



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LA POSIBILIDAD DEL AUTOCONOCIMIENTO EN HEGEL Y SU RELACIÓN  
CON LA DIALÉCTICA EXISTENCIAL DE KIERKEGAARD**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
ALEJANDRO CAVALLAZZI SÁNCHEZ

TUTOR  
LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTORIAL  
LUIS GUERRERO MARTÍNEZ  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. ENERO 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## Tabla de contenidos

|   |            |
|---|------------|
| <i>Tabla de contenidos</i> .....  | 3          |
| INTRODUCCIÓN.....   | 5          |
| 1. <i>Objetivos</i> .....   | 5          |
| 2. <i>Pasajes polémicos sobre la relación Hegel-Kierkegaard (1841-1846)</i> .....   | 9          |
| 2. 1. De los papeles de alguien que todavía vive y El concepto de la ironía.....  | 13         |
| 2. 2. La repetición.....  | 15         |
| 2. 3. Temor y temblor.....  | 16         |
| 2. 4. El concepto de la angustia.....   | 20         |
| 2. 5. El periodo polémico de 1843 a 1846.....   | 27         |
| 3. <i>Conclusiones</i> .....  | 31         |
| <b>PRIMERA PARTE: RECEPCIONES DE LA RELACIÓN HEGEL-KIERKEGAARD.....</b>   | <b>33</b>  |
| CAPÍTULO I. LAS LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DE HEGEL: DESDE LA DÉCADA DE LOS SESENTA HASTA LA FECHA.....  | 34         |
| 1. 1. <i>Antecedentes interpretativos de las lecturas actuales de Hegel</i> .....   | 34         |
| 1. 2. <i>El renacimiento hegeliano</i> .....  | 40         |
| 1. 3. <i>Las lecturas no-metafísicas de Hegel</i> .....   | 47         |
| 1. 4. <i>La lectura neo-metafísica de Hegel</i> .....   | 55         |
| 1. 5. <i>La crítica de la lectura lógica de la lectura neo-kantiana de Hegel</i> .....  | 59         |
| 1. 6. <i>Conclusiones</i> .....   | 64         |
| CAPÍTULO II. LAS LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DE KIERKEGAARD: LA RECEPCIÓN ACADÉMICA DE THULSTRUP A STEWART.....   | 66         |
| 2. 1. <i>Interpretaciones en torno a la relación Hegel-Kierkegaard</i> .....  | 66         |
| 2. 2. <i>La visión reconsiderada de Jon Stewart</i> .....   | 72         |
| 2. 3. <i>El verdadero blanco de ataque de Iohannes Climacus</i> .....   | 79         |
| 2. 4. <i>Una consideración dialéctica en torno a la relación entre Hegel y Kierkegaard</i> .....  | 88         |
| <b>SEGUNDA PARTE: LA SUBJETIVIDAD EN HEGEL.....</b>   | <b>104</b> |
| CAPÍTULO III. LA IMPORTANCIA DE LA SUBJETIVIDAD EN EL IDEALISMO ALEMÁN: INTUICIÓN INTELLECTUAL Y AUTOCONCIENCIA EN LOS ANTECEDENTES INMEDIATOS DE HEGEL: KANT, FICHTE Y EN SCHELLING..... | 105        |
| 3. 1. <i>la subjetividad como fundamento del conocimiento objetivo en Kant</i> .....  | 105        |
| 3. 2. <i>El problema de la objetividad en Fichte</i> .....  | 113        |
| 3. 3. <i>La introducción del absoluto por Schelling</i> .....   | 121        |
| 3. 4. <i>Recepción hegeliana de la filosofía del absoluto</i> .....   | 131        |
| 3. 5. <i>Crítica a la filosofía del absoluto en la ‘Fenomenología del espíritu’</i> .....   | 137        |
| 3. 6. <i>El carácter de la Lógica hegeliana</i> .....   | 144        |
| CAPÍTULO IV. LA SUBJETIVIDAD COMO MOTOR DEL CARÁCTER LÓGICO DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA.....  | 153        |
| 4. 1. <i>Los tres comienzos de la filosofía dialéctica</i> .....  | 153        |
| 4. 2. <i>La valoración inferencialista de la negación determinada</i> .....   | 158        |
| 4. 3. <i>Las determinaciones del sistema en La ciencia de la lógica</i> .....   | 167        |
| 4. 3. 1. <i>La doctrina del Ser</i> .....   | 168        |
| 4. 3. 2. <i>La doctrina de la Esencia</i> .....   | 172        |
| 4. 3. 3. <i>El concepto: la reunión del ser y la esencia</i> .....  | 177        |
| 4. 3. 4. <i>La doctrina del Concepto</i> .....  | 182        |
| <b>TERCERA PARTE: LA SUBJETIVIDAD EN KIERKEGAARD.....</b>   | <b>190</b> |
| CAPÍTULO V. LA SUBJETIVIDAD COMO PUNTO DE PARTIDA DEL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD.....   | 191        |
| 5. 1. <i>Introducción</i> .....   | 191        |
| 5. 2. <i>La sustancia es sujeto</i> .....   | 195        |

|  |     |
|--|-----|
| 5. 3. <i>El sujeto es sustancia</i> .....  | 198 |
| 5. 4. <i>La polémica de la subjetividad en el Postscriptum de Kierkegaard</i> .....  | 204 |
| 5. 5. <i>Reflexión versus especulación</i> .....   | 209 |
| 5. 6. <i>El comienzo del sistema</i> .....   | 217 |
| 5. 7. <i>La decisión libre como comienzo del sistema en Hegel</i> .....  | 221 |
| CAPÍTULO VI. LA CONTINUIDAD DE LA ESPECULACIÓN HEGELIANA EN LA COMEDIA: LA VALORACIÓN DE LA DIALÉCTICA EN CLIMACUS .....   | 233 |
| 6. 1. <i>Introducción</i> .....  | 233 |
| 6. 2. <i>La reflexión no es irracional</i> .....   | 237 |
| 6. 3. <i>La dialéctica hegeliana como comedia y la dialéctica existencial como pathos</i> .....  | 243 |
| 6. 4. <i>El ámbito absoluto — La relación de lo cómico y lo trágico en el arte</i> .....   | 249 |
| 6. 5. <i>La relación entre la comedia y el pathos en la religión</i> .....   | 253 |
| 6. 6. <i>La relación de lo cómico y lo trágico en la filosofía: el concepto de libertad</i> .....  | 260 |
| 6. 7. <i>Religiosidad A y B</i> .....  | 264 |
| CONCLUSIONES.....  | 275 |
| BIBLIOGRAFÍA.....  | 283 |
| <i>Fuentes primarias</i> .....   | 283 |
| <i>Capítulo I. Las lecturas contemporáneas de Hegel: desde la década de los sesenta hasta la fecha</i> .....   | 286 |
| <i>Capítulo II. Las lecturas contemporáneas de Kierkegaard: la recepción académica de Thulstrup a Stewart</i> .....  | 288 |
| <i>Capítulo III. La importancia de la subjetividad en el idealismo alemán: Intuición intelectual y autoconciencia en los antecedentes inmediatos de Hegel: Kant, Fichte y en Schelling</i> ..... | 289 |
| <i>Capítulo IV. La subjetividad como motor del carácter lógico de la filosofía hegeliana</i> ...   | 292 |
| <i>Capítulo V. La subjetividad como punto de partida del pensamiento de Kierkegaard</i> ...  | 295 |
| <i>Capítulo VI. La continuidad de la especulación hegeliana en la comedia: la valoración de la dialéctica en Climacus</i> .....  | 297 |

# Introducción

## 1. Objetivos

El objetivo del siguiente trabajo puede mostrarse bajo dos tesis. A. La primera es que el pensamiento de Kierkegaard no se opone a los contenidos de la filosofía de Hegel aunque sí existe una oposición de objetivos. Esto fue presentado en la importante investigación de Jon Stewart donde se muestra que Hegel no es el verdadero interlocutor de Kierkegaard sino que el blanco de sus escritos polémicos son los hegelianos daneses de su época como Heiberg, Martensen y Adler. Teniendo presente que Kierkegaard se definió como un escritor edificante y no como un filósofo Stewart concluye que sus objetivos son distintos a los de Hegel ya que mientras el danés tiene como meta la edificación Hegel en cambio busca la comprensión especulativa de los conceptos. En esto coincidimos con Stewart pero diferimos con la conclusión que él saca a partir de esto: las obras de ambos autores tienen tan poco que ver que compararlos resulta simplemente un curioso ejercicio académico contemporáneo. B. La segunda tesis consiste en que: a pesar de que los objetivos de las obras de Kierkegaard y Hegel son en efecto contrarios el pensamiento de Kierkegaard constituye una continuación de la obra filosófica de Hegel. Así lo expresó propiamente Kierkegaard cuando dijo que la “La tarea de nuestra época parece ser la de trasladar los resultados de la ciencia a la vida personal, apropiárselos a título personal”.<sup>1</sup> Las razones que tenemos para postular esta continuación son: la enorme influencia que tuvo Hegel en la obra de Kierkegaard, el uso de una segunda dialéctica empleada por Kierkegaard en su obra inspirada en el idealismo alemán particularmente notable en el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* y el amplio uso de temas hegelianos a lo largo de toda su obra.

Nuestra tesis no postula: 1. Que Kierkegaard sea hegeliano. 2. Que Hegel deba leerse existencialmente. 3. Que Hegel y Kierkegaard tengan los mismo objetivos. En cambio insistimos en las dos tesis enunciadas: A. Los objetivos de Kierkegaard y Hegel son, en efecto, contrarios. Con esto en mente, Stewart postula que sus obras

---

<sup>1</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la ironía*, tr. Dario González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid: Trotta, 2000, SKS 356.

tienen poca relación y comparar a estos autores es tan significativo como cualquier otra cotejación entre dos autores. A diferencia de Stewart nosotros creemos que la comparación Kierkegaard-Hegel es mucho más que un ejercicio académico sino que resulta vital para la comprensión de Kierkegaard y a su vez útil para la comprensión de Hegel toda vez que el danés hace explícita temas hegelianos Kierkegaard parte de la obra de Hegel para desarrollar una problemática que si bien distinta no es antagónica y que incluso pueden complementarse. Ese espíritu [*Geist*] que en la filosofía de Hegel reúne los opuestos realidad-idealidad [*Realität-Idealität*] es el mismo que, en Kierkegaard, se vuelca hacia sí mismo para comprenderse en un proceso de *reduplicación* como muestra el pseudónimo Climacus al final de su obra *De Omnibus Dubitandum Est*. El hecho de que la los objetivos de cada autor sean diversos no tiene porqué hacer antagónicas sus posiciones [*Thulstrup*] ni indiferentes [*Stewart*]. B. Nuestra segunda busca mostrar una continuidad; que Kierkegaard parte de la obra de Hegel para atender a sus propias inquietudes intelectuales. Kierkegaard pretendía que su obra fuese un *traslado*, un *tránsito* de los resultados de la ciencia idealista a la vida personal. Este *desplazamiento* no hace de Kierkegaard un hegeliano, su obra posee una autonomía y valor por sí misma, pero sí significa una *aplicación* de contenidos que ya estaban. No hay que echar de menos que Kierkegaard no desarrollara una obra con un tinte más especulativo pues muchos de sus conceptos, como veremos, están fincados en el idealismo hegeliano. Él se sirve de estos logros para indagar otros problemas y es que, debido a que sus preocupaciones intelectuales giraron en torno a temas existenciales suele considerarse que, por ello, sus consideraciones acerca de temas metafísicos y epistemológicos fueron pobres. Por el contrario nosotros creemos que Kierkegaard tenía un profundo conocimiento de la filosofía idealista y que conocía con solvencia los temas más complicadas del pensamiento hegeliano. Kierkegaard omite estas consideraciones no por desconocimiento sino porque no son de su interés. En sus *Papirer*, por ejemplo, es posible encontrar apreciaciones acerca de temas como la dialéctica;<sup>2</sup> un tema recurrente en su obra. Consideramos que lo común entre Hegel y Kierkegaard es que ambos son autores dialécticos pero con objetivos distintos (a diferencia de Hegel no busca comprender la realidad absoluta sino al individuo singular). Este aspecto dialéctico de Kierkegaard no es una mera influencia estilística de la corriente idealista alemana sino que es fundamental para comprender cabalmente su pensamiento y él mismo como autor. “No puedo repetir

---

<sup>2</sup> Cfr. KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, tr. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Bloomington: Indiana University Press, 1967, §§ 751-764.

lo suficiente lo que yo he dicho con tanta frecuencia: soy un poeta, pero de un tipo muy especial, pues Yo soy por naturaleza dialéctico, como regla lo dialéctico es justamente lo que es ajeno al poeta”.<sup>3</sup>

Es importante señalar que este tránsito de lo especulativo a lo existencial no hace de Kierkegaard un hegeliano. La intención de Kierkegaard nunca fue hacer una comprensión extenuante y especulativa de ningún concepto tal y como el idealismo hegeliano sí se lo planteó. Más aún, por esa misma razón difícilmente se puede hablar de Kierkegaard como un filósofo. Si es posible decir que Kierkegaard es un filósofo es por el uso de metodologías y contenidos filosóficos aunque su intención parezca diferente a los propósitos de un filósofo. Si es difícil decir que Kierkegaard es un filósofo mucho más difícil es decir que es un adepto de la escuela más especulativa y filosófica de su tiempo como lo era la hegeliana. En definitiva no es posible hacer de Kierkegaard un hegeliano, pero tampoco es el acérrimo adversario que la historia de la filosofía quiso hacer de él. Entonces ¿qué podemos decir de Kierkegaard?, ¿cómo se relaciona con la filosofía y con Hegel? Para comprender esta extraña relación debemos explorar la relación y deuda intelectual entre ambos y, al mismo tiempo, aceptar la contrariedad entre sus objetivos.

Esto no es muy distinto a lo que acontece con otro contemporáneo. Se dice que Marx puso de cabeza a Hegel, ¿esto hace de Marx un hegeliano o un enemigo del hegelianismo? Cualquier respuesta simple, afirmativa o negativa, estaría lejos de mostrarnos la compleja relación entre ambos. Como Kierkegaard, Marx fue irrevocablemente influenciado por Hegel y, como Marx, también tenía intereses opuestos a Hegel. Kierkegaard quería transformar al individuo, Marx quería transformar a la sociedad: la intención es similar la diferencia es cuantitativa: Kierkegaard apela a un individuo, Marx apela al grupo: a la clase. A pesar de que Marx tiene obras donde su objetivo explícito es criticar a Hegel como su *Crítica a la filosofía del derecho* sería difícil mostrar que toda la intención de su trabajo fuera oponerse a Hegel. A pesar de las diferencias y de haberlo puesto de cabeza, Hegel sigue siendo una de las grandes aportaciones de Marx. Si es posible comprender esta relación simultáneamente positiva y negativa en la relación entre Marx y Hegel, ¿por qué no sería posible hacer lo mismo entre Kierkegaard y Hegel? Una comprensión dialéctica viene siendo útil para comprender esta simultaneidad máxime si nuestros pensadores se presentan como autores dialécticos. El método

---

<sup>3</sup> “I cannot repeat often enough what I so frequently have said: I am a poet, but a very special kind, for I am by nature dialectical, and as a rule dialectic is precisely what is alien to the poet”. KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, tr. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Bloomington: Indiana University Press, 1967, § 6227, p. 630, IX A 213.

dialéctico, especialmente en el conocimiento filosófico como muestra Hegel a lo largo de sus *Lecciones de historia de la filosofía* avanza siempre a partir de oposiciones. Una oposición no es un aniquilamiento: aunque hay una negación lo opuesto siempre es mantenido. La noche no aniquila al día, es simplemente su opuesto *semántico* y ambos están mutuamente implicados pues sin el concepto de día no podría ser comprensible el concepto de noche. El contenido de los opuestos es el mismo, la oposición es aparente y formal al final día y noche son dos aspectos de la misma realidad. ¿No sería justo que la lectura que hiciéramos de autores dialécticos fuera igualmente dialéctica? Creemos que Hegel puede aportar claves para entender a Kierkegaard como lo hace para entender a Marx. De forma analóga Marx y Kierkegaard contradicen los objetivos del sistema hegeliano y sin embargo ambos arrancan de su filosofía, se apropian de su dialéctica y la utilizan para sus propósitos; para Marx esto es el materialismo histórico y para Kierkegaard la dialéctica existencial.

No cabe duda que los objetivos trazados en las obras de Hegel y Kierkegaard son muy distintos casi antagónicos. El primero se ocupa de la comprensión especulativa de los conceptos, el segundo se preocupa acerca de la mejor manera de vivir. Los intereses de uno respecto del otro parecen triviales; qué puede importar esta manera subjetiva y personal de vivir para la comprensión filosófica de toda la realidad y al contrario qué puede importar la especulación si lo que está en juego es la propia felicidad. Pero aquí donde los dos se contradicen en la pragmática es también donde coinciden. La filosofía debe ser filosofía y la edificación debe ser edificación: los ámbitos deben estar claramente delineados y no podría haber algo más perverso que una «edificación filosófica». Hegel evitó por todos los medios que su filosofía se confundiera con edificación pues la filosofía es la labor del pensamiento y de la comprensión. Kierkegaard, por su parte, denunciaba a aquellos filósofos que pretendían utilizar el pensamiento para edificar: la labor de ser cristiano no es labor de filósofos, es una labor de todos los hombres. En esto coincidían Hegel y Kierkegaard, cada uno desde su lado de la barrera. Formalmente la edificación se opone a la especulación, quien reflexiona sobre las verdades prácticas debe de suspender por un momento, poniendo de fondo, las verdades teóricas y viceversa. Sin embargo no hay un solo punto, en cuanto contenido, donde la edificación esté en desacuerdo con la especulación. Ni siquiera hay contradicción entre religión y filosofía. Al final sólo hay un ser humano y sólo una verdad.

*De Omnibus Dubitandum Est*, es un relato en torno a Iohannes Climacus y su decepción después de haber leído filosofía hegeliana. Stewart argumenta que

Kierkegaard se está refiriendo particularmente a las obras de Heiberg y Martensen y no a Hegel pero para el caso que queremos presentar en este lugar es indiferente. Después de años de lectura Climacus se da cuenta de que nada de lo que ha leído en la filosofía le ha dado elemento alguno para descubrir cómo se debe vivir. La lectura más cómoda de este texto es la de presentarlo como un simple ataque contra la filosofía. Sin embargo Climacus no deja de ser filósofo, al contrario, emplea la filosofía para descubrir una nueva verdad y un nuevo método. El objetivo de Climacus a partir de entonces no será aniquilar a la filosofía sino ponerla a raya: mantenerla estrictamente en el ámbito de la especulación. Quien quiera edificarse no debe buscar verdades eternas sino verdades personales. Hay un método dialéctico para cada región y por eso en el *Postscriptum*, Climacus le llama al suyo «segunda dialéctica».

Por ser el pseudónimo que se dedica más a tratar temáticas hegelianas Climacus es considerado como la etapa de mayor confrontación con Hegel. Stewart ha mostrado ya con soltura como Climacus no se refería a Hegel ni por los argumentos presentados en las fuentes primarias, ni por la historiografía o la documentación de la época. Sin embargo queremos presentar el caso de que si bien Stewart acierta en lo anterior se equivoca al decir que relacionar a Climacus y a Kierkegaard con Hegel es irrelevante. Hegel y la dialéctica no dejan de ser el punto de partida de Kierkegaard. Es de nuestro interés presentar en este trabajo una nueva lectura exegética de la relación entre Kierkegaard y Hegel que hemos llamado dialéctica. Entre estos autores existe una relación dialéctica de igual manera a como se relacionan dos momentos en el sistema: como una *Aufhebung*, una negación superada. Se dice que es una negación porque los momentos están opuestos. Kierkegaard no pretende hacer filosofía edificante. Sin embargo también decimos que es una superación porque el primer momento queda conservado a través de la negación. Kierkegaard mantiene la metodología de Hegel para presentar algo nuevo: una segunda dialéctica. Una lectura dialéctica no ha sido presentada como clave exegética para la relación entre Hegel y Kierkegaard y esta quisiera ser la aportación original que queremos presentar en esta tesis doctoral.

## *2. Pasajes polémicos sobre la relación Hegel-Kierkegaard (1841-1846)*

“La tarea de nuestra época parece ser la de trasladar los resultados de la ciencia a la vida personal, apropiárselos a título personal”.<sup>4</sup> Esta frase resume de buen modo la manera en que Kierkegaard se relaciona con la filosofía de su tiempo, particularmente Hegel. Kierkegaard se refiere con «ciencia» en este pasaje a Hegel como lo constante estos pasajes: “así, cuando la ciencia enseña que la realidad tiene validez absoluta, lo que verdaderamente importa es que llegue a tener validez”<sup>5</sup> y “cuando la ciencia mediatiza todas las oposiciones, el asunto es que esa realidad plena salga verdaderamente la luz”.<sup>6</sup> En efecto la equivalencia entre la realidad y la validez absoluta y el uso de la mediación entre las oposiciones conceptuales son características de la filosofía de Hegel. El objeto no es rechazar los resultados de dicha ciencia, sino trasladarlos al terreno de la existencia personal. “Sería bastante ridículo que alguien, tras haber aprendido en su juventud y acaso enseñado a otros que la realidad tenía validez absoluta, envejeciera y muriera sin que la realidad hubiese llegado a tener otra validez que la del saber que él mismo había proclamado ahora ya deshora: que la realidad tenía validez absoluta”.<sup>7</sup> Lo ridículo no es la ciencia en sí misma, sino que esa ciencia permanezca exclusivamente en lo especulativo sin trasladarse al terreno de la existencia individual. Si bien se acepta que la ciencia ha tenido un enorme progreso no se acepta que dicho progreso sea suficiente.

En la presente investigación pretendemos mostrar a qué se refería Kierkegaard con trasladar los progresos de la ciencia la vida personal. A diferencia de la lectura tradicional, no creemos que Kierkegaard sea el acérrimo crítico de Hegel ni tampoco pensamos, como Stewart, que no sea posible relacionar la obra de ambos autores por resultar sus intereses y objetivos tan disímiles. Coincidimos con Stewart en que las obras de Hegel y Kierkegaard tienen intenciones muy distintas pero, no por ese hecho, pensamos que sea imposible establecer un vínculo. El pensamiento especulativo y la contradicción (motores del pensamiento hegeliano) tienen un papel importante en la obra de Kierkegaard pero, por sí mismos se tornan insuficientes e incluso, como veremos en nuestro último capítulo; cómico. La comedia ocupa un papel muy importante en la obra de ambos pensadores pues significa la comprensión intelectual de la subjetividad. Lo que señala Kierkegaard es que la comedia es insuficiente, esta significa solamente una comprensión de la

---

<sup>4</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la ironía*, tr. Dario González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid: Trotta, 2000, SKS 356.

<sup>5</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la ironía*, SKS 356.

<sup>6</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la ironía*, SKS 356.

<sup>7</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la ironía*, SKS 356.

subjetividad pero no puede constituirse como una forma exclusiva de existir, es preciso acompañar a la comprensión intelectual de la subjetividad [comedia] con la pasión por vivir: el *pathos* existencial.

Para Kierkegaard, el pensamiento especulativo de Hegel es insuficiente mas no por ello incorrecto. La tradición ha interpretado esta relación como una oposición radical, como si el existencialismo negara todas y cada una de las posturas idealistas. Si bien no sería correcto pensar que ambas corrientes proponen exactamente lo mismo, lo que se podría decir es que Kierkegaard está trasladando 'los resultados de la ciencia' a un nuevo ámbito; al que le compete más al hombre, el de su propia existencia. Un conocimiento que no atendiera a esto no tendría porque ser falso pero sí cómico.

Una de las razones por la cual se ha dado esta confusión en la historia de la filosofía, se debe a que en muchas de sus obras, Kierkegaard esta criticando no a Hegel sino a hegelianos daneses, utilizando el nombre de Hegel para encubrir ataques que de otra forma podrían ser demasiado personales y que hubieran sido perjudiciales para Kierkegaard considerando que sus adversarios eran reconocidas figuras públicas. Así Kierkegaard tuvo la necesidad de ocultar bajo un halo de ambigüedad sus ataques. John Stewart ha mostrado esto en su investigación. En el siguiente cuadro mostraremos los interlocutores implícitos, según Stewart, en algunas de las obras más significativas del pensador danés:

| Obra  | Autor(es) implícitamente aludido(s): |                 |         |       |
|---|--------------------------------------|-----------------|---------|-------|
|   | Heiberg                              | Martensen       | Nielsen | Adler |
| <i>De los papeles de alguien que todavía vive</i> | × <sup>8</sup>                       |                 |         |       |
| <i>Concepto de la ironía</i>                      | Tesis de magister. <sup>9</sup>      |                 |         |       |
| <i>O esto o lo otro</i>                           | × <sup>10</sup>                      | × <sup>11</sup> |         |       |
| <i>De Omnibus dubitandum est</i>                  |                                      | × <sup>12</sup> |         |       |

<sup>8</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 90, 115-131.

<sup>9</sup> En el comité evaluador no hubo ningún hegeliano, el revisor principal fue Sibbern (Cfr. Stewart, p. 137) quien era un reconocido opositor del hegelianismo. Sólo uno de los lectores, Martensen era un reconocido hegeliano (Cfr. Stewart, p. 137) , que se incorporó tarde a la evaluación y una vez que el trabajo estuvo completado. Por estas razones resultaba difícil que el texto fuese una crítica al hegelianismo, una lectura de este estilo hubiera sido anacrónica (Cfr. Stewart, p. 141).

<sup>10</sup> Kierkegaard retoma argumentaciones de Sibbern y Mynster para atacar a Heiberg en Stewart J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 194.

<sup>11</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 207.

|  |  |     |     |     |
|--|--|-----|-----|-----|
| <i>La repetición</i>   |  | ×13 |     |     |
| <i>Temor y temblor</i>   | ×14  | ×15 | ×16 |     |
| <i>Migajas filosóficas</i>   |  | ×17 |     |     |
| <i>Concepto de la angustia</i>   |  |     |     | ×18 |
| <i>Prefacios</i>   | ×19  |     |     |     |
| <i>Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas</i>                 | ×20  | ×21 |     |     |
| <i>El libro de Adler</i>   |  |     |     | ×   |
| <i>La enfermedad mortal</i>  |  | ×22 |     |     |
| <i>Ejercitaciones en el cristianismo, El instante y obras del periodo religioso.</i> | Abierta confrontación con la iglesia danesa de su tiempo danés y defensores. |     |     |     |

En la tabla hemos marcado con un sombreado las obras donde aparece explícitamente el nombre Hegel o supuestas tesis hegelianas por lo que resultan más problemáticas para la defensa de la tesis de Stewart. Estas obras están reunidas en un periodo particular de la autoría de Kierkegaard, el intermedio; entre las obras de juventud y madurez. La coincidencia cronológica de estas obras en un mismo periodo no es incidental. Stewart, apoyado en una distinción realizada anteriormente,<sup>23</sup> divide así la relación entre Kierkegaard y Hegel en tres periodos.

La primera etapa comprende obras como *De los papeles de alguien que todavía vive*, *Sobre el concepto de ironía* y *O esto/o lo otro* donde se encuentra una importante influencia hegeliana. En este primer periodo (1838-1843) es difícil encontrar referencias polémicas.<sup>24</sup> Esto resulta significativo debido a que estos años

<sup>12</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 238-281.

<sup>13</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 301.

<sup>14</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 309.

<sup>15</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 306.

<sup>16</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 309.

<sup>17</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 336-376.

<sup>18</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 380.

<sup>19</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 419-447.

<sup>20</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 454.

<sup>21</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 454

<sup>22</sup> STEWART J., *Kierkegaard's Relation...*, p. 594.

<sup>23</sup> FENGER H., *Kierkegaard: The Myths and Their Origins*, tr. George C. Schoolfield, New Haven, Connecticut, and London: Yale University Press 1980, pp. 132-149". En STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 33.

<sup>24</sup> Ni siquiera en los diarios, de un carácter más íntimo y personal es posible encontrar ataques en contra de Hegel. Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 597.

fueron el de mayor auge hegeliano en Copenhague, particularmente por el revuelo que causó la recepción de Heiberg. Si Kierkegaard hubiera querido desatar una polémica contra Hegel, este debió haber sido el momento correcto mas no lo hizo.

El segundo periodo intermedio, al que ya nos hemos referido y nos compete, comprende desde la publicación de *Temor y temblor*, identificado como una de las obras más críticas hacia Hegel, hasta la edición del *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. La última etapa comprende obras firmadas por Kierkegaard y por el pseudónimo Anti-Climacus que no son particularmente polémicas contra Hegel donde, por el contrario, se rescatan temas y argumentaciones suyas. Mostramos a continuación una tabla de dichas etapas:

| Etapa — años               | Obras representativas  | Característica  |
|----------------------------|--|---|
| Inicial<br>(1838-1843)     | <i>De los papeles de alguien que todavía vive, Sobre el concepto de ironía, O esto/o lo otro</i> | Kierkegaard muestra interés en metodologías y temáticas hegelianas.       |
| Intermedia<br>(1843 -1846) | <i>Temor y temblor, De ómnibus dubitandum est, migajas filosóficas, PCND</i>                     | Es considerada la etapa más crítica hacia Hegel.                          |
| Final<br>(1846-1855)       | <i>La enfermedad mortal, Ejercitación en el cristianismo</i>                                     | En algunas obras acude a una argumentación dialéctica de corte hegeliana. |

### 2. 1. De los papeles de alguien que todavía vive y El concepto de la ironía

En *De los papeles de alguien que todavía vive* Kierkegaard opina acerca de Hegel. Allí se dice que Hegel no carecía en modo alguno de un desconocimiento de “la gran riqueza que la realidad efectiva entraña”<sup>25</sup> y en ese mismo pasaje Kierkegaard califica a la *Ciencia de la lógica* de Hegel como una “obra inmortal”.<sup>26</sup> En dicho lugar Kierkegaard habla con una considerable deferencia del comienzo sin presuposiciones del sistema hegeliano y es más bien crítico, como es su costumbre, con los hegelianos daneses.

<sup>25</sup> KIERKEGAARD S., *De los papeles de alguien que todavía vive*, tr. Dario González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid: Trotta, 2000, SKS, 18.

<sup>26</sup> KIERKEGAARD S., *De los papeles de alguien que todavía vive*, SKS, 18n.

Lo que concierne a su tesis de magister, *El concepto de la ironía*, sabemos<sup>27</sup> que en su panel evaluador no se incluyó a ningún hegeliano salvo Martensen incorporado tardíamente como lector. Kierkegaard no tenía ninguna razón para ser crítico con Hegel y muy por el contrario es bastante amigable con sus posiciones. Buena parte de la obra tiene temáticas inspiradas en su pensamiento y no por nada, años más tarde, Kierkegaard confesaría que durante este tiempo fue un tonto hegeliano.<sup>28</sup> “Cuando Kierkegaard escribió su disertación era evidente que tenía en mente a la filosofía de Hegel. *El concepto de ironía* es sin duda la primera y probablemente única obra en la autoría de Kierkegaard que analiza en profundidad algunos de los escritos de Hegel”.<sup>29</sup> La valoración que tiene Kierkegaard de Hegel en esta obra, puede observarse en la recuperación que hace de su interpretación de Sócrates. El propio Kierkegaard admite que Hegel será su punto de partida. “Hegel constituye, obviamente, un punto de inflexión en la concepción de Sócrates. Por eso comenzaré con Hegel y terminaré con Hegel, sin prestar atención ni a sus precursores ni a sus sucesores, pues aquellos habrán encontrado ya su confirmación de la Concepción hegeliana en caso de haber tenido alguna importancia, y estos otros tienen sólo un valor relativo en comparación con Hegel”.<sup>30</sup> Las diferencias entre ambos autores, como Bravo lo nota en su trabajo, son ligeras. Se refieren a puntos muy concretos y específicos en la manera de comprender lo que es la ironía.

“La única diferencia aparente entre el Kierkegaard y el Sócrates hegeliano es un muy sutil grado de ‘positividad’. Aunque Kierkegaard insiste repetidamente que Sócrates es absolutamente negativo, Hegel le atribuye una ligera e indeterminada positividad, es decir: la concepción universal y abstracta del Bien. [...] podría decirse que, a pesar de estas diferencias, la concepción de Kierkegaard de Sócrates se basa en la concepción hegeliana de Sócrates, y que, al menos en el marco de *El concepto de la ironía*, Hegel fue para Kierkegaard más un aliado que un enemigo”.<sup>31</sup> Otro de los lugares donde se puede apreciar la influencia de Hegel es en la obra *O esto o lo otro*, particularmente en el ensayo *El reflejo de lo trágico antiguo y lo trágico moderno*. En este pasaje se da un amplio tratamiento de la tragedia de Sófocles

---

<sup>27</sup> Cfr. Supra, n. 6.

<sup>28</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, Pap. X-3 A 477.

<sup>29</sup> BRAVO N., “The Hegelian Socrates and the Kierkegaardian Socrates in *The Concept of Irony*”, Biblioteca Kierkegaard, Argentina, s. a., s. p. en:

<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=86&clavebot=jornadask>

<sup>30</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la ironía*, SKS 264.

<sup>31</sup> BRAVO N., “The Hegelian Socrates and the Kierkegaardian Socrates in *The Concept of Irony*”, s. p.

Antígona, misma que Hegel presentaba como una de las mejores<sup>32</sup> obras de arte de la historia, “*der Antigone [...] einem der allererhabensten, in jeder Rücksicht vortrefflichsten Kunstwerke aller Zeiten.*”<sup>33</sup> La comparación entre tragedia antigua y moderna también parece ser inspirada por Hegel como se aprecia en su *Filosofía del arte* donde se traza la comparación.<sup>34</sup> El pseudónimo “esteta A” tiene intereses distintos a los de Hegel, sin embargo éste no se despegaba demasiado de la interpretación del primero respecto a *Antígona* por ejemplo.<sup>35</sup>

## 2. 2. La repetición

El primer pasaje donde hay una polémica con Hegel parece ser *La repetición* de 1843. En este lugar se pretende mostrar que la repetición no debe de ser confundida con la mediación hegeliana. El polémico pasaje es el siguiente:

La repetición es propiamente lo que por error ha dado en llamarse mediación. Es increíble que en el sistema hegeliano se haya hecho tanto ruido en torno a la mediación y que, bajo esa misma enseña, gocen de honor y gloria las chácharas descabelladas del inmenso coro de sus prosélitos. Mucho mejor hubiera sido repensar a fondo lo que significa esa palabra y de este modo hacerles un poco justicia a los griegos. Porque el desarrollo que hicieron los griegos de la doctrina del ser y de la nada, de la doctrina del *instante* del no-ser, etc., pone fuera del juego a Hegel, dándole, si se me permite la expresión jaque mate.<sup>36</sup>

La crítica no radica tanto en el concepto de mediación sino en la tentación de utilizar este concepto para explicar conceptos de orden existencial, tales como el de repetición. El honor y gloria de las chácharas descabelladas del inmenso coro proviene así de quienes han inventado esta equivalencia: los hegelianos y no así Hegel. La diferencia radical se presenta en que Kierkegaard califica el concepto de mediación como inmanente y el concepto de repetición trascendente. El fallo, según *La repetición*, se daría cuando se intenta de hacer de la mediación algo trascendente, una idea totalmente fuera de lugar en el sistema hegeliano pero que corresponde a

---

<sup>32</sup> HEGEL G.W.F., *Filosofía del arte* II, p. 1218; Jub., vol. 14, p. 556, en Stewart, p. 218.

<sup>33</sup> HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Werke, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, B. 14, S. 60.

<sup>34</sup> HEGEL G.W.F., *Filosofía del arte*, tr. Domingo Hernández Sánchez, Madrid: Abada, 2006, § 442-456; *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Werke, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, B. 15, S. 555. Es posible encontrar un análisis de esta relación en STEWART J., “Hegel’s influence on Kierkegaard’s Interpretation of Antigone”, *Persona y derecho*, no. 38, pp. 195-215.

<sup>35</sup> STEWART J., *Kierkegaard’s relation to Hegel reconsidered*, pp. 224-225.

<sup>36</sup> KIERKEGAARD S., *La repetición*, tr. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza, 2009, p. 63.

la posición de Heiberg.<sup>37</sup> A este es a lo que Constantin Constancius se refiere con jaque mate: “a pesar de que el concepto de repetición pretende ser una alternativa a la noción de mediación de Hegel, esto no quiere decir que Constatin rechace completamente a Hegel y sólo tenga críticas y abusos para él. Por el contrario, ha tomado prestado mucho de él y ha recorrido un largo trecho junto a él antes de separarse, finalmente, en el tema de la inmanencia y la trascendencia”.<sup>38</sup> Los lectores del tiempo habrían identificado sin problemas la metonimia, recurso que por cierto solamente utiliza una vez en *La repetición*. Una lectura literal del texto implicaría que Kierkegaard pensase que el sistema hegeliano tenía pretensiones trascendentales (siendo la filosofía hegeliano el sistema inmanente por excelencia), lo que constituiría un error básico y escolar para la estatura de un pensador como Kierkegaard.

### 2. 3. *Temor y temblor*

*Temor y temblor* comienza con la misma polémica contra Martensen. En este textos las menciones de Hegel son más comunes y suelen aparecer al comienzo de cada problemata. Para un lector que no esté familiarizado con la obra de Hegel las alusiones no podrían ser sino un ataque contra él. Sin embargo si atendemos con cuidado al contenido de los textos advertiremos otra cosa. En el primer problema encontramos:

Si esto es así, Hegel tiene razón cuando en el bien y la conciencia determina al hombre únicamente como individuo particular, y tiene razón cuando considera dicha determinación como una forma moral del mal (cfr. *PR* pp. 129-141) que habrá de ser anulada en la teleología del comportamiento ético, de modo tal que el individuo que permanezca en este estadio, o bien peca o bien cae en *Anfaegtelse*. En cambio Hegel no tiene razón cuando habla de la fe y hace mal al no protestar con voz alta y clara contra el honor y la gloria de que goza Abraham como padre de la fe, cuando debía ser expulsado y proscrito como un asesino.<sup>39</sup>

Stewart nota un problema: Hegel no habla de Abraham ni de la fe en ningún pasaje que Kierkegaard hubiera conocido. Él el único texto donde Hegel habla del tema es en *El espíritu del cristianismo y su fe* que fue publicado en el siglo XX y al que Kierkegaard no tuvo acceso.<sup>40</sup> Tampoco se tematiza sobre Abraham y la fe en el

---

<sup>37</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 293.

<sup>38</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 297.

<sup>39</sup> KIERKEGAARD S., *Temor y temblor*, tr. Vicente Simón Mechán, Madrid: Alianza, 2002, p. 111.

<sup>40</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 606.

pasaje, aludido allí, de la *Filosofía del derecho*. Así Kierkegaard conduce su pseudónimo Iohannes de Silentio a una discusión contra Hegel que el suabo no sostuvo. Podríamos, en un intento de caridad interpretativa, aplicar la crítica de Iohannes contra toda la *Filosofía del derecho*: una obra que versa sobre filosofía política y legal que resulta difícil emparentar con la fe.

En este pasaje el objetivo de Kierkegaard<sup>41</sup> pareciera ser el darle un lugar propio a la revelación aún en el objetivismo más formal como lo sería, específicamente, la esfera de la *Moralität* en la *Filosofía del derecho*. Esta esfera, además, ni siquiera corresponde a la última determinación de la *Filosofía del derecho* ni representa la opinión definitiva de Hegel respecto a la política, pues tal lugar lo ocupa la *Sittlichkeit* donde la vida ética se fundamenta en el individuo y no en la objetividad de la ley. “Cuando se afirma para los demás que la acción es buena, se está ante la *hipocresía*; si se afirma para sí, se tiene la cima más elevada de la *subjetividad que se afirma como absoluta*”.<sup>42</sup> El papel de la subjetividad es bien conocida y fundamental en la esfera de la *Sittlichkeit*, en esta esfera la objetividad y la ley están subordinadas a la individualidad. Empero se podría insistir en una crítica de Iohannes hacia Hegel si atendemos al siguiente pasaje: “¿cómo puede el Particular tener la certeza de estar justificado? Es en exceso simple nivelar toda la existencia de acuerdo con la idea del Estado o de la sociedad”.<sup>43</sup> En efecto sería una simpleza dicha nivelación y por eso mismo Hegel no la defiende. Si bien el Estado es la esfera más alta del espíritu objetivo, este está subordinado, a su vez, a la esfera de espíritu absoluto (arte, filosofía, religión) donde se manifiesta la máxima subjetividad. El vínculo entre el derecho y las determinaciones del espíritu absoluto: arte, religión y filosofía es la historia. La historia consiste en el desarrollo de los estados a través del tiempo como producto de la libertad subjetiva. La supuesta nivelación de la existencia al Estado no es, en lo absoluto, una posición hegeliana sino un espantapájaros argumentativo del cual Iohannes se sirve para defender un punto. Trágicamente, este espantapájaros retórico coincide con las lecturas corrientes de Hegel en nuestro tiempo y por tanto la identificación del argumento retórico de Kierkegaard se confunde con una crítica *de facto* por los lectores de nuestra era.

De un modo análogo al primer problema, de Silentio presenta los modos en

---

<sup>41</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 322.

<sup>42</sup> HEGEL. G.W.F., *Filosofía del derecho*, Juan Luis Verma, Barcelona: Edhasa, 1988, §140; *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, B. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, §140.

<sup>43</sup> KIERKEGAARD S., *Temor y temblor*, tr. Vicente Simón Mechán, Madrid: Alianza, 2002, p. 120.

que una hipotética filosofía hegeliana sería correcta o incorrecta, primero: “en la medida que la existencia se considera desde el punto de vista de la idea, en tal caso tiene razón Hegel”.<sup>44</sup> Hay una característica recurrente las menciones de Hegel que hace Kierkegaard y es que suele concederle la razón cuando se centra en el aspecto especulativo. Esto debería ser suficiente para mostrar la no beligerancia e incluso la simpatía que Kierkegaard tiene por Hegel toda vez que toda la filosofía hegeliana es especulativa o, dicho en otras palabras, toda la filosofía de Hegel permanece en el punto de vista de la idea. El único aspecto en el cual la filosofía de Hegel es significativa es en el ámbito especulativo, y el propio Hegel nos hace la advertencia de que la filosofía no debe, por ningún motivo, trascender este ámbito, *Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen*;<sup>45</sup> “la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante”<sup>46</sup> y debe abstenerse de hacer las labores del párroco.

Por esta razón resulta problemático defender las posiciones De Silentio como contrarias a Hegel como en el pasaje donde dice que Hegel: “se equivoca cuando habla de la fe, o cuando nos invita a considerar a Abraham como el padre de la fe, pues a causa de lo que ha aceptado anteriormente, ha condenado tanto a Abraham como la fe”.<sup>47</sup> Siendo que ni siquiera estos asuntos sean preocupación de Hegel o pudieran, siquiera, ser encontrados en su obra por Kierkegaard

Otro pasaje polémico de *Temor y temblor* se refiere a la relación entre lo interno y lo externo: “en la filosofía hegeliana *das Aussere (die Entäusserung)* es superior a *das Innere*. Esto viene frecuentemente ilustrado con un ejemplo: el niño es *das Innere* y el hombre *das Aussere*; el niño está, en consecuencia, determinado por lo exterior y, el hombre, inversamente, como *das Aussere*, está determinado por *das Innere*. La fe consiste, al contrario, en la siguiente paradoja: lo íntimo es superior al exterior, o lo que es lo mismo para recurrir de nuevo algo ya dicho, el número impar es superior al número par”.<sup>48</sup> Si bien es cierto que la relación entre lo interno y lo externo es una de las temáticas de Hegel, no podemos afirmar que este asunto concierne a los problemas de fe. Cuando Hegel trata este problema en *La ciencia de la lógica* donde se refiere al asunto como un tema epistemológico (por ejemplo el paso del ser a la esencia). La extrapolación del binomio interior-exterior en el tema de la fe no corresponde a una temática de Hegel sino a Heiberg siendo, además, uno

---

<sup>44</sup> KIERKEGAARD S., *Temor y temblor*, tr. Vicente Simón Mechán, Madrid: Alianza, 2002, p. 128.

<sup>45</sup> HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, s. 17.

<sup>46</sup> HEGEL G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE, 1981, p. 11.

<sup>47</sup> KIERKEGAARD S., *Temor y temblor*, tr. Vicente Simón Mechán, Madrid: Alianza, 2002, p. 128.

<sup>48</sup> KIERKEGAARD S., *Temor y temblor*, tr. Vicente Simón Mechán, Madrid: Alianza, 2002, p. 128.

de los puntos centrales de su doctrina.<sup>49</sup> El último de los problemas atiende al silencio de Abraham y su conflicto al reservar para sí el peso de su decisión.

La filosofía hegeliana no admite ningún interior oculto ni acepta inconmensurabilidad alguna. Por eso esta filosofía es consecuente consigo misma cuando requiere la manifestación, pero no cuando considera a Abraham como padre de la fe ni cuando quiere discurrir sobre ella. Porque la fe no se nos da como primera inmediatez, como inmediatez subsecuente. La inmediatez más espontánea es la estética, y aquí es donde la filosofía hegeliana puede tener razón. Pero la fe no es la ética, o entonces no existe la fe, puesto que siempre ha existido.<sup>50</sup>

En tanto filosofía especulativa, lo propio de Hegel es la comunicabilidad y busca principios públicos de discusión. Es verdad en ese sentido que en la filosofía hegeliana no hay interiores ocultos mas esto no implica que no haya subjetividad. El terreno absoluto y totalmente subjetivo si bien es el fundamento de todo el conocimiento filosófico (y por ello es de suma importancia) no debe quedar circunscrito a la soledad ni al solipsismo y si lo está entonces no es un tema filosófico, de ahí que Hegel precisa de la manifestación y ante problemas religiosos como el de Abraham sólo puede callar. Respecto al tema de la fe, Hegel no discurre pues para él estos temas no conciernen a la filosofía y por ello Iohannes admite que Hegel es congruente y por ello *puede tener razón*. En este punto incluso coinciden pues para Iohannes de Silentio la fe no puede ser ética y para Hegel la ética no puede ser fe.

El intento de incorporar la filosofía especulativa en la práctica moral no es una tesis de Hegel sino del hegelianismo danés: el auténtico adversario de Kierkegaard.

Una segunda alternativa a la interpretación de Stewart respecto al uso de la figura de Hegel por parte de Kierkegaard como estrategia de ataque retórico sería una inmediata y burda, a saber, que Kierkegaard interpretó erróneamente a Hegel. Según esta lectura Kierkegaard habría pensado que Hegel defendió una filosofía especulativa que transgredía sus límites racionales para invadir el ámbito de la existencia personal y la interioridad. Esta lectura implicaría que Kierkegaard desconocía las tesis de la figura filosófica más influyente de su tiempo, y de quien él mismo se consideró admirador en su juventud. Implicaría también ignorar la documentación de los diarios y de sus propia biografía donde Kierkegaard se

---

<sup>49</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, pp. 327-329.

<sup>50</sup> KIERKEGAARD S., *Temor y temblor*, tr. Vicente Simón Mechán, Madrid: Alianza, 2002, p. 144-145.

acredita el extenso conocimiento que tenía de Hegel.<sup>51</sup> Muy por el contrario, Kierkegaard era un conocedor de la filosofía hegeliana e incluso, manejó textos especializados como *La ciencia de la lógica*. Por esta razón, la tesis de que Kierkegaard desconocía o malinterpretó a Hegel resulta difícil de creer. En cambio, vemos que los supuestos ataques tratan temáticas de hegelianos daneses, y que el nombre de Hegel solamente sirvió como señuelo para esconder su verdadero blanco de ataque.

El uso del nombre de Hegel al comienzo de los tres *Problemata* es una indicación de la necesidad de Kierkegaard de distanciarse de los hegelianos daneses, Heiberg y Martensen. Al utilizar el nombre de Hegel, podía invocar, inmediatamente, a la mente de su lector a los defensores de la filosofía de Hegel en Dinamarca con la que tuvo un verdadero desacuerdo. Esto funciona en conjunto con los otros pasajes polémicos en el trabajo, sobre todo el prefacio, en el que estas figuras aparecen de manera más reconocibles. Así, el uso del nombre de Hegel aquí añade una nueva dimensión a la polémica contra Martensen y ahora Heiberg, pero tiene poco que ver con el pensamiento propio de Hegel.<sup>52</sup>

En contraste con la falta de textos y temática hegelianas, encontramos en este periodo todas las temáticas manejadas por Heiberg y Martensen aunque escondidas bajo el nombre de Hegel. El periodo, además, coincide con el distanciamiento que Kierkegaard tuvo con sus antiguos maestros, particularmente Heiberg. En los textos que hemos referido aparecen disputas que concierne directamente a las posiciones de Heiberg y no las de Hegel.

#### *2. 4. El concepto de la angustia*

El contexto de *El concepto de la angustia* queda enmarcado en la polémica de Adler y su obra *Lecturas populares sobre la lógica objetiva de Hegel*.<sup>53</sup> Gran parte de la temática de la obra tienen que ver con Adler, y los mismos temas reaparecen en la obra póstuma dedicado al mismo autor: *El libro de Adler*. Una de las pistas que Stewart sigue para afirmar lo anterior, además del hecho de que el libro es citado en un borrador de *El concepto de la angustia*,<sup>54</sup> es que cuando Vigilius menciona a la

---

<sup>51</sup> Resulta paradójico que en *Temor y temblor* Kierkegaard no se detuviera a citar directamente a Hegel y a discutir directamente contra él. Si Hegel hubiera sido el blanco de ataque uno supondría un tratamiento más detallado y fino de sus tesis.

<sup>52</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 607.

<sup>53</sup> Cfr. ADLER A. P., *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*, Copenhagen 1842. En STEWART, *Kierkegaards Relation...*, p. 380.

<sup>54</sup> Cfr. KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, CA, Supplement, p. 181; Pap. V B 49.5.

Lógica, se refiere a que esta termina con el concepto de ‘realidad efectiva’ en danés: *Virkelighed*, equivalente al término alemán *Wirklichkeit*.

Cuando, así las cosas, la última parte de la *Lógica* lleva por título: la *realidad*, se obtiene con ello la ganancia de dar la sensación de que ya en la misma *Lógica* se ha alcanzado lo más alto de todo lo que hay, o, si se prefiere, lo más bajo. Sin embargo, la pérdida que ello representa es clamorosa, ya que de este modo ni la lógica ni la realidad quedan servidas. No la realidad, pues la lógica no deja paso a la contingencia que es esencial a todo lo real. Pero tampoco queda servida la misma lógica, pues cuando ésta acaba de pensar la realidad, ha introducido en su mismo cuerpo algo que no puede asimilar, anticipando una cosa que según su misión solamente ha de preparar. El castigo es manifiesto, y consiste en que con ello se ha dificultado y hecho imposible, quizá por largo tiempo, cualquier reflexión en torno a lo que la realidad sea; ya que en este caso la palabra necesita, por así decirlo, disponer de un cierto tiempo para encontrarse a sí misma y olvidar esa gran equivocación.<sup>55</sup>

La *Lógica* de Hegel termina con la doctrina del concepto [*Das Begriff*] y en su última determinación con la idea absoluta [*die absolute Idee*]. La realidad efectiva es parte de la segunda parte: la doctrina de la esencia y no constituye el final del sistema de la lógica. En contraste, la obra de Adler trata<sup>56</sup> las dos primeras partes de la *Ciencia de la Lógica*, por lo que es natural que termine con la realidad efectiva: la última parte de la segunda sección. La omisión de la última parte de *La ciencia de la Lógica* es sin duda una ruptura de Adler con Hegel, para quién el concepto y la idea resultan los verdaderos y últimos fundamentos del conocimiento en la medida de que están anclados en la actividad subjetiva de la razón. Esta omisión volvería a la *Lógica* de Adler una pretensión objetivista, tal y como se le leyó cotidianamente durante el siglo veinte.

Una dificultad a considerar para la correcta interpretación de los pasajes del *Concepto de la angustia* es que la terminología utilizada es propia de la filosofía de Hegel: por ejemplo términos como “Lógica”, “mediación” y “reconciliación”. En segundo lugar Vigilius no menciona nunca el nombre de Adler. Esto ha provocado no sólo que se confunda el blanco de ataque de Kierkegaard sino que también, visto a partir de esta obra, se desdibuja la propia doctrina de Hegel. Algún lector que no conozca a detalle y profundidad la filosofía de Hegel daría por hecho, ante estos sutiles guiños, que el depositario de todas las críticas es Hegel como lo fue el caso de

---

<sup>55</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007, pp. 36-37.

<sup>56</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 384.

Thulstrup. Sin un conocimiento adecuado de la filosofía de Hegel sería fácil asumir que Vigilius es antagónico al filósofo suabo. Si por el contrario atendemos las fuentes directas nos percatamos de que Hegel nunca defendió las posturas atacadas en *El concepto de la angustia*. Si además consultamos las crónicas de la época de Kierkegaard y la correspondiente documentación historiográfica incluyendo los *Papirer* es posible advertir que el antagonista es Adler. En los *Papirer*, por ejemplo, es posible advertir bocetos preliminares del *Concepto de la angustia* y otras obras donde incluso aparecen los nombres de los verdaderos antagonistas. Si atendemos a estas fuentes: las obras de Adler, las obras de Hegel y la documentación bibliográfica de la época es posible interpretar la intención detrás del *Concepto de la angustia*, es decir: cuando Vigilius se refiere a la lógica, se limita a las temáticas y problemas de la lógica de Adler no a la de Hegel.<sup>57</sup> Ahora bien, existen pasajes en el *Concepto de la angustia* donde Vigilius no sólo hablar de la lógica sino que incluso Hegel es mencionado de manera explícita. Estos pasajes deben ser examinados de cerca.

Hegel y su escuela han llenado de asombro al mundo entero con la idea genial de que la filosofía debe comenzar sin ningún supuesto o lo que es lo mismo, que a la filosofía no debe preceder nada fuera de esa total ausencia de supuestos, todos ellos siguen usando impertérritos la transición, la negación la mediación -es decir los principios del movimiento en el pensamiento hegeliano- sin molestarse lo más mínimo en señalarles a su vez un lugar correspondiente dentro del desarrollo sistemático".<sup>58</sup>

A primera instancia pareciera que Vigilius realiza una crítica al principio sin presupuestos del sistema hegeliano en *La ciencia de la lógica*. Sin embargo esta crítica en contra del sistema de Hegel es, paradójicamente, de Adler<sup>59</sup> y que a su vez es heredera de Schelling.<sup>60</sup> El argumento contra Hegel es que la filosofía sin presupuestos tiene que suponer, al menos, el concepto de transición. "La negación, la transición y la mediación son tres agentes —*agentia*— camuflados sospechosos y

---

<sup>57</sup> Esto ha sido tratado exhaustivamente en el capítulo IX: "The Dispute with Adler in the Concept of Anxiety" en STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 378-418. Aún si no se concediera la tesis historiográfica de Stewart se tendría que mostrar porqué Kierkegaard falla en sus caracterizaciones de la *Ciencia de la Lógica*. La única explicación tendría que ser un franco desconocimiento de la obra de Hegel, y una extraña coincidencia con los términos propuestos por Adler.

<sup>58</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007, pp. 151-152.

<sup>59</sup> Cfr. ADLER A. P., *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*, Copenhagen 1842, § 7, p. 17 en Stewart, *Kierkegaards Relation...*, p. 406.

<sup>60</sup> SCHELLING F. W. J., *Ausgewählte Schriften*, vols. 1-6, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, vol. 4, pp. 617-640 en STEWART, *Kierkegaards Relation...*, p. 406.

secretos que vienen a poner en marcha todos los movimientos. Con todo, Hegel no consentiría jamás que se designase a estos tres agentes con el nombre de cabezas inquietas, al revés, ellos cuentan con el permiso soberano del colosal suabo para intervenir tan desembarazadamente que incluso en la *Lógica* se encuentran expresiones y giros tomados de la temporalidad de la transición, por ejemplo: *luego; cuando; como existente esto es; en cuanto devienen tal cosa*, y así sucesivamente”.<sup>61</sup>

El sistema de la lógica hegeliana comienza sin supuestos de contenido: esto es supuestos cuantitativos. Sin embargo a través de cada determinación se va haciendo explícito el verdadero fundamento que es la subjetividad y la conciencia humana:<sup>62</sup> “la idea pura, donde la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta liberación, por la cual no hay ya más ninguna determinación inmediata, que no sea al mismo tiempo una determinación puesta y el concepto. En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso; el ser simple, hacia el cual se determina la idea, queda totalmente transparente para ésta, y es el concepto que en su determinación permanece en sí”.<sup>63</sup> Existe entonces un sustrato cualitativo que no es un supuesto gnoseológico sino una actividad mental y por ello Hegel puede decir sin preocupaciones que su sistema no presupone supuestos si se entiende supuesto como contenido.

En esto radica la confusión de Adler y de Schelling que exigen que se considere a la *transición* y otras categorías como un contenido conceptual siendo que Hegel lo entiende como una actividad mental y subjetiva: la libertad. La exigencia de Adler implicaría considerar lo subjetivo como objetivo algo que Hegel no defiende filosóficamente y que Kierkegaard reconoce como peligroso para el individuo. Si bien tienen intenciones distintas: Hegel busca mostrar un comienzo sin presupuestos y Kierkegaard la independencia radical de lo subjetivo frente a lo objetivo, ambos autores están defendiendo el mismo punto.

Vigilius, al defender la idea del salto cualitativo, postula lo mismo que Hegel: lo cuantitativo por sí sólo es estéril e imposible. La único verdaderamente independiente es lo cualitativo que se produce a sí mismo y que es el fundamento y el sustrato necesario de lo cuantitativo.

Para Vigilius las nociones cualitativas, de un aparente carácter ontológico o epistemológico, son en realidad nociones existenciales algo que el propio Hegel

---

<sup>61</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007, p. 152.

<sup>62</sup> Cfr. HEGEL G.W.F., *La ciencia de la lógica*, “La idea del bien”. tr. Mondolfo, Buenos Aires: Sola, 1956, vol. 2, p. 718; *Wissenschaft der Logik II*, Werke, B. 6, Frankfurt; Suhrkamp, 1990, ss. 541-542.

<sup>63</sup> HEGEL G.W.F., *La ciencia de la lógica*, “La idea del bien”. tr. Mondolfo, Buenos Aires: Sola, 1956, vol. 2, pp. 740-741; *Wissenschaft der Logik II*, Werke, B. 6, Frankfurt; Suhrkamp, 1990, s. 573.

coincidiría aunque en otros términos: son parte del reino de la subjetividad infinita. Hegel incluso hace notar que la *menesterosidad* o *necesidad subjetiva* [*Bedürfnis*] es un fundamento implícito del sistema.<sup>64</sup>

Así pues, mientras Adler critica a la filosofía hegeliana por contener un fundamento cualitativo, Vigilius la reconoce y la admira: “la introducción del movimiento en la Lógica es el mérito de Hegel, y en comparación con este mérito casi no merece la pena mencionar ese otro inolvidable mérito decir —que desde luego tuvo pero que él mismo empezó por menospreciar para lanzarse por los derroteros de lo incierto— a saber, el mérito de haber legitimado de muchas maneras las determinaciones categoriales y su ordenación”.<sup>65</sup>

La defensa del salto cualitativo resulta siendo un punto de contacto entre Hegel y Kierkegaard (en contra de Adler) así tuvieran en mente propósitos distintos. Vigilius incluso se ve obligado a reconocer que el origen de este concepto cualitativo corresponde a Hegel.<sup>66</sup> Por eso, en este punto en particular y en contra de Adler, Hegel resulta ser un importante aliado más que un enemigo e incluso, habría que decir, que sin esta contribución hegeliana Vigilius no habría podido plantear el salto cualitativo en el *Concepto de la angustia*.

Esto no debe tentarnos a pensar que Vigilius o Kierkegaard son hegelianos o que piensan lo mismo que Hegel. Hay que decirlo nuevamente: sus propósitos son muy distintos y difieren, principalmente, en la aplicación del concepto de salto cualitativo. Sin embargo es notable señalar que, primero, la inspiración del término proviene de Hegel y, segundo, que Hegel no estorba a los propósitos de Vigilius sino que muy por el contrario resulta una útil ayuda en contra de la lógica objetivista de Adler. Lejos de ser reprobable el sistema de Hegel y sus contribuciones son reconocidas como valiosas por Vigilius como se apreció en las citas anteriores. Este reconocimiento resulta favorable para su crítica contra Adler y Vigilius no tiene reparo en utilizar el término transición de la manera en que el propio Hegel la pensó: como un fundamento del sistema pero que proviene de la esfera de la

---

<sup>64</sup> Hegel G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*, Zeno.org. Der Text folgt der 3. vermehrten Auflage: Heidelberg (Oßwald) 1830.] §7, §17.

<sup>65</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007, p. 42n.

<sup>66</sup> “Hegel estableció el salto, pero en la lógica. Rosenkrantz —en su *Psicología*— admira a Hegel por tal motivo. Es su última obra —que versa sobre Schelling— el propio Rosenkrantz censura a éste y vuelve a hacer el elogio de Hegel. Sin embargo, la desgracia de Hegel está precisamente en que al mismo tiempo quiera y no quiera hacer valer la nueva cualidad, puesto que pretende hacerlo en la Lógica. Pero ésta no tiene más remedio que adquirir una conciencia distinta de sí misma y de su significado en cuanto se reconozca ese principio”. En Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007, p. 70n.

subjetividad: “pero que sea de esto lo que quiera. ¡Que la Lógica se las entienda como pueda para salir de los apuros en que se ha metido! La palabra *transición* es y siempre lo será dentro de la lógica una pura ingeniosidad. Su propio lugar está en la esfera de la libertad histórica ya que la transición es una *situación* y además es real”.<sup>67</sup>

Otro tema del *Concepto de la angustia* donde Vigilius parece mantener una polémica con Hegel es el de la inocencia.<sup>68</sup> Vigilius nos reporta que Hegel relaciona dicho concepto con la inmediatez y con ello ubica a la inocencia en un ámbito lógico que no le compete:

Hegel, consecuente hasta más no poder, ha volatilizado tantísimo todos los conceptos dogmáticos, que al final estos sólo cuentan con existencia reducida de meras expresiones lógicamente ingeniosas. No se necesitaba que Hegel hubiese venido para decirnos que lo inmediato debe ser abolido, ni tampoco representó mérito inmortal para aquél el haberlo dicho, ya que ni siquiera en el sentido del pensamiento lógico es ello exacto, puesto que lo inmediato, una vez que nunca ha existido, no tiene por qué ser abolido. El concepto de inmediatez pertenece propiamente a la Lógica; por el contrario, el concepto de la inocencia pertenece la Ética. Y, claro está, todo concepto debe ser tratado en conexión con la ciencia a la que pertenece, ya sea que pertenezca a ella; de tal manera que allí se lo desarrolle del todo, ya sea que se haga esto presuponiéndolo.<sup>69</sup>

Para comprender la intención de Vigilius en este pasaje tenemos que hacer un breve recuento. En la *Lógica* de Hegel no sólo la inocencia sino todo los conceptos son superados. Esto no significa que existan conceptos superiores a otros sino que cada concepto da lugar a su contrario y a través de esta deducción dialéctica se da también su comprensión. La existencia humana es de una naturaleza muy distinta: en ese ámbito no hay superación [*Aufhebung*] sino que los términos se mantienen perpetuamente abiertos siempre y cuando el individuo siga respirando. “La inocencia es una cualidad, es un estado que de suyo muy bien puede existir. Por eso no tiene ningún sentido la prisa lógica por abolirla. Lo que debiera hacer la Lógica era guardarse la prisa para sí misma e incluso procurar aumentarla, ya que por mucho que corra en su propio terreno siempre llegará demasiado tarde”.<sup>70</sup> Pensar que Hegel pretendía superar, la existencia y sus categorías, es tanto una ingenuidad como un desconocimiento de su obra pues él mismo se cuidó de advertir que la

---

<sup>67</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007, p. 152.

<sup>68</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007, pp. 76-80.

<sup>69</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007, p. 77.

<sup>70</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007, p. 80.

filosofía no es edificante, “*Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen.*”<sup>71</sup> En cambio es Adler y los hegelianos daneses quienes pretenden inferir la existencia a partir de la especulación. Si bien Hegel tiene una evaluación de el concepto de inocencia importante para una teodicea filosófica, Vigilius no alude a ella sino que habla de Hegel como excusa para introducir el problema. “La interpretación de la inocencia de Vigilius Haufniensis difiere de la Hegel en su énfasis. Hegel la ve como el comienzo del movimiento de lo inmediato a lo mediato y de la inmediatez mediata. En contraste, Vigilius caracteriza la inocencia fundamentalmente como ignorancia. [...] para él, el movimiento es de la inocencia a la culpa. Su postura es que hay una diferencia cualitativa entre estos dos estados. Esta diferencia se atenúa cuando la inocencia es concebida como inmediatez y la culpa como mediación”.<sup>72</sup> Este pasaje se refiere a algo que ya tratamos. El énfasis entre la trascendencia y la inmanencia en cada uno de los autores. Lo que pretende Hegel es la deducción lógica de las categorías, y en ese sentido mediación-inmediatez son recursos lógicos de los cuales se sirve para deducir los distintos contenidos. Por el contrario Kierkegaard pretende comprender los conceptos no *sub specie aeternitate* sino *in situ*. Es decir, la inocencia en tanto situación existencial.

El problema, una vez más, no es la comprensión objetiva de los términos sino que esta interpretación sea la única posible. Hegel insistió, como ya tratamos, en que la filosofía no ha de encargarse de lo edificante sino de la comprensión conceptual. Kierkegaard en cambio considera su labor justo como edificación. En ese sentido la comprensión de la inocencia, y otras categorías del estilo, no deben de centrarse en lo especulativo sino en lo vivencial. “A final de cuentas, discernir el verdadero blanco de ataque no es importante en este caso pues la crítica es tan general que podría ser concebida contra Hegel si se quisiera”.<sup>73</sup> Sin embargo el espíritu del pasaje así como de todo el *Concepto de la angustia* está encaminado a denunciar la reducción de la dogmática cristiana dentro de lo especulativo, una postura que Hegel no defendió y por ello no resulta concluyente que Hegel sea el blanco de ataque de este pasaje: “es todavía un asunto de discusión si Kierkegaard tenía o no en mente la doctrina de la caída de Hegel o si está pensando en teólogos influenciados por Hegel como Marheineke que querían aplicar los conceptos como inmediatez y mediación a la dogmática cristiana”.<sup>74</sup> Tan sólo por los propósitos expresos de Hegel versus el hegelianismo danés nos hacen pensar que las críticas de

---

<sup>71</sup> HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, s. 17.

<sup>72</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 417.

<sup>73</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 417.

<sup>74</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 417.

Vigilius deberían ir encaminadas contra sus contemporáneos.

## 2.5. El periodo polémico de 1843 a 1846

Si bien Kierkegaard utiliza el nombre de Hegel, durante el breve periodo de su vida que va desde *La repetición* hasta el *Postscriptum* [1843-1846] para establecer una crítica en contra de los intentos de utilizar la especulación para inferir las categorías existenciales, no es Hegel el depositario de dichas críticas. Por un lado Hegel nunca defendió esta postura por otro, fueron los hegelianos daneses, conocidos enemigos suyos, quienes sostuvieran esta postura. Este es un breve resumen de algunos de estos pasajes, la mayoría de los cuales hemos discutido aquí:

La respuesta inmediata a la crítica de Heiberg de *O esto o lo otro* fue el polémico artículo *Una palabra de agradecimiento al Profesor Heiberg*. [COR, pp. 17-21; SV1, vol. 13, pp. 411-415; *Fædrelandet*, no. 1168, March 5, 1843.] Más aún, Kierkegaard había planeado un par de respuestas diferentes a *El Año Astronómico* de Heiberg, en donde *La repetición* es discutida brevemente. ["Open Letter to Professor Heiberg, Knight of Dannebrog from Constantin Constantius," R, Supplement, pp. 283-298; Pap. IV B 110-111, pp. 258-274. "A Little Contribution by Constantin Constantius, Author of Repetition," R, Supplement, pp. 299-319; Pap. IV B 112-117, pp. 275-300.] En el prefacio de *Temor y temblor* se hace alusión a las promesas de Heiberg de completar el sistema de la lógica. [FT, p. 7; SKS, vol. 4, p. 103.] Además, el *Problemata II* ataca de manera frontal a uno de caballitos de batalla de Heiberg: la dialéctica entre lo interno y lo externo. En *El concepto de la angustia*, Vigilius Haufniensis critica la discusión de Heiberg sobre *La repetición*. [CA, pp. 17-19fn.; SKS, vol. 4, pp. 324-327fn.] En un boceto de la obra es nombrado Heiberg directamente y es criticado una vez más por sus promesas incumplidas de entregar, entre otras cosas, un sistema de la lógica. [CA, Supplement, p. 180; Pap. V B 49.5.] *Prefacios* es, por supuesto, su gran polémica contra Heiberg. Ahí responde a las consideraciones despectivas *O esto o lo otro* y *La repetición* y critica a Heiberg en varios puntos de su programa literario, incluyendo su hegelianismo. En el *Postscriptum*, Heiberg es satirizado bajo el nombre de 'Dr. Hjortespring' por su fanatismo al representar su conversión al hegelianismo. [CUP1, p. 184; SKS, vol. 7, p. 169f.] Finalmente, el 'sistema de la lógica de Heiberg' es criticado en la sección "Un Sistema de lógica puede ser dado."<sup>75</sup>

La razón por la cuál Kierkegaard utilizó la figura de Hegel fue para esconder a sus verdaderos adversarios y criticar al argumento más no al personaje de manera pública. Después de este periodo Kierkegaard pierde el pudor y realiza sus críticas

---

<sup>75</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 610-611.

de forma directa por lo que, consecuentemente, el uso de la figura de Hegel también desaparece. A diferencia de sus adversarios, a los cuales se refiere con mucho encono en sus *Papirer*, Hegel no recibe ese tratamiento ni siquiera en el contexto íntimo y personal de los *Papires*. Alguien podría argumentar que Kierkegaard no conocía lo suficiente a Hegel como para diferenciar su doctrina de la de sus discípulos daneses. El hecho de que un magister en filosofía no conociera al pensador más influyente de su tiempo resulta ya de por sí sospechoso y esta posición queda muy mal parada si atendemos a que en los *Papirer* Kierkegaard hace múltiples referencias a la obra de Hegel incluyendo obras de un alto nivel técnico como *La ciencia de la lógica*. Kierkegaard conocía a fondo este tratado e incluso la calificó como una ‘obra inmortal’.<sup>76</sup> De particular interés en esta obra, para Kierkegaard, fue la relación entre lo cuantitativo y lo cualitativo. Para él lo cualitativo significaba la actividad de la autoconciencia y lo cuantitativo su contenido. Esta distinción resultó ser un importante aporte de Hegel para la obra de Kierkegaard. “Todo gira en torno a la distinción absoluta entre la dialéctica cuantitativa y cualitativa dialéctica. Toda la lógica dialéctica es cuantitativa o dialéctica modal, pues lo es y el todo es uno y lo mismo. La dialéctica cualitativa pertenece a la existencia [*Tilværelsen*]”.<sup>77</sup> Debido a que la dialéctica cualitativa existe en la esfera de la existencia, la resolución personal tiene que estar también situada en esta esfera. De ahí que todo comienzo —particularmente el comienzo lógico de la ciencia de Hegel— debe comenzar por esta resolución personal. Esto es algo que Hegel examina en la introducción de la *Enciclopedia*<sup>78</sup> con el término *Bedfurnis*.<sup>79</sup>

Un comienzo es siempre una resolución, pero una resolución es realmente eterna (pues de lo contrario, es sólo una tontería y algo que bajo ulterior escrutinio aparecerá como el escepticismo). Por ejemplo, me decido a estudiar lógica. Pongo toda mi vida en ello. De lo contrario, no sirve, y estoy estudiando sólo para el siguiente examen. Al mismo tiempo, la duda que surge es si esto puede ser la definición de la vida y si es justificable utilizar toda la vida de uno para esto. Si yo no tengo esta reflexión o algo similar, entonces no comienzo por virtud de una resolución, sino en virtud de una capacidad o talento (o la locura de una moda, etc, con el fin de pertenecer) y por lo tanto hacer un comienzo de forma espontánea, lo cual no explica nada.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> KIERKEGAARD S., *De los papeles de alguien que todavía vive*, SKS, 18n.

<sup>77</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, VII1 A 84, n. d., 1846.

<sup>78</sup> HEGEL G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*, Zeno.org. Der Text folgt der 3. vermehrten Auflage: Heidelberg (Oßwald) 1830.] §7, §17.

<sup>79</sup> Cfr. *Infra*. Cap. IV.

<sup>80</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, p. 1,404, V A 72.

Si bien la lógica de Hegel no requiere de ningún presupuesto como contenido si precisa, como todo conocimiento, de la actividad una conciencia subjetiva. Esta condición, al no ser un contenido de ninguna suerte, no viola la prerrogativa de Hegel de un ciencia lógica sin presupuestos. Si bien esta *Bedfurnis* es reconocida como una condición necesaria ya en la obra de Hegel, Kierkegaard hace hincapié en el carácter individual de la resolución. Esto no contradice lo señalado por Hegel.

La existencia corresponde a la persona; como Aristóteles ya ha enseñado, el individuo se encuentra fuera de, y no se absorbe, en el concepto. Para un animal en particular, una planta en particular, un ser humano en particular, la existencia (ser o no ser) es muy importante, un determinado ser humano no es ciertamente el concepto-existencia. La misma forma en que la filosofía moderna habla de la existencia muestra que no cree en la inmortalidad del individuo, no cree en absoluto, sino que comprende sólo la eternidad de <conceptos>“.81

La diferencia radica en la diversidad de objetivos, Hegel pretende deducir los conceptos utilizados por la filosofía mientras que Kierkegaard busca la comprensión del individuo. La coincidencia es conceptual, la divergencia es metodológica. La crítica de Kierkegaard a Hegel, y en ese sentido a toda filosofía anterior, es que la filosofía se queda en el umbral sin acceder al tratamiento de lo esencial: la existencia humana. Esto no tiene porqué implicar una divergencia en cuanto contenidos. Kierkegaard reconoció a Hegel como el autor que dispuso todo para que el pensamiento pudiera llegar al salto cualitativo: el gran mérito de Hegel para Vigilius Haufniensis.

Gracias a la extenuante investigación filosófica e historiográfica de Jon Stewart hemos podido desenmarañar los supuestos malentendidos entre Kierkegaard y Hegel. Sin embargo, el propio Stewart evade un adjetivo que Kierkegaard le atribuye a Hegel sin ningún equívoco: Hegel es «cómico»: “si Hegel hubiera escrito toda su lógica y en el prólogo que todo sólo era un experimento mental, en la que en muchos puntos se mantuvo alejado de algunas cosas, sin duda, habría sido el pensador más grande que jamás haya vivido. Así como es él es cómico”.82

La ambigüedad de esta cita nos hace preguntarnos si Kierkegaard está siendo irónico o no. ¿Qué sucede entonces con esa apreciación de que Hegel fue ‘el pensador más grande que jamás haya vivido’ como se refirió de en *De los papeles de alguien que todavía vive?*

Una pasaje que nos deja igualmente perplejos es el siguiente, donde por un

---

<sup>81</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, p. 1.460, X2 A 328 n.d., 1849-1850.

<sup>82</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, p. 2. 217, V A 73 n.d. de 1844.

lado es difícil sostener la sospecha de Kierkegaard como el gran adversario de Hegel (por el modo en el que se refiere a él) pero por el otro pareciera estarse burlando descaradamente, al calificarlo nuevamente como *cómico*:

Siento a veces un respeto enigmático por Hegel, he aprendido mucho de él, y sé muy bien que todavía puedo aprender mucho más cuando regrese a él... con la confianza de que se podría encontrar ahí un camino abierto para el pensamiento, he recurrido a los libros filosóficos y entre ellos a los de Hegel. Pero justo ahí me deja estancado. Su conocimiento filosófico, su aprendizaje increíble, su visión de genio, y todo lo bueno que se puede decir de un filósofo yo estoy dispuesto a reconocer como cualquier discípulo. Pero no, no reconocer —esta es una expresión muy distinguida— dispuesto a admirar, aprender de él. No obstante, no es menos cierto que alguien que está realmente probado en la vida, que en su necesidad recurre al pensamiento, encontrará a Hegel cómico a pesar de toda su grandeza.<sup>83</sup>

Ni siquiera Jon Stewart, quizá el especialista contemporáneo más conocedor de la relación Hegel-Kierkegaard, puede dar una respuesta satisfactoria sobre el sentido de estos pasajes donde Kierkegaard se refiere a Hegel como cómico:

Para estar seguros, este pasaje no es un elogio sin reservas a Hegel, pero sí indica una profunda ambivalencia en la evaluación de él por parte de Kierkegaard. Por su propia admisión Kierkegaard siente un respeto extraño hacia Hegel, aun si él lo llama, en algún sentido 'cómico'. Aquí se encuentra un tono decididamente diferente de los pasajes polémicos que Thulstrup acostumbra citar. En esta entrada las alabanzas puras al conocimiento y la visión filosófica de Hegel difícilmente suenan a las palabras de alguien que Hegel rechaza por completo. Este pasaje está notoriamente ausente de la visión de Thulstrup.<sup>84</sup>

Lo que hubiera sido uno de los pasajes que habrían echado por tierra la polémica del supuesto antagonismo de una vez por todas se convierte, por esa molesta valoración

---

<sup>83</sup> "I feel what for me at times is an enigmatic respect for Hegel; I have learned much from him, and I know very well that I can still learn much more from him when I return to him again... in confidence that an open road for thought might be found there, I have resorted to philosophical books and among them Hegel's. But right here he leaves me in the lurch. His philosophical knowledge, his amazing learning, the insight of his genius, and everything else good that can be said of a philosopher I am willing to acknowledge as any disciple. Yet, no, not acknowledge – that is too distinguished an expression – willing to admire, learn from him. But, nevertheless, it is no less true that someone who is really tested in life, who in his need resorts to thought, will find Hegel comical despite all his greatness". JP, vol. 2, 1608; Pap. VI B 54.12.

<sup>84</sup> To be sure, this passage is not an unqualified encomium to Hegel, but it does indicate a profound ambivalence in Kierkegaard's assessment of him. By his own admission Kierkegaard feels an odd respect for Hegel, even though he calls him in a certain sense "comical". Here one finds a tone decidedly different from the polemical passages that Thulstrup is wont to cite. In this entry Kierkegaard's straightforward praise of Hegel's philosophical knowledge and insight hardly sounds like the words of someone who rejected Hegel entirely. This passage is conspicuously missing from Thulstrup's account. En STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 19.

de lo cómico, en una tímida y ambigua valoración. ¿A qué se refiere Kierkegaard con que Hegel es cómico?, ¿está siendo simplemente irónico? ¿está sugiriendo acaso que toda la grandeza de la obra de Hegel no es más que una broma? Creemos que la clave para la comprensión entre la relación entre Hegel y Kierkegaard se encuentra en este término; en este mismo concepto que el mismo Stewart hace discretamente a un lado. Creemos que un análisis detallado del significado de lo *cómico* en Hegel y Kierkegaard mostrará la verdadera relación entre ambos autores.

### 3. Conclusiones

En nuestra introducción hemos tratado los pasajes polémicos de la relación Hegel-Kierkegaard, salvo las obras de Iohannes Climacus que trataremos más adelante. Las obras de Climacus son consideradas por la tradición como las obras de mayor relevancia filosófica y también donde se encuentra la mayor parte de la supuesta crítica de Kierkegaard hacia Hegel. En nuestra investigación presentaremos a detalle la relación entre estos autores particularmente en esta etapa donde supuestamente Climacus polemiza con la obra de Hegel.

El trabajo se divide en tres partes, cada uno de ellos consta, a su vez, de dos capítulos. La primera parte: *Recepciones de la relación Hegel-Kierkegaard*, versa sobre las últimas interpretaciones de la filosofía de cada autor y los avances investigativos que se han hecho en cada uno de ellos. El primer capítulo se titula *Las lecturas contemporáneas de Hegel: desde la década de los sesenta hasta la fecha* y el segundo: *Las lecturas contemporáneas de Kierkegaard: la recepción académica de Thulstrup a Stewart*. Esta parte de nuestro trabajo tiene una metodología de carácter historiográfico y exegético. La segunda parte *La subjetividad en Hegel* es una breve exposición de la filosofía hegeliana, particularmente de *La ciencia de la lógica* y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* a la luz de los nuevos avances investigativos en el tema. Es importante realizar este estudio debido a que no se encuentran trabajos semejantes en castellano. La tercera y última parte consiste en una aportación original a la relación Hegel-Kierkegaard. En ella trataremos, con extensión, los pasajes polémicos donde Kierkegaard pareciera criticar a Hegel en los textos que no manejamos en esta introducción a decir: *De Omnibus dubitandum est*, *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Todas estas obras del mismo autor: Iohannes Climacus, considerado el pseudónimo

de Kierkegaard más beligerante contra Hegel. En esta sección trataremos las confusiones, similares a las tratadas en esta introducción, sobre quién es el verdadero blanco de ataque de los escritos de Climacus, siguiendo sobre todo a Jon Stewart. Sin embargo, nos distanciaremos de su lectura por el hecho, ya señalado aquí, de no haber explicado el mote de *cómico* que Kierkegaard atribuye a Hegel. Finalmente buscaremos presentar una nueva interpretación original sobre la relación Kierkegaard-Hegel que beneficie la exégesis de ambos autores, para esto serán clave los conceptos de *dialéctica* y *comedia*.

# Primera parte: Recepciones de la relación Hegel-Kierkegaard

## Capítulo I

Las lecturas contemporáneas de Hegel: desde la década de los sesenta hasta la fecha.

## Capítulo II

Las lecturas contemporáneas de Kierkegaard: la recepción académica de Thulstrup a Stewart.

# Capítulo I. Las lecturas contemporáneas de Hegel: desde la década de los sesenta hasta la fecha.

*Philosophers are doomed to find Hegel  
waiting patiently at the end of whatever  
road we travel.*

Richard Rorty<sup>85</sup>

## *1. 1. Antecedentes interpretativos de las lecturas actuales de Hegel*

La interpretación de Hegel es una disputa polémica y uno de los problemas más difíciles vistos en la historia reciente de la filosofía contemporánea. Un sinnúmero de corrientes, pensadores y textos se han dado a la tarea de explicar a uno de los filósofos más complejos de la historia. En este siglo dicha discusión está más presente que nunca y apreciamos un conflicto en el que participa una buena cantidad de investigadores<sup>86</sup> que quizá no se veía desde aquellas discusiones entre hegelianos de izquierda y derecha.

Este renacimiento en la discusión no es el resultado de una mera curiosidad histórica sino que se debe a la necesidad de traer propuestas nuevas a problemas contemporáneos. Las aportaciones de Hegel a la filosofía del siglo veinte no se habían apreciado lo suficiente. Esto debido a una falta de caridad interpretativa para leerlo a través de una examinación crítica y cuidadosa alejada de los acostumbrados prejuicios que han acompañado al autor.<sup>87</sup> Resulta curioso que muchas de las corrientes del siglo pasado que lo criticaron tuvieron una relación directa o indirecta con el pensador de Stuttgart.

La filosofía de Hegel [...] permanece aún por su gran importancia por su amplia influencia histórica en los últimos dos siglos. Todas las escuelas modernas de pensamiento — el existencialismo, el marxismo, el pragmatismo, la filosofía

---

<sup>85</sup> “Los filósofos estamos condenados a encontrar a Hegel en cualquier camino que andemos” en: RORTY R., *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press 1991, p. 96.

<sup>86</sup> Cfr. BEISER F., “Introduction: The Puzzling Hegel Renaissance” en *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, ed. por BEISER F., Col. Cambridge Companions, Nueva York: Cambridge University Press 2008, pp. 1-14.

<sup>87</sup> Cfr. STEWART J., *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: North-Western University Press 1996.

analítica, el neo-kantismo — se han inspirado en ella o la han rechazado. [...] Como una etapa de la conciencia en la *Fenomenología* de Hegel, lograremos entendernos a nosotros mismos sólo cuando conozcamos la historia de nuestro devenir; y una parte esencial de esa historia versa sobre Hegel. No es fácil apropiarse de Hegel; pero eso es lo que debemos hacer para entendernos a nosotros mismos.<sup>88</sup>

Alguien podría tomarse la licencia histórica de interpretar a la filosofía del siglo veinte como una reacción hacia Hegel ya que incluso corrientes que hoy pensamos alejadas de su pensamiento en realidad sostuvieron algún tipo de relación con él. Por ejemplo el origen de la filosofía analítica con Russell y Moore no puede explicarse sin su crítica al idealismo británico que era el pensamiento dominante de entonces en la isla con exponentes como Francis Hebert Bradley y John McTaggart. Sin embargo, si no quisiéramos tener caridad intelectual con dicha propuesta hipotética —y no aceptáramos la idea histórica de la filosofía contemporánea como una reacción a Hegel en lo absoluto—, aún así sería difícil negar la relevancia actual de su pensamiento; ya sea por la continuidad histórica de la filosofía o por el súbito interés que se ha generado en las últimas décadas.

Debido a interpretaciones más cuidadas y ceñidas a las intenciones del autor, se ha mostrado últimamente una filosofía hegeliana capaz de aportar a las problemáticas actuales en diversos campos académicos como lo son la epistemología, la metafísica, la filosofía de la ciencia y la teoría del significado tan solo por mencionar algunos. La comprensión de Hegel y su inclusión en la filosofía actual se ha convertido en una empresa de producción filosófica original, siendo el caso de Robert Brandom<sup>89</sup> uno de los más notables. Es por esta razón que la filosofía de Hegel, cada vez más cercana a la filosofía actual, se convierte a cada momento en necesaria para la comprensión contemporánea de la disciplina. Debido a que muchas de las argumentaciones y problemáticas actuales exigen un conocimiento profundo de Hegel.

---

<sup>88</sup> "Hegel's philosophy ... remains of great significance for its vast historical influence in the past two centuries. All modern schools of thought – existentialism, Marxism, pragmatism, analytic philosophy, neo-Kantianism – have either built on him or reacted against him. [...] Like a stage of consciousness in Hegel's *Phenomenology*, we will understand ourselves only when we know the story of our becoming; and an essential part of that story will be about Hegel. It is not easy to appropriate Hegel; but that we must do to understand ourselves". En BEISER F., 2008, p. 14.

<sup>89</sup> Las aportaciones de Brandom en los campos de la teoría del significado a través de su pragmatismo inferencialista han suscitado una vibrante discusión en los últimos años. Su trabajo se inspira directamente en la lógica hegeliana. Cfr. BRANDOM R., *Making It Explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press 1994; *Articulating Reasons, An Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press 2000; *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press 2002.

La razón por la que Hegel ha alejado a estudiosos actuales y del pasado es la misma: el estudio de su filosofía es complicado. La dificultad conceptual de su propia filosofía es una realidad, y la variedad de interpretaciones que existen en torno a su pensamiento no facilita la tarea. A diferencia de las exégesis de otros pensadores, donde la divergencia entre interpretaciones suele centrarse en detalles muy precisos de su *corpus*, las lecturas de Hegel difieren incluso en los contenidos más básicos de su filosofía. Se podría pensar que en el caso de un autor clásico y tan influyente como Hegel se tendría un consenso generalizado de sus proposiciones más elementales en cursos, manuales y textos introductorios de filosofía, sin embargo este no es el caso. Por ejemplo, es bien sabido y un lugar común mencionar que Hegel defiende que la realidad es la idea absoluta, sin embargo lo que no queda claro y en donde desavienen interpretes, comentarios y escuelas hegelianas es en el sentido de esa proposición; “a través de la historia del hegelianismo, la afirmación ha inspirado una tradición de comentarios, con frecuencia, más opacos que los textos originales, y existe tal controversia respecto a lo que significa dicha afirmación que virtualmente no existe un consenso acerca de cómo se debe defender en contra de objeciones o cómo se podría legitimar filosóficamente”.<sup>90</sup>

La dificultad y las exigencias de la filosofía hegeliana mencionadas obligaron a sus interpretes a especializarse en una sola región del sistema o través desde un solo punto de vista. La escuela francesa se dedicó al estudio de la ética y política hegeliana, mientras que Taylor abordó toda la filosofía de Hegel como una metafísica; como veremos más adelante. Sin embargo si la filosofía hegeliana pretende librar las múltiples objeciones de legitimación que se le han hecho, sus intérpretes deben conocerla y defenderla no a partir de una visión sesgada sino en su totalidad ya que el mismo sistema tiene una pretensión de argumentación filosófica global es decir: implica todos los campos del saber filosófico. Sin una exégesis académica, profunda y sobre todo exhaustiva, el sistema hegeliano se convierte en blanco fácil para cualquier crítica ya que la demostración de las partes del sistema implica la totalidad del mismo como se describe al comienzo de la *Ciencia de la lógica*. La lógica es la ciencia que muestra los contenidos de la ciencia y la filosofía tiene su comienzo en el concepto más inmediato: el ser, pero no puede mostrarse la implicación total del sistema si no es hasta que se llega al final del mismo.

---

<sup>90</sup> PIPPIN R., *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, p. 3.

La lógica, al contrario, no puede presuponer ninguna de estas formas de la reflexión, o reglas y leyes del pensamiento, pues ellas constituyen una parte de su contenido propio y tienen que ser primeramente fundamentadas en la lógica misma. Pero no sólo la exposición del método científico pertenece al contenido de la lógica, sino también el concepto mismo de la ciencia en general, y éste constituye exactamente su resultado último.<sup>91</sup>

Este concepto de la ciencia en general se encuentra al final del sistema y consiste en ser la última mediación o concreción más absoluta del saber.

El comienzo es lógico, en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el puro saber. (*Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll.*) Por eso es mediato, en cuanto el puro saber es la última, absoluta verdad de la conciencia. En la *Introducción* se observó ya que la *Fenomenología del espíritu* es la ciencia de la conciencia, que ella tiene por fin exponer que la conciencia tiene como resultado final el concepto de la ciencia, es decir el puro saber.<sup>92</sup>

La relevancia de la *Ciencia de la lógica* dentro del *corpus* hegeliano—y la realización del sistema como un todo integral— es una idea relativamente nueva en las interpretaciones generales sobre Hegel; como veremos más adelante, pero que resulta absolutamente fundamental para la comprensión del sistema. Esta falla interpretativa de los hegelianos de la primera mitad del siglo veinte resultó en la incapacidad de dar cuenta de cada uno de los aspectos filosóficos del sistema. La falta de consenso entre una multitud de interpretaciones parciales y la dificultad de los mismos textos convirtieron a Hegel en el blanco de ataque favorito de la filosofía contemporánea en áreas tan diversas y disímiles como: la filosofía analítica, el post-estructuralismo, la fenomenología, la escuela de Frankfurt y el racionalismo crítico, tan solo por mencionar los casos más conocidos. Hegel fue un blanco de burlas para autores de estas corrientes debido a las enormes pretensiones de su sistema. Si esto no fuera suficiente la filosofía de Hegel fue acompañada por una serie de errores y malas interpretaciones generados por sus críticos pero la mayoría de las veces por sus defensores. Por ejemplo un conocimiento básico de Hegel exige saber que el esquema tesis-antítesis-síntesis es un recurso kantiano que Hegel no utilizó para su sistema y que sólo mencionó para referirse a Kant. Son también imprecisas, las ideas de que Hegel defendía el estado prusiano como la

---

<sup>91</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, tr. Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar: Buenos Aires 1956, p. 57; *Wissenschaft der Logik I*, Werke, B. 5, Frankfurt; Suhrkamp, 1986, s. 35.

<sup>92</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, p. 89; *Wissenschaft der Logik*, s. 67.

máxima realización política o que expuso su sistema filosófico como un panteísmo.<sup>93</sup> Aquellos que se inician en el estudio de Hegel deben lidiar con ideas erróneas; jamás expresadas por el autor, y con una parte considerable de la comunidad filosófica apoyando estas ideas. Estas nociones son hoy todavía materia de estudio de un buen número de cursos y manuales introductorios, muchos de los cuales se presentan como expresamente hegelianos. El fenómeno se manifiesta de forma particularmente dramática en salones de clase:

El abismo entre la comprensión popular de la filosofía de Hegel, ya de por sí prejuiciada por varios mitos y leyendas, y el conocimiento especializado del filósofo profesional genera una situación difícil en las aulas. Los estudiantes llegan a Hegel, así como algunos filósofos, llenos de ideas falsas y prejuicios. Mientras que el maestro en Hegel, en cambio, tiene una agenda pedagógica que mostrar en conformidad a los objetivos de la clase en cuestión.<sup>94</sup>

Los profesores de Hegel deben explicar a un autor complejo cuyo entendimiento implica un conocimiento vasto no solo de su obra sino también de un buen número de problemas filosóficos, en un contexto que no suele ser amistoso pues aquellos alumnos que han oído hablar de Hegel usualmente viene cargado de los prejuicios y problemas ya mencionados. “Algunos de los problemas de reputación de Hegel surgen de una dificultad pedagógica; es muy poco lo que se puede enseñar de Hegel de forma razonable en un plan de estudios contemporáneo debido a los conocimientos previos necesarios, la amplitud y la dificultad de sus obras principales y la naturaleza de los cursos actuales”.<sup>95</sup>

Encontrar un profesor ideal que conozcan a profundidad a Hegel con las últimas herramientas interpretativas ya es de por sí difícil. En muchas ocasiones el maestro se encuentra tan prejuiciado como sus alumnos; en otras, su lectura de Hegel está desactualizada y consiste en una de las visiones parciales que hemos

---

<sup>93</sup> Para varios recuentos detallados acerca de los mitos hegelianos: STEWART J (ed.), *The Hegel myths and legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, SEEBERGER W., “Vorurteile gegen Hegel,” en *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1961, y FINDLAY J., *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination*, New York: Collier 1962 *opus cit.*: STEWART J., *Idealism and existentialism, Hegel and Nineteenth- and Twentieth-Century European Philosophy*, Continuum International Publishing Group: New York 2010.

<sup>94</sup> “The cleft between the popular understanding of Hegel’s philosophy, prejudiced as it often is by the various myths and legends, and the professional philosopher’s specialized understanding creates a difficult situation in the classroom. Students come to Hegel, as to few other philosophers, full of misconceptions and prejudices. The Hegel instructor, on the other hand, invariably has his or her own pedagogical agenda to execute in accordance with the goals of the class at hand”. STEWART J (ed.), *The Hegel myths and legends...* Evanston: Northwestern University Press 1996, p. 2.

<sup>95</sup> PIPPIN R., *Hegel’s Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, n. 5, p. 261.

mencionado. En tales ocasiones el profesor se limita a explicar detalles particulares del sistema (en algunos cursos se ha vuelto práctica común explicar la filosofía de Hegel a partir de una sola instancia de su sistema: la exposición de la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu* es un caso cotidiano) sin transmitir más que una perspectiva oscura o incluso mística de Hegel, lo que acaba fomentando la imagen desvirtuada, ya generalizada de Hegel, como autor falaz y arrogante o en el mejor de los casos incomprensible. Las dificultades mencionadas: la complejidad de su filosofía, la variedad de interpretaciones y los mitos que le acompañan, han fomentado la perplejidad con la que propios y extraños perciben a Hegel.

Sin embargo, interpretaciones que pretendieran al menos hacerlo razonable, sensato o si se quiere consistente en una comunidad filosófica amplia se han desarrollado paulatinamente en los últimos años. En el presente trabajo mostraremos las lecturas más recientes. Nuestro estudio tiene su comienzo cronológico en los años sesenta. Son de esta época los esfuerzos de Jean Hyppolite o Alexandre Kojève que tuvieron un papel fundamental para la divulgación y revaloración de Hegel y que lo reubicaron en el centro de la discusión filosófica. Su trabajo funcionó como base del estudio de Hegel para generaciones posteriores que, a la larga, adoptarían una actitud crítica con respecto a estas propuestas iniciales. Nuevas interpretaciones insertaron a Hegel en la discusión filosófica contemporánea, particularmente en la filosofía analítica, y serán los de mayor relevancia para el presente trabajo. Su estudio resulta relevante tanto para la revaloración de un filósofo clave como para la comprensión de las últimas propuestas filosóficas. En otras palabras el doble estudio: de Hegel y de sus intérpretes más actuales, es vital para comprender el estado actual de la filosofía. Por ejemplo si nos refiriéramos a la vertiente continental de la filosofía contemporánea observamos que a partir de los sesenta se dio una reexaminación de la filosofía hegeliana, eso sí crítica, como es el caso de Derrida.<sup>96</sup> Posteriormente expositores en el continente se han acercado con mejores ojos como es el caso de Žižek quien, por ejemplo, reinterpretará el psicoanálisis lacaniano a partir de Hegel, así como otros trabajos relevantes como en Alan Badiou o Jean-Luc Nancy.

En la llamada filosofía analítica se gestó un fenómeno similar, a partir del trabajo pionero en el mundo anglosajón de Charles Taylor<sup>97</sup> que fomentó, en gran

---

<sup>96</sup> Una interesante exploración sobre Hegel es realizada en DERRIDA J., Glas, Paris: Galilée 1974.

<sup>97</sup> TAYLOR C., *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press 1975.

medida, el estudio de Hegel como veremos más adelante. A tal grado ha llegado a ser la resonancia que Richard Rorty, refiriéndose a la relevancia de Hegel incluso en el mundo anglosajón, pronuncio: “los filósofos están condenados a encontrar a Hegel pacientemente al final de cualquier camino que anden”.<sup>98</sup>

Wilfried Sellars consideraba que la filosofía analítica de su tiempo se encontraba en una fase humeana<sup>99</sup> y gracias a los esfuerzos de su propio trabajo comenzó a desplazarse hacia un terreno kantiano. Su labor rindió frutos y actualmente el estudio de Kant es más bien un lugar común dentro de la filosofía analítica si pensamos en autores como Christine Korsgaard, Peter Frederick Strawson o Michael Friedman. Sin embargo los límites de esta filosofía han sido nuevamente empujados, esta vez hacia un terreno hegeliano, primero con intérpretes como Robert Pippin quien considera que la filosofía de Hegel es la consecuencia lógica del proyecto trascendental. Un esfuerzo interesante que intenta conducir a la filosofía analítica hacia dicho terreno es el realizado por Robert Brandom.<sup>100</sup> Este trabajo no es un esfuerzo aislado dentro de la filosofía analítica sino que está acompañado por un buen número de pensadores y académicos dedicados a realizar este proyecto.

Éste es el interés de este capítulo, mostrar las líneas de interpretación vigentes en torno a Hegel. Comenzaremos desde el llamado renacimiento hegeliano por dos motivos, primero porque un trabajo con una mayor extensión rebasaría los límites de esta investigación y segundo porque nuestro interés es mostrar estas últimas lecturas que a nuestro juicio no se encuentran trabajadas aún a diferencia del enorme mar de bibliografía existente en torno a las lecturas clásicas de Hegel en el siglo veinte y por la relevancia que supone su estudio respecto a los últimos desarrollos filosóficos de la filosofía contemporánea.

## *1. 2. El renacimiento hegeliano*

---

<sup>98</sup> RORTY R., *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press 1991, p. 96.

<sup>99</sup> BRANDOM R., *Articulating Reasons, An Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press 2000, p. 32.

<sup>100</sup> RORTY R. en su introducción a la reimpresión de SELLARS W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Harvard University Press 1997 cfr. BRANDOM R., 2000, p. 33, n. 11.

Parece sorprendente que en una época marcada por un férreo positivismo y una latente desconfianza hacia la metafísica y todo lo que recuerde a ella se haya llevado a cabo el proyecto de reconsiderar la relevancia de la filosofía de Hegel. Quizá esto se debió a que, precisamente, los proyectos de investigación positivistas y naturalistas se han encontrado con caminos cerrados y se ha tenido que acudir a otras alternativas que resulten más explicativas. Sin embargo, la filosofía tuvo que pasar por un largo proceso histórico antes de lograr esta apertura con nuestro filósofo. La reconsideración hacia la filosofía hegeliana que examinaremos a continuación es un fenómeno que comenzó apenas hace unas décadas y que tuvo que enfrentarse con una franca hostilidad dirigida a Hegel. Por ejemplo a partir del surgimiento de la filosofía analítica, Hegel “se convirtió en el modelo de lo que no debería ser filosofía”<sup>101</sup> y durante la primera mitad del siglo veinte su figura solía ser pormenorizada. Esta actitud de franca antipatía a Hegel cambiaría paulatinamente en el mundo anglosajón, y un amplio abanico de corrientes se desarrollarían a partir de los esfuerzos de la escuela francesa y posteriormente de Charles Taylor como examinaremos más adelante. A continuación una tabla con las interpretaciones hegelianas más representativas a partir de los años sesenta.

| Autores representativos       | Años de publicación de obras significativas | Nombre de la corriente                      |
|-------------------------------|---|---|
| A. Kojève y J. Hyppolite      | 1947 <sup>102</sup> —1968 <sup>103</sup>    | Lectura francesa (marxista-existencialista) |
| Charles Taylor                | 1975 <sup>104</sup>                         | Lectura metafísica                          |
| J. N. Findlay y K. Hartman    | 1958 <sup>105</sup> ,—1989 <sup>106</sup>   | Lectura no-metafísica                       |
| Robert Pippin y Terry Pinkard | 1989 <sup>107</sup> —2000 <sup>108</sup>    | Lectura post-kantiana                       |

<sup>101</sup> BEISER F., 2008, p. 1.

<sup>102</sup> Publicación de *Introducción a la lectura de Hegel de Kojève*, en 1952 Hyppolite publica lógica y existencia

<sup>103</sup> Ambos mueren el mismo año.

<sup>104</sup> Publicación de *Hegel* de Charles Taylor.

<sup>105</sup> FINDLAY, J. N., *Hegel: A Re-examination*, London: Allen & Unwin/New York: Macmillan, 1958.

<sup>106</sup> “Hegel: A Non-Metaphysical View,” en MCINTYRE A. (ed.) *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1972.

<sup>107</sup> Publicación de *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

<sup>108</sup> PINKARD, T., *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

|  |  |                                      |
|--|--|--------------------------------------|
| J. McDowell y R. Brandom                       | 2002 <sup>109</sup> —2009 <sup>110</sup> | Lectura pragmatista o post-analítica |
| F. Beiser, R. Stern, J. Kreines <sup>111</sup> | 2002 <sup>112</sup> —2009 <sup>113</sup> | Lectura neo-metafísica               |
| S. Houlgate, W. Maker                          | 1994 <sup>114</sup> —2005 <sup>115</sup> | Lectura lógica                       |

Esta explosión de lecturas no hubiera sido posible sin el esfuerzo de la escuela francesa. Fue la filosofía marxista de los años sesenta y su necesidad de acudir a la fuente de inspiración del materialismo dialéctico la que revivió el estudio de Hegel. Una serie de importantes trabajos académicos y comentarios surgieron primero en Francia; país que originariamente no tenía acercamiento alguno con la filosofía de Hegel: “Entre las razones sugeridas por Koyré en torno a la falta de interés en Hegel se encuentra la oscuridad de los escritos de Hegel, la fuerza de las tradiciones filosóficas cartesianas y kantianas, el protestantismo de Hegel, pero sobre todo la incredulidad de los franceses hacia «la identidad estricta de la síntesis lógica y el devenir histórico» de Hegel”.<sup>116</sup>

El trauma de la guerra mundial dejó un vacío moral entre el público y la academia francesa y el único sector con una propuesta seria de reconstrucción eran los grupos progresistas de izquierda que, leyendo a Marx, estaban obligados a

<sup>109</sup> BRANDOM, R. B., *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002

<sup>110</sup> BRANDOM, R. B., *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009, MCDOWELL, J., *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

<sup>111</sup> KREINES, J., 2006, “Hegel’s Metaphysics: Changing the Debate,” *Philosophy Compass*, 1.5, 2006, pp. 466–480; “Hegel: Metaphysics without Pre-Critical Monism,” *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 57/58, 2008, pp. 48–70.

<sup>112</sup> BEISER, F. C., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002; *Hegel*, New York and London: Routledge, 2005.

<sup>113</sup> STERN, R., *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, London: Routledge, 1990; *Hegelian Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2009

<sup>114</sup> HOULGATE, S., *The Opening of Hegel’s Logic: From Being to Infinity*. Purdue University Press: West Lafayette, 2005.

<sup>115</sup> MAKER W., *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, State University of New York Press: New York, 1994.

<sup>116</sup> “Among the reasons suggested by Koyré for the lack of interest in Hegel were the obscurity of Hegel’s writing, the strength of Cartesian and Kantian philosophical traditions, Hegel’s Protestantism, but, above all, the incredulity of the French toward Hegel’s «strict identity of logical synthesis and historical becoming”. En KOYRE A., “Rapports sur l’état des études hégéliennes en France”, *Revue d’histoire de la philosophie*, 5:2, abril-junio, 1931, p. 147 en POSTER M., *Existential Marxism in Post war France from Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press 1975, p. 3.

comprender a Hegel.<sup>117</sup> Esta labor recayó principalmente en dos de los más conocidos intérpretes del siglo veinte: Alexandre Kojève y Jean Hyppolite, cuya revaloración estaba centrada en la *Fenomenología del espíritu*. El trabajo de estos comentaristas popularizó la obra de Hegel y la difundió primero en Francia y luego en el resto del mundo:

La tarea de conducir a la *Fenomenología* a una amplia audiencia, mostrar el poder y la agudeza de este libro recayó sobre dos hombres: Alexandre Kojève; un emigrado ruso y Jean Hyppolite. Por sí mismos, estos dos filósofos tradujeron a Hegel, lo enseñaron y publicaron amplios comentarios sobre la *Fenomenología*, Muchos de los importantes desarrollos en el pensamiento francés desde entonces, se derivaron directa o indirectamente de la inquietante y reestructurada conciencia francesa inspirada en el renacimiento hegeliano. El estudio de la *Fenomenología* por Kojève e Hyppolite fue una fuente de renovación para el marxismo, el existencialismo sartreano e incluso quizá para el estructuralismo de los sesenta.<sup>118</sup>

Los esfuerzos de ambos pensadores no solamente difundieron el pensamiento hegeliano sino que también tenían el interés de atender a los problemas contemporáneos expresados por las escuelas de su tiempo particularmente el marxismo. Este objetivo enriqueció su lectura de Hegel pero también presentó una interpretación mediada por sus propios intereses. “Kojève fue acusado de leer a Hegel como existencialista e Hyppolite propuso explícitamente «una conexión cercana entre Hegel y el existencialismo contemporáneo”. Tanto Hyppolite como Kojève trataron las diferentes etapas de la conciencia en la *Fenomenología* como «formas de existir» [...] a la vez, tanto como Kojève como Hyppolite tenían afinidades con el marxismo y descubrieron ideas marxistas en Hegel”.<sup>119</sup>

No es difícil encontrar afinidades y conexiones entre Hegel y el existencialismo o el marxismo considerando que ambas corrientes surgen de forma

---

<sup>117</sup> Cfr. POSTER M., 1975, p. 3.

<sup>118</sup> “The task of bringing the *Phenomenology* to a broad audience, of demonstrating the power and insight of this book, fell to two men: Alexandre Kojève, a Russian emigré, and Jean Hyppolite. By themselves, these two philosophers translated Hegel, lectured on Hegel, and published lengthy commentaries on the *Phenomenology*. [...] Many important developments in French thought since then derived, directly or indirectly, from the unsettling and reshuffling of French consciousness inspired by the Hegel renaissance. The study of the *Phenomenology* by Kojève and Hyppolite was an intellectual source for the renewal of Marxism, for Sartre’s existentialism, and perhaps even for the structuralism of the 1960s”.POSTER M, 1975, p. 4.

<sup>119</sup> “Kojève was accused of existentializing Hegel and Hyppolite explicitly posited “a close connection between Hegel and contemporary existentialism”. Both Hyppolite and Kojève treated the various stages of consciousness in the *Phenomenology* as “forms of existing”. [...]By the same token, Kojève and Hyppolite had affinities with Marxism and discovered Marxist ideas in Hegel”. En POSTER M, 1975, p. 33.

inmediata a partir del idealismo absoluto. Sin embargo una exégesis cuidadosa debe tener la precaución de no interpretar la filosofía de un autor a partir de corrientes posteriores a su tiempo. Influyente, sugerente, interesante y original. El trabajo conjunto de Kojève e Hyppolite hizo un enorme servicio a la divulgación de la filosofía hegeliana, al punto de convertirse en la lectura canónica de su tiempo, aunque plagada de opiniones particulares.

La provocativa, pero a veces totalmente equivocada, interpretación de Kojève fue un material de información para toda la filosofía hegeliana y toda la generación de intelectuales franceses de post-guerra. Figuras claves para la fenomenología francesa, el existencialismo y el marxismo como: Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille y Jacques Lacan estuvieron presentes en las lecciones de Kojève y que luego, a su vez, desarrollaron la interpretación de Hegel que recibieron en varias direcciones de acuerdo a sus propios programas de investigación.<sup>120</sup>

Además de estas complicaciones se añade otra: la lectura de Kojève es selectiva y toma como texto base de todo el pensamiento hegeliano a la *Fenomenología del espíritu*: “el texto central es la *Fenomenología del espíritu* y la posición que se extrae de ahí es alguna forma de antropología filosófica y/o teoría social ya sea para un proto-existencialismo, historicismo, marxismo o heideggerianismo (o en el caso de Kojève todas las anteriores).<sup>121</sup> Pero, por si no fuera suficiente, Kojève es incluso selectivo con el uso mismo de la *Fenomenología*:

[Kojève] al ignorar completamente el capítulo acerca de la ‘conciencia’ e interpretar no solo el capítulo de la ‘auto-conciencia’ sino, de hecho, toda la *Fenomenología* como una superación de las varias relaciones entre amo y esclavo que él observa reflejadas en la lucha de clases. Kojève simplemente ignora secciones que no cumplen con su agenda marxista. Se podría decir sin exageración que, para Kojève, la importancia de toda la *Fenomenología* se limita a los capítulos de la ‘auto-conciencia’ y el ‘espíritu’, mientras que los de la ‘conciencia’, la ‘razón’ y la ‘religión’ son más o menos irrelevantes para lo que él percibe como el objetivo deseado del texto.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> “Kojève’s provocative, yet at times fully misguided, interpretation was the main source of information about Hegel’s philosophy for the entire postwar generation of French intellectuals. The key figures of French phenomenology, existentialism, and Marxism, such as Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, and Jacques Lacan, were all present at Kojève’s lectures and later developed the interpretation of Hegel that they received there in various directions in accordance with their own research programs”. En, STEWART J (ed.), *The Hegel myths and legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, p. 8.

<sup>121</sup> PIPPIN R., *Hegel’s Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, p. 4.

<sup>122</sup> “[Kojève] which almost entirely ignores the “Consciousness” chapter and interprets the goal not only of the “Self-Consciousness” chapter but, indeed, of the entire *Phenomenology* as overcoming the

La lectura de Kojève mostró una imagen politizada y parcial de Hegel, ceñida además a ciertos límites temáticos de la *Fenomenología* siendo, por ejemplo, la dialéctica entre el amo y el esclavo uno de los ejes conductores de su interpretación pero que alcanzó una amplia notoriedad e influencia dentro y fuera de Francia.

Lo que hizo la escuela francesa por el continente y sus regiones de influencia para la divulgación de Hegel, Charles Taylor lo replicó en el mundo anglófono con su obra *Hegel*.<sup>123</sup> Este texto es una labor erudita, amplia y de un enorme alcance filosófico<sup>124</sup> donde se lleva a cabo una lectura que trascienden los límites antropológico-políticos de sus predecesores, “a diferencia de los académicos que le precedieron, Taylor no solamente se limita al pensamiento político y social de Hegel; sino que trata cada aspecto del sistema hegeliano y examina a profundidad el núcleo central de su fundación: su metafísica”<sup>125</sup> El eje conductor de la lectura de Taylor es la autopoición del espíritu y su devenir a través de la naturaleza y la historia, su interpretación es francamente metafísica, especulativa e incluso religiosa y propone una realización que pudiéramos llamar una metafísica monista o monismo espiritual.<sup>126</sup>

Taylor propone que, para Hegel, todo en cuanto existe pertenece a un único desarrollo de una conciencia supra-individual: el espíritu, que al realizarse genera la realidad, o dicho en otras palabras; la realidad es una consecuencia del devenir. La realización del espíritu se genera a partir de su auto-conocimiento hasta que logra alcanzar su máxima expresión en la libertad. “El universo como realización, es puesto por el *Geist*. El *Geist* realiza su propio devenir [...] su posicionamiento del mundo está unido a la necesidad racional, la estructura necesaria de las cosas para que el *Geist* se realice. Pero esto no es un límite para su libertad”.<sup>127</sup> La lectura de Taylor concilia a Dios con este espíritu y con ello revive la controversia en torno al

---

various lordship and bondage relations that he sees mirrored in class structures. Kojève simply ignores sections which fail to accord with his Marxist agenda. One can say without exaggeration that, for Kojève, the importance of the entire *Phenomenology* is limited to the “Self-Consciousness” or “Spirit” chapters, while the “Consciousness,” “Reason” and “Religion” chapters are more or less irrelevant to what he perceives as the desired goal of the text”. En STEWART J., *Idealism and Existentialism*, New York: Continuum International Publishing Group 2010.p. 25.

<sup>123</sup> TAYLOR C., *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

<sup>124</sup> Cfr. BEISER F., 2008, p. 2.

<sup>125</sup> “Unlike earlier scholars, Taylor did not limit himself to Hegel’s social and political thought; he treated every aspect of Hegel’s system and examined in depth its central core and foundation: its metaphysics”. En BEISER F., 2008, p. 2.

<sup>126</sup> Cfr. WARTENBERG T. E., “Hegel’s idealism: the logic of conceptuality” en *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Por BEISER F., Cambridge: Cambridge University Press 1993, p. 117.

<sup>127</sup> TAYLOR C., *Hegel*, 1975, p. 92.

panteísmo de Hegel. Para Taylor “la posición de Hegel se encuentra de alguna manera en una estrecha franja entre el teísmo y alguna forma de naturalismo o panteísmo”.<sup>128</sup> Taylor explica que el espíritu “es superior al mundo [y] se determina por la estructura de sus propias exigencias”.<sup>129</sup> Si bien el espíritu no es el alma del mundo sí es la necesidad racional que lo genera. El conocimiento humano que, avanza paso a paso a través de la historia con el tiempo, se encuentra con que él mismo consiste en su propio autoconocimiento lo que implica que su propia actividad es la máxima expresión de la realidad: “nuestro pensamiento; el de los sujetos finitos, resulta ser el propio cosmos o el sujeto cósmico, Dios y nosotros somos su vehículo”.<sup>130</sup> Para Taylor el desarrollo de este proceso en el que el hombre se encuentra con su propio pensar reconciliándose con el mundo es el contenido de toda la filosofía hegeliana. La lectura de Taylor se difundió ampliamente en el mundo anglosajón contribuyendo a la divulgación y el interés por la filosofía hegeliana que había comenzado la escuela francesa. Así como sucedió con sus pares franceses, Taylor también se convirtió en el estándar de la enseñanza de Hegel acaso porque no se había dado el caso de otras lecturas. Taylor había sido el intento más fructífero de interpretación hegeliana en el mundo anglófono desde la escuela idealista inglesa de principios de siglo veinte.

Algunas posiciones de Taylor parecían demasiado alejadas de las intenciones de Hegel. Por ejemplo, parecía que Taylor proponía un idealismo hegeliano más afín al racionalismo de Spinoza que a Kant. Poco a poco se empezó a generar una alternativa interpretativa que pretendía hacer un estudio más cuidadoso de la obra de Hegel. Esta alternativa apareció en la década de los setenta<sup>131</sup> como respuesta a la obra de Taylor que consideraba que se había tomado demasiadas licencias interpretativas respecto a la obra de Hegel y que había generado una propuesta innecesariamente metafísica. Taylor asume una gran cantidad de compromisos metafísicos en pos de defender la idea del autoposicionamiento del espíritu, el mayor logro de su lectura pero también la tesis más difícil de aceptar: “el problema central de la interpretación de un monismo espiritual del idealismo hegeliano es que asume que las afirmaciones que Hegel hace en el contexto de su filosofía del espíritu son caracterizaciones adecuadas para toda su metafísica [...] el idealismo de la filosofía de Hegel no se puede reducir solamente al espíritu sino que se debe basar

---

<sup>128</sup> TAYLOR C., *Hegel*, 1975, p. 102.

<sup>129</sup> TAYLOR C., *Hegel*, 1975, p. 102.

<sup>130</sup> TAYLOR C., *Hegel*, 1975, p. 117.

<sup>131</sup> BEISER F., 2008, p. 4.

en la afirmación de que cualquier cosa que exista debe exhibir una estructura lógica de la idea”.<sup>132</sup>

### 1. 3. *Las lecturas no-metafísicas de Hegel*

Fueron varias las escuelas y propuestas que se opusieron a la lectura de Taylor a principios de los años ochenta pero todas pueden reunirse bajo el nombre de interpretaciones no-metafísicas de Hegel.<sup>133</sup> Entre los intérpretes que encontramos en esta corriente se encuentran: J. N. Findlay<sup>134</sup> y la escuela de Klaus Hartmann, quienes proponían de un modo u otro leer a la filosofía hegeliana a partir de una estructuración conceptual del mundo. Hartmann explica el concepto de ‘real’ en Hegel como aquello que nuestro entendimiento puede decir del mundo. Esta lectura nos presenta un Hegel de interés para la problemática de nuestro tiempo, y tuvo un importante número de seguidores: Alan White y Terry Pinkard<sup>135</sup>, H. Tristram Engelhardt Jr., Stephen Bungay, Tom Rockmore, Klaus Brinkmann, Reinhold Aschenberg, Thomas J. Bole, George Khushf, Deborah Chaffin y Dick Howard.<sup>136</sup> La motivación detrás de esta propuesta consiste en que la dialéctica de Hegel es una valiosa aportación para la filosofía analítica contemporánea.

Es en este contexto que aparece en 1989 una obra que marca una nueva tendencia: *Hegel’s Idealism*<sup>137</sup> de Robert Pippin. Para él la lectura metafísica de Hegel puede considerarse un anacronismo premoderno<sup>138</sup> que no toma en cuenta el desarrollo del idealismo absoluto en relación al idealismo crítico de Kant siendo que este constituye su punto de partida.

Pippin busca mostrar el nexo entre la filosofía de Kant y Hegel a través del vínculo entre la unidad sintética de la apercepción y el concepto de Hegel, ya que ambas ideas funcionan como la condición necesaria de la auto-conciencia que

---

<sup>132</sup> WARTENBERG T. E., 1993, p. 120.

<sup>133</sup> BEISER F., 2008, p. 4, WARTENBERG T. E., 1993, p. 120.

<sup>134</sup> Cfr. WARTENBERG T. E., 1993, p. 120-122.

<sup>135</sup> WARTENBERG T. E., 1993, p. 129, n. 30.

<sup>136</sup> Una antología con los textos de los discípulos más destacados de la escuela de Hartmann puede encontrarse en: *Hegel Reconsidered*, ed. por Terry Pinkard, Dordrecht: Kluwer 1994, en BEISER, 2008, p. 4.

<sup>137</sup> PIPPIN R., *Hegel’s Idealism The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

<sup>138</sup> PIPPIN R., 1989, p. 5.

posibilita la experiencia. Las lecturas anteriores a Pippin se habían comprometido en su explicación de Hegel con explicaciones anacrónicas: con postulados metafísicos premodernos, o con recursos que buscaban sustentar posiciones posteriores a su tiempo como argumentaciones de tipo existencialista o marxista. Estos anacronismos, desconocen el contexto filosófico de Hegel firmemente anclado en la tradición del idealismo crítico y fichteano. Para Pippin la filosofía de Hegel no rompe con la tradición alemana sino que más bien la completa y se postula como su seguimiento lógico.<sup>139</sup>

Pippin, se basa en el trabajo de la generación de profesores alemanes de post-guerra y sin relacionarse con ningún 'monismo espiritual' al modo de Taylor. El Hegel de Pippin es un pensador que profundiza la crítica kantiana de la metafísica tradicional y que 'extiende y profundiza las estrategias anti-empiricistas, anti-naturalistas y anti-racionalistas'. [Pippin, 1989, p. 6]. En esta lectura, la crítica de Kant a la metafísica tradicional está comprometida, para Hegel, por su adherencia residual a una metafísica 'subjetivista' y Hegel observa su propio proyecto como una forma de 'completar' a Kant. [Pippin, 1989, p. 7].<sup>140</sup>

El estudio de Kant es indispensable para la adecuada comprensión de Hegel y hasta entonces<sup>141</sup> los académicos hegelianos habían disimulado o ignorado esta relación. Este vínculo entre Kant y Hegel se aprecia con mayor claridad, según Pippin, a un nivel epistemológico. Si Kant había señalado las condiciones para todo conocimiento posible en su *Crítica de la razón pura* bajo la propuesta de la filosofía trascendental, Hegel es su continuador, retomando esta línea y la lleva hasta sus últimas consecuencias. Hegel muestra que el lugar propio de la filosofía consiste en esta trascendentalidad, sin embargo esta idea no debe suponer solamente la forma de la filosofía sino también su contenido Hegel señala que la deducción trascendental debe aplicarse cabalmente a cada uno de los conceptos de la filosofía, como Kant ya lo había intuido, pero sin llevarlo a cabo.

Pippin argumenta que el idealismo de Hegel debe ser visto a la luz del giro que da Kant de la metafísica tradicional a una metafísica crítica, un giro que Hegel sigue y

---

<sup>139</sup> Cfr. PIPPIN R., 1989, p. 7.

<sup>140</sup> "Pippin, drawing on the work of a generation of post-Second World War German Hegel scholars, presented Hegel as a post-Kantian philosopher unencumbered with any bizarre 'spirit monism' of the type found by Taylor. Pippin's Hegel is a thinker who furthers Kant's critique of traditional metaphysics and who 'extends and deepens Kantian antiempiricist, antinaturalist, antirationalist strategies'. On this reading, Kant's criticism of traditional metaphysics was seen by Hegel as compromised by his residual adherence to a 'subjectivistic' metaphysics, and Hegel had seen his project as that of 'completing' Kant". En REDDING P., *Analytic Philosophy and the Return of the Hegelian Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, p. 13.

<sup>141</sup> Cfr. PIPPIN R., 1989, p. 12.

que lo llevó a él y a Kant al idealismo. Puesto de manera simple, Kant creía que la metafísica no podía llevarse a cabo de la forma tradicional racionalista, de que la intuición de las características fundamentales de la realidad se basaran en una especulación racional sino, más bien, que debemos dirigir nuestra investigación a los conceptos que usamos para pensar acerca del mundo y lo que es necesario experimentar de él como sujetos auto-conscientes.<sup>142</sup>

Pippin logró reubicar a la filosofía hegeliana en su contexto histórico, obligando a sus interlocutores a estudiarla en el marco de su época. Su aportación fue bien recibida por la escuela no-metafísica,<sup>143</sup> ya que encontraron en él a un aliado. Pippin vincula el sistema hegeliano con la unidad sintética de la apercepción, su visión no postula un devenir dialéctico a modo metafísico tipo Taylor sino que se constituye como categorización epistemológica del mundo; una idea que ya había sido sustentada por Hartmann pero que no había encontrado un sustento histórico. Así Pippin pudo otorgarle nuevas bases filosóficas e históricas a lo que la escuela no-metafísica ya había postulando; “la lectura post-kantiana de Pippin corre en paralelo con otros intentos de recuperar el proyecto hegeliano, incluyendo el acercamiento ‘no-metafísico’ de Klaus Hartmann en donde la lógica de Hegel es interpretada como una ‘teoría de las categorías’ sin un compromiso metafísico”.<sup>144</sup>

Un ejemplo del encuentro entre estas propuestas se puede encontrar en Terry Pinkard: seguidor de la escuela de Hartmann y notablemente influenciado por Pippin. Pinkard se dedicó a explorar el problema del subjetivismo moral kantiano que se encontraba como una tarea por resolver en el contexto de la lectura ‘post-kantiana’ de Hegel.

Este problema fue señalado por los críticos de Pippin respecto a la relación histórica que marcó entre Kant y Hegel: si la posición de Pippin muestra con claridad la continuidad entre estos autores entonces ¿en qué radica su diferencia? En que sentido Hegel está diciendo algo nuevo o distinto de Kant y cómo debemos tomar las críticas que realizó respecto a Kant en pasajes muy puntuales donde es particularmente incisivo como en el caso del subjetivismo kantiano.<sup>145</sup> Este problema también puede encontrarse en la literatura bajo el nombre de «paradoja kantiana» y puede formularse de la siguiente manera:

---

<sup>142</sup> STERN R., *Hegelian Metaphysics*, New York: Oxford University Press 2009, p. 46.

<sup>143</sup> Cfr., REDDING P., 2007, p. 13-14.

<sup>144</sup> “Pippin’s post-Kantian reading of Hegel ran parallel to other attempts to retrieve the Hegelian project, including the ‘nonmetaphysical’ approach of Klaus Hartmann in which Hegel’s logic was interpreted as a ‘category theory’ without metaphysical commitment”. En REDDING P., 2007, p. 13.

<sup>145</sup> WARTENBERG T. E., 1993, p. 125.

Kant pensó que la razón pura era capaz de determina a la voluntad: como Pippin lo puso: ‘hablando desde un punto de vista práctico de primera persona, la misma posibilidad de mi conciencia de los dictados de una razón práctica pura concebida establece desde esa perspectiva que no puedo negar que soy un sujeto para dicha ley y por tanto establece que puedo actuar de modo correspondiente.’ [PIPPIN R., “Hegel’s Practical Philosophy: The Realization of Freedom”, en: *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. por AMERIKIS K., Cambridge: Cambridge University Press 2000, p. 185.] Pero la forma en que Kant propuso lo anterior pareciera crear un abismo infranqueable entre su perspectiva práctica de ‘primera persona’ y la perspectiva teórica de ‘tercera persona’ en la cual uno puede considerarse a sí mismo como nada más que un componente dentro de la causalidad eficiente del ámbito natural.<sup>146</sup>

Al tratar de responder este problema Pinkard conduce a la discusión interpretativa hegeliana hacia la filosofía analítica al valerse de la argumentación propia de la escuela. El problema del subjetivismo kantiano puede plantearse en términos contemporáneos ya que se trata de la pregunta acerca de la normatividad racional es decir la reconciliación entre una visión naturalista con la racionalidad. Lo anterior se nos presenta en forma paradójica pues la racionalidad parece ajena a la naturaleza y sin embargo ha sido producida por ella.<sup>147</sup> Considerando esta clave de interpretación, la forma en que Hegel resuelve el problema resulta similar a la forma en que lo hace Sellars o Wittgenstein<sup>148</sup>, “La solución de Hegel a la paradoja kantiana debe observarse en términos sociales. Debido a que el agente no puede asegurar ninguna obligatoriedad del principio por su cuenta, requiere el reconocimiento de otro agentes como vinculante para ambos”.<sup>149</sup> Para Pinkard las acciones solo pueden tener sentido en el contexto de un ‘espacio social’ y a la luz de una comunidad que le otorgue significado.<sup>150</sup>

El trabajo de Pinkard corre en paralelo con dos seguidores de Sellars con los que tiene una comunicación cercana: John McDowell y Robert Brandom quienes

---

<sup>146</sup> Kant had thought of pure reason alone as capable of determining the will: as Pippin has put it, ‘speaking from the practical or first-person point of view, the very possibility of my awareness of the dictates of a purely conceived practical reason establishes from that perspective that I cannot deny that I am subject to such a law and thereby establishes that I can act accordingly’. But Kant’s way of putting this seemed to create an unbridgeable gap between this ‘first-person’ practical perspective and the ‘third person’ theoretical perspective within which one can regard oneself as nothing other than a component within a causally efficient natural realm. En REDDING P., 2007, pp. 13-14.

<sup>147</sup> REDDING P., 2007, p. 14.

<sup>148</sup> REDDING P., 2007, P. 14.

<sup>149</sup> PINKARD T., *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, p. 227.

<sup>150</sup> Cfr. PINKARD T., *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, pp. 7–8 en REDDING P., 2007, P. 15.

ampliaron el panorama del hegelianismo contemporáneo dentro de la discusión analítica contemporánea a contracorriente de los prejuicios habituales de la tradición respecto a Hegel: “Es posible leer la obra de McDowell y Brandom como una respuesta a la crítica de Russell al idealismo como anacrónico”.<sup>151</sup> Aunque el trabajo de McDowell y Brandom es muy cercano entre sí e incluso se les ha asociado como parte de la misma corriente, la llamada ‘escuela de Pittsburgh’, existen notables diferencias entre ellos. Mientras que McDowell se adscribe a una lectura aristotélica, Brandom pretende trazar un puente entre la lógica de Hegel y la de Frege-Wittgenstein sin acudir a premisas aristotélicas.<sup>152</sup>

El intento de Brandom aparece como audaz debido a su inusitado objetivo que ha logrado tener una importante resonancia en la comunidad académica como atestiguó Rorty. Si Sellars alguna vez dijo que su objetivo era conducir a la filosofía analítica de una fase humeana hacia un terreno kantiano,<sup>153</sup> para Rorty<sup>154</sup> la misión de Brandom sería llevar el trabajo de Sellars; una filosofía situada en medio de un contexto kantiano hacía una fase hegeliana.

Los intereses de Brandom giran en torno a problemáticas eminentemente hegelianas como él mismo lo explica en *Articulating reasons*,<sup>155</sup> en la introducción podemos encontrar un elenco de las problemáticas. En primer lugar la relación entre naturaleza y cultura, entendiendo a las actividades culturales con la aplicación de los conceptos en los juicios y en las acciones.<sup>156</sup> Aunque una serie de actividades culturales se desprenden del marco natural la preocupación de Brandom gira en torno a la “peculiar constelación de componentes articulados conceptualmente que Hegel llama «Geist»”<sup>157</sup> La producción y las actividades culturales solamente se hacen explícitas a partir del uso del vocabulario normativo que no es reducible al vocabulario de las ciencias naturales. En otras palabras el estudio de la cultura solamente es posible a través de la apropiación de la propia cultura ya que las ciencias naturales, por ejemplo, no pueden desprenderse de dicho marco referencial.

---

<sup>151</sup> REDDING P., 2007, p. 15.

<sup>152</sup> REDDING P., 2007, p. 15.

<sup>153</sup> BRANDOM R., *Articulating Reasons, An Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press 2000, p. 32.

<sup>154</sup> RORTY R. en su introducción a la reimpresión de SELLARS W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Harvard University Press 1997 cfr. BRANDOM R., 2000, p. 33, n. 11.

<sup>155</sup> BRANDOM R., *Articulating Reasons, An Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press 2000,.

<sup>156</sup> BRANDOM R., 2000, p. 33.

<sup>157</sup> BRANDOM R., 2000, p. 33.

Una segunda inspiración para el trabajo de Brandom es la tesis de Hegel acerca de las normas conceptuales. Una de las mayores contribuciones de Kant a la filosofía moral fue su idea de que los juicios y las acciones se distinguen de las simples respuestas naturales por su estatus notoriamente distintivo. Los agentes racionales, si han de ser considerados como tales, deben responder por sus acciones. Kant separó el ámbito natural del reino de los fines donde se ubican las acciones y juicios ya que este terreno regido por la libertad está totalmente exento de la causalidad natural. El problema con esta explicación es poder dar cuenta de cómo un ser natural como el hombre puede dar origen a un reino nouménico libre de toda influencia natural; paradoja que nos recuerda el dualismo cartesiano pero llevado al terreno de la moralidad. Para Brandom la respuesta de Hegel es más explicativa que la de Kant pues el estatus normativo de las acciones y juicios están fincados en la sociedad; las practicas colectivas determinan la obligatoriedad de las normas. Sin embargo esto no debe leerse como un simple contractualismo, ya que a su vez las normas sociales están fincadas en la racionalidad. Brandom busca una normatividad en la sistematización lógica de los conceptos hegelianos. “Brandom observa en Hegel un teórico de la dimensión normativa de la vida, la experiencia y el discurso y propone que su discurso acerca del espíritu debe ser comprendido en términos de un reconocimiento mutuo implícito en dichas normas”.<sup>158</sup>

La perspectiva ‘neo-pragmatista’ de Brandom marca un énfasis en la lógica semántica y que desemboca en el inferencialismo. A diferencia de las propuestas de las teorías de las prácticas sociales más reconocidas del siglo veinte: Dewey, Heidegger y Wittgenstein, Hegel propone un pragmatismo racionalista que funciona gracias a que posee una estructura semántica amplia y rica, que da cuenta de su propio vocabulario lógico y es «relacional» en cuanto marca un vínculo entre lo implícito y lo explícito.<sup>159</sup>

La normatividad es un tema fundamental en Brandom pues para él aquello que nos constituye como seres humanos es aquella facultad que nos permite no solo ser sujetos de leyes naturales sino también de normas que nos gobiernen según acciones y creencias.<sup>160</sup> Estas normas no siempre toman la forma de reglas explícitas sino que en realidad las normas suelen encontrarse implícitas en nuestras prácticas

---

<sup>158</sup> BEISER F., 2008, p. 4.

<sup>159</sup> Cfr. BRANDOM R., 2000, p. 35.

<sup>160</sup> HOULGATE S., “Hegel and Brandom on norms, concepts and logical categories” en *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, ed. por BEISER Frederick C., Col. Cambridge Companions, Nueva York: Cambridge University Press 2008, p. 137.

de juzgar e inferir, esta es la temática de su celebre obra *Make it Explicit*<sup>161</sup>, donde da cuenta del funcionamiento de dichas prácticas implícitas. La simple descripción del comportamiento de una sociedad no explica sus normas implícitas sino que se deben rastrear las sanciones normativas que se aplican donde, efectivamente, se puede observar el vínculo entre las normas y los comportamientos. Estas normas no son meras regularidades sino que surgen a partir del mutuo reconocimiento de los individuos en una sociedad, una noción que se observa a lo largo de la obra de Hegel: (*Allein die Handlung des Gewissens ist nicht nur diese von dem reinen Selbst verlassene Bestimmung des Seins. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden soll, ist es allein durch das Wissen und die Überzeugung davon als von der Pflicht, durch das Wissen seiner selbst in der Tat*) “La acción de la buena conciencia no es solamente esta *determinación* del ser abandonado por el sí mismo puro. Lo que debe valer y ser reconocido como deber lo es sólo mediante el saber y la convicción de ello como del deber, mediante el saber sí mismo en el hecho”.<sup>162</sup>

La clave para el funcionamiento de estas normas, yace en el reconocimiento; que los individuos acepten dichas normas como vinculantes aunque quizá no comprendan la necesidad o la utilidad de dichas normas. Esto se debe a que las normas no solamente se refieren a aquello que reconocemos sino también a aquello que deberíamos reconocer, ya que cada una nueva individualidad en el mundo debe asimilar los ‘logros de la comunidad’.<sup>163</sup>

Los individuos que aparecen en una comunidad deben aceptar la serie de acuerdos que ya se han reconocido y que de hecho rigen su normatividad efectiva. Sin embargo esta aceptación por parte de los individuos les exige conocer la historia y los usos de la comunidad para lograrlo. Este proceso puede ser tan difícil como la educación en los niños y jóvenes o tortuoso para los visitantes de una región ignota que se topan con el *shock* cultural. El proceso va siendo tanto más difícil conforme las comunidades van asumiendo cada vez más compromisos, así como también es

---

<sup>161</sup> BRANDOM R., *Making It Explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press 1994.

<sup>162</sup> HEGEL G. F. W., *Fenomenología del espíritu*, trad. por Wenceslao Roces, México: FCE 1966, p. 379; “*Allein die Handlung des Gewissens ist nicht nur diese von dem reinen Selbst verlassene Bestimmung des Seins. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden soll, ist es allein durch das Wissen und die Überzeugung davon als von der Pflicht, durch das Wissen seiner selbst in der Tat*”: *Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, s. 478.

<sup>163</sup> En contraste con Kant, quien piensa que la normatividad se finca en la apelación de algo más allá de nuestros sentidos o nuestra actividad empírica, para Hegel toda constitución transcendental se encuentra en una institución social. La base de esta institucionalidad social para Hegel es el reconocimiento [Anerkennung] en BRANDOM, R., *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press 2002, p. 216.

difícil el arduo proceso de que las partes se comprometan o lleguen a nuevos acuerdos metodológicos, lo que para Hegel, en breve, constituye el contenido mismo de la historia. Refiriéndose a este lento movimiento y a la innumerable sucesión de espíritus que desfilan a través de la historia y la dificultad que supone que cada generación asuma la totalidad de acuerdos de su tradición, Hegel nos dice: “el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido”.<sup>164</sup> Como hemos visto, los individuos de cada generación están obligados a reconocer los acuerdos establecidos en su comunidad a pesar de que no puedan comprender la utilidad o la necesidad de dichos acuerdos. Estos individuos pueden reformar o instituir nuevas normatividades pero lo que no pueden hacer es ignorar los acuerdos preestablecidos ya que la operatividad de la sociedad en la que se han desarrollado dependen de ellos.

La aportación de Hegel, para Brandom, consiste en tender un puente entre las prácticas sociales y la racionalidad basándose en la lógica dialéctica que supone ya una pragmática. En otras palabras, la utilidad de la lógica hegeliana radica en que a través de ella es posible hacer explícitas aquellas prácticas sociales que originariamente están fincadas en la conciencia semántica o semántica de la comunidad.

Para Hegel [...] las normas conceptuales empíricas pueden ser en gran medida ‘logros sociales’, pero las normas categoriales fundamentales en las que somos —o deberíamos— estar sujetos se encuentran ancladas al mismo proceso de pensamiento. Estas no tienen ningún fundamento trascendental o supernatural; pero no son el simple producto de una ‘negociación’ social e histórica. Son necesarias por el carácter inherentemente dialéctico del pensamiento mismo.<sup>165</sup>

Qué tan cercano o alejado esté Brandom respecto a Hegel aún está en disputa. ¿Qué tanto Brandom se confía de otorgar significados a las normas a partir de la pragmática social? Para Brandom esto es irrelevante pues las prácticas sociales se fincan en la lógica: “Los dos conceptos semánticos centrales en la *Fenomenología* son nociones inferenciales. ‘Mediación’ su término para la articulación inferencial, se

---

<sup>164</sup> HEGEL G. F. W., *Fenomenología del espíritu*, p 473; *Phänomenologie des Geistes*, s. 590.

<sup>165</sup> “For Hegel [...] empirical conceptual norms may be to a large degree social achievements, but the fundamental categorial norms to which we are – or should be – subject are rooted in the very nature of thought itself. They do not have any transcendent or supernatural ground; but nor are they simply the product of social and historical ‘negotiation’. They are made necessary by the inherently dialectical character of thought itself”. En HOULGATE S., 2008, p. 149.

deriva del rol de su término medio en su inferencia silogística. 'La negación determinada' es su término para una incompatibilidad material desde la cual la noción de una negación formal se abstrae".<sup>166</sup> Para Brandom es imposible distinguir una diferencia entre una teoría del significado derivado del pragmatismo social y otra que se obtiene a partir de un inferencialismo basado en una lógica semántica; en último término ambas cosas son lo mismo. El inferencialismo de Brandom le otorgó una dimensión contemporánea a la obra de Hegel y cohesionó aún más la tendencia no-metafísica de la escuela de Hartmann y el post-kantismo de Pippin. Sin embargo, algunos comentaristas contemporáneos, como veremos a continuación, cuestionaron este viraje de la filosofía de Hegel.

#### *1. 4. La lectura neo-metafísica de Hegel*

El neo-pragmatismo de Brandom hizo manifiesto un proyecto que parecía imposible: reivindicar a Hegel en medio de la tradición anglosajona. No solo eso, sino que también fue presentado como un autor clave para resolver una de las polémicas más antiguas de la tradición: la teoría del significado, y que ha sido tratada por diversos autores de la tradición analítica desde Frege pasando por Wittgenstein, Quine, Austin, Sellars hasta Davidson tan solo por mencionar a algunos.

La teoría de Brandom se incorporó a un bloque anti-metafísico junto con las interpretaciones histórico-filosóficas de Pippin y la teoría de las categorías lógicas de la escuela de Hartmann. Cada una de estas contribuciones apuntalaron, cada una a su modo, la misma cuestión: que no hacía falta recurrir a una metafísica tradicionalista para exponer la filosofía hegeliana. De algún modo, estas propuestas se cubrieron mutuamente las espaldas al defender en distintos ámbitos un mismo programa de trabajo que resulta coherente, la relevancia contemporánea de Hegel y la necesidad de traspasar el 'ámbito neo-kantiano'<sup>167</sup> de la filosofía actual.

---

<sup>166</sup> BRANDOM R., 1994, p. 92.

<sup>167</sup> Como lo sugiere RORTY R. en su introducción a la reimpresión de SELLARS W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Harvard University Press 1997 cfr. BRANDOM, R., 2000, p. 33, n. 11.

Este movimiento tuvo una consecuencia inesperada: la de divulgar, difundir y popularizar todavía más el pensamiento de Hegel,<sup>168</sup> remarcando el esfuerzo de las lecturas existencialistas-marxistas en los sesenta y la lectura de Charles Taylor en los setenta y ochenta. Una posible explicación de este fenómeno se encuentra en el hecho de que esta presentación de Hegel resultó amigable a los intereses y a la visión científica y filosófica del tiempo que debía lidiar de una forma menos metafísica con las claras tendencias actuales que se basan en el naturalismo, el escepticismo y un férreo positivismo. La visión epistemológica de Hegel no solamente resultó inocua para las generaciones de nuestros tiempos, más aún podríamos decir que se nutren de las tendencias actuales. En ella se resalta un método lógico-pragmático y se omite, por su falta de relevancia o incluso de sentido, los viejos cuestionamientos metafísicos. Gracias a esta intervención el interés y los estudios sobre Hegel se han multiplicado en los últimos quince años.<sup>169</sup>

Sin embargo, para algunos pensadores<sup>170</sup> aunque las lecturas no-metafísicas han propuesto un Hegel filosóficamente interesante y relevante resulta, a su modo de ver, uno que es históricamente inadecuado. Aunque las interpretaciones no-metafísicas son interesantes e iluminadoras no han logrado convencer a la totalidad de los estudiosos, para los cuales: “el problema es que la dimensión metafísica del pensamiento de Hegel ha probado ser tercamente irreductible”.<sup>171</sup> En la opinión de estos autores, las lecturas no-metafísicas han logrado en efecto popularizar a Hegel y reinterpretarlo de un modo atractivo para nuestro tiempo pero con el coste de prescindir de la propia filosofía del autor creando, a su modo de ver, una visión novedosa pero que no tiene nada que ver con el filósofo de Stuttgart. “Las lecturas no-metafísicas de Hegel han sido un acto de enorme caridad interpretativa: han interpretado a Hegel de manera que lo han hecho aceptable para los estándares de una época más secular y positivista. Ha funcionado tan bien porque han hecho que Hegel se adecue a la imagen de lo que un filósofo debe ser”.<sup>172</sup> En su opinión la

---

<sup>168</sup> Cfr. BEISER F., 2008, p. 4-5.

<sup>169</sup> Cfr. BEISER F., 2008, p. 1.

<sup>170</sup> Cfr. BEISER F., 2008, *Hegel*, New York: Routledge 1995; HORSTMANN R.P., “Hegel’s Phenomenology of Spirit as an Argument for a Monistic Ontology”, *Inquiry* 49-1, 2006, pp. 103 – 118; KREINES J., “Hegel: Metaphysics Without Pre-Critical Monism”, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 57, 2008, 48-70, pp. 2008; STERN R., *Hegelian Metaphysics*, New York: Oxford University Press 2009; WESTPHAL K., *Hegel’s epistemology, a philosophical introduction to the Phenomenology of Spirit*, Indianapolis: Hackett Publishing Company 2003.

<sup>171</sup> BEISER F., 2008, p. 5.

<sup>172</sup> “The nonmetaphysical readings of Hegel have been acts of enormous interpretative charity: they have interpreted Hegel in a way to make him acceptable to the standards of a more secular and

filosofía hegeliana no puede desprenderse de lo que consideran: un claro tono metafísico, aludiendo a que buena parte de la argumentación hegeliana se sustenta en conceptos que carecerían de sentido de otra forma tales como la sustancia o el absoluto. “El absoluto hegeliano siempre tuvo la intención de ser la totalidad del universo, la identidad de sujeto y objeto; no solo como pensamos acerca del mundo sino el mundo en sí mismo”.<sup>173</sup> La crítica de esta corriente, que llamaremos ‘neo-metafísica’, señala que la visión no-metafísica no solamente evade cuestiones fundamentales del pensamiento hegeliano sino que además fallan en mostrar el propósito mismo de toda su filosofía, que en la opinión de estos autores es nada menos que dar cuenta de toda la realidad.

Por ejemplo, la visión de Hegel no puede ser que solamente las ‘formas de pensamiento’ inherentes en nuestros conceptos, lenguaje, estándares y formas de vida social determinen lo que es significativo como real para nosotros -sin involucrase en ninguna tesis metafísica, ninguna realidad en sí misma o (como algunos críticos del realismo lo ponen) sin ninguna tesis acerca de una ‘verdad absoluta’ o ‘una teoría verdadera’ del mundo.<sup>174</sup>

Así, uno de los elementos que se encuentran en juego es la comprensión del término ‘Geist’, elemento clave de la filosofía hegeliana que para los no-metafísicos se trata de una categorización intersubjetiva y normativa del mundo, que bien puede ser desde un punto de vista meramente lógico como vimos en Klausmann, kantiano como en Pippin o pragmático-inferencialista en Brandom. Sin embargo la reacción neo-metafísica muestra que dichas lecturas no dan cuenta de lo que es la realidad en-sí sino más bien se quedan cortas al mostrar solamente la conformación mental de ella. “Si los no-traditionalistas proponen alguna relación entre Geist y las ‘formas de pensamiento’ y hacen del Geist algo tan fundamental en Hegel, entonces necesitan dar cuenta de la dimensión metafísica de esta relación —dar cuenta de la relación real entre Geist (algo real, incluso sino es una ‘cosa’ en algún sentido) y una realidad general (o ‘lo que debe ser real’)”.<sup>175</sup> Esta crítica busca mostrar que el modo en que se piensa o se categoriza la realidad no tendría que corresponder

---

positivistic age. They have worked so well because they have made Hegel conform to the image of what we think a philosopher should be”. En BEISER F., 2008, pp. 4-5.

<sup>173</sup> BEISER F., 2008, p. 6.

<sup>174</sup> “For example, Hegel’s view cannot be just that the “forms of thought” inherent in our concepts, language, standards or forms of social life determine what can meaningfully count as real for us—without involving any metaphysical claim, any claim about reality itself, or (as some critics of realism put it) any claim about an “absolute truth” or “one true theory” of the world”. En KREINES J., “Hegel’s Metaphysics: Changing the Debate”, *Philosophy Compass* 1-5, 2006, p. 467.

<sup>175</sup> KREINES J., 2006, p. 468.

necesariamente con la realidad en-sí, noción que rescata la tesis kantiana en o torno a la brecha infranqueable entre el mundo noumenico y fenoménico.

Una dificultad obvia de esta empresa es la brecha que le abre al escepticismo: ¿porqué deberíamos pensar que los conceptos que posibilitan la experiencia se corresponden de hecho se corresponden con el mundo? Seguro que podría objetarse que: ‘una investigación dentro de la estructura humana es... muy distinta de una investigación de la estructura del pensamiento del mundo [LOUX M. J., *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Londres: Routledge, 1998, p. 9]’ así que desde una perspectiva kantiana ¿cómo sería posible hacer metafísica de cualquier modo?<sup>176</sup>

Los neo-metafísicos señalan que la lectura epistemológica de Hegel incurre en el error de aceptar el grave supuesto de que el mundo y su comprensión de él son la misma cosa: “la crítica de Pippin podría responder al decir que si en realidad no hay sentido en una dicotomía radical entre el mundo y la mente. Pero ¿por qué pensar en una investigación de las categorías como una investigación de las condiciones de la autoconciencia en lo absoluto? y ¿por qué tratar el ‘yo’ (en lugar del ‘ser’) como el fundamento de la investigación?”<sup>177</sup>

Esta crítica deshilacha el tejido argumentativo realizado por Pippin. La postura neo-metafísica cuestiona el hecho de que Hegel pretenda sobrepasar los límites trazados por la doctrina trascendental de Kant donde lo único que se puede obtener, en el mejor de los casos, son las condiciones de todo conocimiento pero nada más. En lugar de ello, para los neo-metafísicos la postura de Hegel prescinde de la doctrina trascendental y busca hacer una investigación acerca de la cosa-en-sí y no de categorías epistémicas o que posibiliten su conocimiento, reinsertando una visión racionalista de Hegel como pretendía Taylor. Para prosperar en su crítica la postura neo-metafísica tendría que probar al menos una de dos cosas: que el punto de partida de la investigación de Hegel no arranca a partir de las premisas kantiana (atacando frontalmente las aportaciones históricas y conceptuales de Pippin) y que a lo largo de su filosofía, los conceptos a los cuales se refiere no se tratan de categorías epistemológicas del mundo.

La lectura neo-metafísica propone que el punto de partida de la filosofía hegeliana no se basa en la doctrina trascendental sino que supone una ruptura total y una vuelta a la metafísica pre-kantiana. Hemos visto arriba como Beiser, Stern y Kreines señalan lo anterior como parte fundamental de su crítica. Al enfrentarse

---

<sup>176</sup> STERN R., 2009, p. 47.

<sup>177</sup> STERN R., 2009, p. 47.

frontalmente a Pippin y su idea de una filosofía hegeliana en un marco trascendental. “Lo que Pippin ignora, me parece, es que la intuición de Hegel consiste en que es fatal (y fuera de lugar) empezar por algo como un modelo ‘instrumental’ de cognición kantiana, y con la presuposición de que las categorías son: ‘solo nuestra forma de tomar las cosas, discriminarlas, categorizarlas en el mundo’ [PIPPIN R., “Hegel’s Original Insight”, *International Philosophical Quarterly*, 33, 1993, p. 287]: pues este enfoque ‘presupone que el absoluto permanece de un lado y la cognición en el otro [HEGEL G. F. W., *Fenomenología...*, p. 52]’, mientras lucha en vano en cerrar la brecha”.<sup>178</sup>

En última instancia la crítica neo-metafísica busca señalar el hecho de que Hegel no puede ser kantiano; que su proyecto nunca comenzó por dichas premisas y que desde un principio se opuso a todo intento de comenzar su filosofía a partir de un trascendentalismo epistemológico. Así, hemos visto que esta lectura busca renovar el aspecto metafísico de la filosofía de Hegel, distanciándolo de Kant y subrayando los conceptos de su proyecto, como el absoluto, que parecen referirse más a la propia realidad que a una categorización de ella.

### *1. 5. La crítica de la lectura lógica de la lectura neo-kantiana de Hegel*

La lectura neo-metafísica se empeña en mostrar que el punto de partida de Hegel no puede ser la misma que la de Kant debido a la crítica que éste realiza de aquel —ubicando su postura al margen de su antecesor— y porque su proyecto tiene la intención de llegar a la realidad en-sí, un límite imposible de superar y que fue puesto por la propia filosofía kantiana. Sin embargo ésta no ha sido la única crítica que se le ha hecho a las posiciones no-metafísicas. Algunos investigadores como Stephen Houlgate y William Maker, tan solo por mencionar a un par,<sup>179</sup> continuaron esta línea crítica pero no desde un acercamiento externo o histórico de la filosofía hegeliana sino, partiendo desde su interior mismo: la lógica y han propuesto una revaloración de las categorías hegelianas que no echan de menos una

---

<sup>178</sup> STERN R., 2009, p. 52.

<sup>179</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel’s ‘Logic’: From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006 y MAKER W., *Philosophy Without Foundations : Rethinking Hegel*, SUNY Series in Philosophy, Nueva York: State University of New York Press 1994.

metafísica. En otras palabras esta corriente reconoce que la lógica hegeliana es de hecho metafísica.

El tratamiento de esta corriente lógica es cercano y, de hecho, se inspira en el procedimiento de las corrientes no-metafísicas. Común a ambas posturas es el rol central que juega un estudio epistemológico de la filosofía hegeliana. La corriente lógica no prescinde del método epistemológico fincado en Kant propuesto por la corriente no-metafísica, pero de igual manera señalan que la corriente no-metafísica tiene que recurrir a definiciones y tratamientos lógicos y epistemológicos aunque busquen huir de estos. La cercanía que existe entre la lógica y la epistemología hacen que estas corrientes tengan un buen número de afinidades: los temas, el método e incluso muchas de las conclusiones manejadas por ambas corrientes son comunes.

La diferencia radica en que las posiciones no-metafísicas son indiferentes respecto a cómo es que las categorías mentales conforman o se relacionan con el mundo en-sí mientras que la postura lógica en cambio centra su esfuerzo en solucionar este problema.

Pippin da por hecho que Hegel, como Kant, está tratando de establecer las condiciones conceptuales en las que son posibles los objetos de pensamiento. Él cree que Hegel -como Kant- elimina la necesidad de probar que el pensamiento corresponde a los objetos de 'allá afuera', mostrando que el pensamiento puede determinar desde fuera de sí mismo, a priori, lo que significa ser un objeto. Pippin nunca duda, sin embargo, que para Hegel el pensamiento está siempre orientado hacia los objetos en lugar de estar orientado al puro ser inmediato.<sup>180</sup>

Si bien queda claro la similitud entre Hegel y Kant en la filosofía de Pippin: "El Hegel de Pippin está sumamente comprometido en continuar el proyecto de la lógica trascendental como Kant mismo la concibió: dígame, establecer no solo las reglas que gobiernan el pensamiento en general sino las reglas particulares o 'categorías', que se requieren para que entendamos algo como un objeto".<sup>181</sup> Lo que al parecer no queda claro son las diferencias entre ambas propuestas, particularmente si atendemos a lo crítico que fue Hegel con su predecesor. ¿Cuál sería la diferencia entre la filosofía de Kant y de Hegel? Para Houlgate, Pippin no logra responder a este problema ya que su interpretación hace a estos pensadores demasiado afines. Su propuesta, en cambio, busca mostrar que, aunque en efecto Hegel arranca desde un

---

<sup>180</sup> HOULGATE S., 2006, p. 138.

<sup>181</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette: Purdue University Press 2006, p. 137.

punto de partida trascendental su filosofía puede de hecho trascender la barrera que Kant le puso al mundo nouménico. Así la categorización epistemológica del mundo es de hecho el mundo y por tanto la lógica de Hegel no solo es una conceptualización mental sino que constituye la propia realidad, sin caer en la tentación de afirmar que el espíritu se manifiesta en la realidad como pretendían las lecturas metafísicas sino que más bien el modo en que conocemos el mundo es el mundo, porque en términos epistémicos y absolutos es lo único que podemos saber de él. Esta interpretación logra finalmente iluminar la opacidad del *dictum* que se encuentra en el prefacio de la *Filosofía del derecho* (*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*)<sup>182</sup>; lo que es racional es efectivamente real y lo que es racional es efectivamente real.

De esta manera, la diferencia entre las posturas lógica y epistemológica se encuentra en sus objetivos y alcances explicativos más que en su contenido. Ambas se ocupan del estudio de la categorización de los conceptos. La postura no-metafísica no pretende nada más que tender un puente entre la filosofía kantiana y la hegeliana. Busca explicar, exclusivamente, la conformación del conocimiento humano sin abundar en una explicación ontológica del mundo. Por su parte la postura lógica parte de estos mismos presupuestos pero su alcance es más ambicioso pues busca mostrar que esta conformación del conocimiento humano es de hecho el propio mundo.

Pippin tiene una visión totalmente diferente del curso de la lógica de la que se adoptó en este estudio. A mi modo de ver, la tarea de la lógica nos obliga simplemente a desarrollar la idea inicial indeterminado de ser. De este modo, vemos la idea convertirse en la idea de: cualidad, cantidad, reflexividad, causalidad, concepto, juicio, silogismo, y la auto-determinación de la razón o la idea. La lógica, así, muestra un pensamiento inicial indeterminado que se transforma en otras categorías en los términos en los que debemos pensar y que entender el ser.<sup>183</sup>

Houlgate señala<sup>184</sup> que la interpretación de Pippin no considera a la lógica como una ontología en sentido fuerte, mientras que el reconocer que las categorías articuladas en la lógica, especialmente reflexividad y concepto, son formas de ser tanto como categorías del pensamiento. De acuerdo a lo anterior la lógica especulativa no es simplemente una lógica trascendental sino más bien una lógica-ontológica mientras

---

<sup>182</sup> HEGEL G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, B. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 24.

<sup>183</sup> HOULGATE S., 2006, p. 138.

<sup>184</sup> Cfr. HOULGATE S., 2006, p. 140.

que para Pippin la lógica trascendental ha reemplazado por completo a la ontología. Considerar a la filosofía hegeliana de un modo tan limitado es perderse de su gran aportación, según Houlgate, que consiste en la posibilidad de dar cuenta del mundo; una empresa a la que había renunciado la filosofía kantiana y que al parecer Pippin también renuncia al restringir tanto los límites del hegelianismo. Houlgate alude a que el pensamiento es ante todo una llave que posee la característica de darnos acceso al mundo, o si se quiere una forma relacional entre el conocimiento humano y lo exterior. “Si tomamos a la lógica trascendental como algo serio, y por tanto, establecemos lo que el pensamiento debe entender como lo que es, entonces nos encontramos irremediabilmente haciendo ontología, pues tenemos que dar cuenta de la comprensión del ser y, en breve, de todo lo que implica”.<sup>185</sup>

La razón por la cual Pippin es tan sobrio respecto a la metafísica es comprensible. Recordemos que Pippin buscaba, en un inicio, otorgarle un carácter epistemológicamente riguroso a la filosofía de Hegel al modo kantiano. En la época en que se escribió *Hegel's Idealism* la interpretación estándar con la que se comprendía a Hegel eran las interpretaciones metafísicas de Charles Taylor que hacían del *Geist* un ser omni-abarcante a modo spinozista. La solución de Pippin fue atrincherar a la filosofía hegeliana en la esfera trascendental lo cual, en efecto, logró que las categorías de su pensamiento se apegaran al rigor conceptual. Su esfuerzo rindió frutos al incrementar el interés por Hegel en el ámbito académico. Sin embargo para Houlgate la propuesta de Pippin hace a un lado el propósito explícito de la filosofía hegeliana por dar cuenta tanto del ser del pensamiento como del ser del mundo. Houlgate señala que este atrincheramiento que renuncia a dar cuenta del ser del mundo no se atreve a dar el paso que Hegel mismo dio con respecto a la filosofía trascendental: reconocer que el ser del pensamiento es el ser del mundo.

Houlgate reconoce la aportación hecha por Pippin y por la corriente no-metafísica de Hegel, a tal grado que es posible decir que para Houlgate, Pippin rescató la viabilidad del proyecto hegeliano. Sin embargo lo que no pudo hacer la corriente neo-kantiana fue aceptar las consecuencias de su propia interpretación: el dar cuenta de todas las categorías posibles del conocimiento es dar cuenta de lo que es el mundo; un mundo, si se quiere, para nosotros pero a fin de cuentas el único mundo susceptible de conocimiento. La corriente no-metafísica no logró observar que la distinción kantiana noumeno/fenómeno pierde sentido en la filosofía hegeliana y con ella también nuestras distinciones entre lógica y metafísica. El

---

<sup>185</sup> HOULGATE S., 2006, p. 140.

conocimiento filosófico a partir de Hegel es completamente distinto al que conocíamos.

Ya que examina a las categorías del pensamiento para poder descubrir la naturaleza del ser, la metafísica post-kantiana de Hegel necesariamente toma la forma de la lógica. Con perdón de Pinkard y Pippin, la lógica de Hegel es, de hecho, metafísica; pero es una metafísica de la forma lógica porque es una moderna 'no-metafísica' metafísica que no asume nada sobre el ser excepto que su verdadera naturaleza se descubre en la estructura del pensamiento mismo.<sup>186</sup>

De esta manera Hegel conduce a la filosofía a una dimensión donde ya no es posible utilizar las viejas y conocidas categorizaciones del conocimiento. Una vez quebrada la distinción entre mente y mundo, resulta banal tratar la polémica entre realismo e idealismo y constituye más bien un anacronismo. Con ello también se desintegra la diferencia entre lo interno y lo externo, o dicho de manera mucho más precisa: esta distinción deja de tener sentido debido a que la diferencia es puesta por nuestro pensamiento. A partir de esto una interpretación realista de la metafísica deja de tener sentido, la mente no se *adecua* al mundo. La metafísica de Hegel no es otra cosa sino el estudio lógico de las categorías del pensamiento pero que simultáneamente se refiere al mundo.

Cada una de las propuestas que hemos presentado ha acentuado una forma metodológica distinta de la filosofía hegeliana ya sea en su formulación epistemológica, metafísica o lógica. Pero lo que hizo la lectura lógica de Hegel es conciliar a las anteriores y mostrar que el esfuerzo epistemológico al final conduce a dar cuenta del ser y que un proceder metafísico implica necesariamente, y en un sentido estrictamente hegeliano: una epistemología. El proceder mismo de *La ciencia de la lógica* sigue este procedimiento: el pensamiento sobre la realidad que al final vuelve a encontrarse consigo mismo; su conclusión es que el pensamiento no se inclina como en una balanza por el conocimiento o por el mundo sino que una vez comprendido el sistema estas distinciones pierden por completo su sentido inicial. Si desaparece la metafísica y la epistemología entonces ¿qué queda? el resultado es la verdadera forma de la filosofía. Hegel insiste en la introducción de *La ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que la lógica es el pensamiento sobre el pensamiento y por ello la disciplina filosófica por antonomasia. En ella se

---

<sup>186</sup> HOULGATE S., "Hegel's logic" en *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, ed. por BEISER Frederick C., Col. Cambridge Companions, Nueva York: Cambridge University Press 2008, p. 124.

contiene el desarrollo de todas las ramas filosóficas y solo en ella se muestra plenamente lo que la filosofía debe ser.

Todo tipo de interpretaciones posteriores a Hegel han caído en la tentación de reducir a la filosofía hegeliana a una especialización filosófica como hemos visto con algunos ejemplos: la escuela francesa con ética y política, Taylor como una ontología, Pippin como una epistemología y sus críticos como una metafísica. Pero lo que se debe recordar es que la sistematización de la filosofía hegeliana exige justo lo contrario, que estos acercamientos parciales deben estar contenidos en la ciencia lógica porque esta es la única que puede mostrar sin suponer su propio contenido. De ella se infieren tanto los conceptos de la ciencia como los del resto de las áreas filosóficas y por esta razón es tanto el principio como el fin del sistema. Pretender reducir la lógica, la filosofía por antonomasia, a una subdisciplina es tomar el todo como parte y acusa desconocimiento del proceder de la filosofía hegeliana.

## *1. 6. Conclusiones*

En este capítulo hemos revisado las últimas interpretaciones en torno a Hegel y cuyos exponentes lograron fomentar de manera importante su estudio durante el siglo veinte. Esta revisión no buscó, de ninguna manera, agotar todas las interpretaciones en torno a Hegel sino que nos abocamos a realizar un recuento de las lecturas más relevantes a partir de los años sesenta. Somos de la opinión que estas lecturas recientes han logrado, a través del largo proceso de decantación y refinamiento, obtener interpretaciones más precisas y cercanas a su intención original.

Mostramos primero las dificultades que representa el estudio de la filosofía de Hegel, las complicaciones que supone su enseñanza y la recepción que tuvo durante el siglo veinte. Presentamos la recepción que tuvo primero por la escuela francesa, de corte marxista y existencialista, y su importancia como divulgadora de su filosofía. En ese momento Hegel fue valorado por corrientes que tenían la intención de avanzar sus propios proyectos de investigación. Una vez que Hegel comenzó a extenderse, nuevamente, a través del ámbito académico surgió la necesidad de un estudio monográfico especializado que fue realizado primero por Charles Taylor. Su lectura, de carácter metafísico, sentó el estándar de la lectura de Hegel por muchos

años. Más tarde Robert Pippin mostró que la orientación de Taylor omitía la herencia kantiana de Hegel situando su filosofía en un ámbito pre-ilustrado.

Robert Pippin inició un movimiento de revalorización y contextualización histórica sin precedentes, pero para algunos pensadores como Beiser o Stern, fue un esfuerzo demasiado modesto y exageradamente apegada al kantismo. Los filósofos neo-metafísicos señalaron que aunque la lectura de Pippin era atractiva fallaba en comprometerse con una ontología.

Finalmente presentamos la lectura lógica de Hegel apoyada por autores como Houlgate y Maker. Esta posición muestra que no se puede plantear la filosofía hegeliana en los términos de una metafísica pero tampoco una epistemología al modo de Pippin. En cambio esta lectura podría entenderse como un compromiso entre estas posiciones: el estudio lógico de los conceptos del pensamiento (epistemología) es de hecho la constitución ontológica de la realidad (metafísica). El hecho de que Hegel haya asumido el proyecto trascendental hasta sus últimas consecuencias implica no sólo sus presupuestos sino también la búsqueda por trascender sus límites particularmente la barrera entre el mundo nouménico y fenoménico. De esta manera el fundamento del conocimiento que Kant había ubicado en el noumeno como algo *inalcanzable* —en el mejor de los casos *postulable* como principio de la razón— se asume y busca comprenderse de manera lógica. La distinción epistemología/metafísica es una dicotomía que pierde su significado en la filosofía hegeliana. El breve recuento que hemos trazado nos habla de las dificultades de la empresa y cómo cada una de las lecturas que se suscitaron se empeñaron en circunscribir a Hegel en uno de los dos polos de conocimiento: gnoseológico u ontológico sin poder reconocer que dichas categorías ya no aplicaban más.

En nuestra investigación partimos de esta lectura lógica como un supuesto. Una de sus aportaciones particularmente relevantes para nosotros es el énfasis que pusieron en la *Ciencia de la lógica* y la importancia de esta disciplina para la comprensión de Hegel. Para la contrastación que haremos entre Hegel y Kierkegaard esto resulta de especial interés máxime porque Kierkegaard se refiere continuamente a esta obra y porqué asumo muchos de sus conceptos.

## Capítulo II. Las lecturas contemporáneas de Kierkegaard: la recepción académica de Thulstrup a Stewart

*Que nadie sin experiencia dialéctica meta mano en este trabajo, sino que lo deje tal como está.*

Sören Kierkegaard<sup>187</sup>

### *2. 1. Interpretaciones en torno a la relación Hegel-Kierkegaard*

A todo lo largo del espectro de textos académicos, de las más básicas *Historias de la filosofía* hasta las obras más especializadas y entre las opiniones de un gran número de investigadores encontramos una misma idea: la obra de Kierkegaard es anti-hegeliana. Jon Stewart se refiere a ésta como la visión estándar de la relación entre Kierkegaard y Hegel. Esta visión presenta a un Kierkegaard que rechazó completamente la filosofía de Hegel y sólo recurre a ella para ridiculizarla, usualmente en términos irónicos.<sup>188</sup> El origen de esta visión se remonta a principios del siglo XX, particularmente cuando Kierkegaard comenzó a ser reconocido internacionalmente. Las primeras exposiciones de esta visión comienzan en Dinamarca con Eduard Gesimar<sup>189</sup>, N. H. Söe<sup>190</sup>, Sören Holm<sup>191</sup>, Anders Kingo<sup>192</sup> y más tarde con el filósofo ucraniano Gregor Malantschuk<sup>193</sup> Estos filósofos consideran a Kierkegaard un defensor del cristianismo y responsabilizan a Hegel por haber desacralizado la filosofía y haber ejercido una influencia atea sobre el marxismo.

---

<sup>187</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 549

<sup>188</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 3.

<sup>189</sup> *Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed de 1927–28.*

<sup>190</sup> *Fra Renæssancen til vore Dage de 1945.*

<sup>191</sup> *Søren Kierkegaards Historiefilosofi de 1952 y Grundtvig und Kierkegaard de 1956.*

<sup>192</sup> KINGO A., *Analogiens teologi. En dogmatisk studie over dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme forfatterskab*, Copenhagen: Gad 1995. en TIMMANNMÅJALAND M., "Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida", tr. Norwegian by Brian McNeil, *Kierkegaard Studies*, Monograph Series 17, Copenhagen, Søren Kierkegaard Research Centre, 2008, p. 242.

<sup>193</sup> MALANTSCHUK G., *Kierkegaard's Way to the Truth. An Introduction to the Authorship of Søren Kierkegaard*, tr. Mary Michelsen, Montreal: Inter Editions 1987

“Esta rama de pensadores pareciera ver en Kierkegaard no sólo como un genio sino también como un testigo de la verdad. Malantschuk lo ve como el conquistador del nihilismo antes de que siquiera el nihilismo fuera considerada una posición filosófica. Thulstrup, Malantschuk y Kingo son muy detallados en sus análisis de texto de Kierkegaard pero son más bien apologéticos y no están interesados en discutir su posición o categorías de manera crítica”.<sup>194</sup> Adicionalmente esta visión se vio fortalecida por una buena cantidad de comentarios y antologías como la de Robert Bretall<sup>195</sup> y Jens Himmelstrup.<sup>196</sup>

Quien recopiló y le dio forma a esta colección de opiniones de diversos orígenes fue el profesor en teología Niels Thulstrup. Si bien él no inventó la posición estándar fue él quien la formuló y encapsuló mejor que nadie. “En su primer estudio *Kierkegaards Verhåltnis zu Hegel. Forschungsgeschichte* que sirve como un rastreo y evaluación de la literatura secundaria acerca del tema hasta 1960”.<sup>197</sup> La posición de Thulstrup se caracteriza por insistir en que Hegel y Kierkegaard no tienen nada en común como pensadores y que además se encuentran en una irreconciliable oposición, particularmente respecto al tema de la filosofía de la religión.

La exégesis de Thulstrup aportó una idea que ha quedado adherida a la lectura de Kierkegaard. Se trata de la idea de que la obra de Kierkegaard constituye una crítica y reacción a la filosofía de Hegel. Pareciera como si Hegel ocupara un papel central en la filosofía de Kierkegaard y gran parte de su labor como autor constituyera una réplica. Si bien hoy en día los especialistas coinciden en que Kierkegaard tenía un gran número de interlocutores esta noción caló tanto que ya es un lugar común en los manuales e historias de la filosofía. Una de las razones que aportaron a esta idea fue que durante muchos años el *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas* (en adelante PNCD) fue una de las obras más conocidas y leídas de Kierkegaard y debido a que Hegel se encuentra presente a lo largo de la obra se hizo la inferencia de que así debió ser en el resto de todo su trabajo.<sup>198</sup> En cambio, Stewart acude a lo que el propio Kierkegaard manifestó en *Desde mi punto de vista como autor* donde menciona que su trabajo tiene una estrategia unificada y debe ser apreciada como un conjunto con un objetivo en común. Si este objetivo hubiera sido criticar a Hegel durante toda su obra habría sido al menos mencionado en ese texto confesional pero esto no sucede.

---

<sup>194</sup> TIMMANNMJJALAND M., “Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida”, p. 242.

<sup>195</sup> *A Kierkegaard Anthology*.

<sup>196</sup> *Terminologisk Register*.

<sup>197</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 14.

<sup>198</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 24.

“La razón de que muchos académicos de Kierkegaard hayan tomado sus conclusiones de forma a-crítica es porque muchos de los estudios que examinan este tema han sido elaborados con un conocimiento muy limitado de Hegel de tal suerte que los comentaristas de Kierkegaard no han podido evaluar las tesis de Thulstrup. Por su parte, en el caso de los hegelianos han sido pocos los que han abordado la relación de Hegel con Kierkegaard”.<sup>199</sup> Stewart argumenta que si bien Thulstrup defiende su conocimiento de Hegel, por haber escrito una monografía,<sup>200</sup> él incurre en los mismos lugares comunes y mitos acerca de Hegel que se dieron a lo largo del siglo veinte como por ejemplo: la falsa atribución que se le dio de las categorías tesis-antítesis-síntesis, su noción del fin de la historia, defensor del estado prusiano y ser considerado opositor de la voluntad libertad.<sup>201</sup> Estas caricaturas e interpretaciones están influenciadas por el estado de la investigación hegeliana de la época que ya examinamos. Ideas que ya no son tomadas en cuenta en los estudios contemporáneos hegelianos simplemente porque no pueden ser encontradas en el trabajo de Hegel y por las razones que ya ofrecimos en su momento. Stewart apela a una razón final por la cuál la interpretación de Thulstrup echó raíz en la academia. Mostró a Kierkegaard como un pensador que podía enfrentarse a los más grandes retos, siendo quizá el mayor de todos: Hegel. Desde esa perspectiva cualquier signo de admiración que tuviera Kierkegaard por Hegel debe interpretarse como una mofa o una ironía en todo momento. Aún si el propio Kierkegaard abrazó un gusto por la filosofía hegeliana en su juventud como quedó plasmado en su tesis de magister *Sobre el concepto de la ironía*<sup>202</sup> donde las referencias hacía Hegel son continuas. Hablando respecto de ella Kierkegaard dice: “¡qué tonto hegeliano era!”<sup>203</sup> Sobre el hecho de que la virtud sólo aparece en el estado según Hegel, Kierkegaard nos dice que “fue algo que yo también balbucee puerilmente en mi tesis”.<sup>204</sup> En un boceto del PNCD en los *Papers* el autor pseudónimo de la obra Anti-Climacus refiere que el maestro Kierkegaard se sirvió de Hegel para entender el papel de Sócrates en el *Symposium* aunque no lo entendió muy bien.<sup>205</sup>

---

<sup>199</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 24.

<sup>200</sup> THULSTRUP N., Hegel, Copenhagen: G. E. C. Gads Forlag 1967 en STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 24.

<sup>201</sup> Para una lectura más detallada de este tema: STEWART J., *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996.

<sup>202</sup> KIERKEGAARD S., *Sobre el concepto de la ironía*, tr. Dario González y Begonya Saez Tajafuerte, Madrid: Trotta 2000.

<sup>203</sup> “What a hegelian Fool i was!” KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, tr. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Bloomington: Indiana University Press, 1967, X3 A 477 n.d., 1850.

<sup>204</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, XI2 A 108 n.d., 1854.

<sup>205</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, VI B 35:24 n.d., 1845.

A pesar de Thulstrup y la academia que le siguió, la filosofía de Kierkegaard no se reduce a contra-argumentar a Hegel. Es a partir de Thulstrup quedó fijada la noción que el pensamiento de Kierkegaard orbita grandemente entorno a Hegel y su posición solamente consiste en franca hostilidad. Sin embargo no podemos reducir la relación entre Hegel, el hegelianismo y Kierkegaard a una mera crítica.

Cuando se encuentra un pasaje donde Kierkegaard emplea algún tipo de lenguaje filosófico, existe la tendencia inmediata de referir el comentario a Hegel aún cuando el lenguaje utilizado sea habitual en la historia de la filosofía. Especialmente cuando hay un pasaje crítico cuyo blanco es difícil de identificar la tendencia es citar algún pasaje de Hegel como posible fuente probable. Esto da la impresión equivocada al lector de que Kierkegaard está en constante diálogo con las obras principales de Hegel. Pero la verdadera fuente es usualmente alguna figura danesa poco conocida. [...] El resultado es una serie de comentarios que dan la impresión de que Hegel era el único autor en el que Kierkegaard estaba interesado mientras que contemporáneos como Immanuel Hermann, Fichte o Franz von Baader, que eran importantes en ese tiempo, son simplemente ignorados.<sup>206</sup>

Después de Thulstrup algunos académicos intentaron mostrar la relación entre Hegel y Kierkegaard de una manera distinta. Estos trabajos constituyeron un primer ensayo para mostrar el problema de una forma imparcial y que pudiera desarticular los mitos en torno al tema. Stewart cita el trabajo de Mark C. Taylor *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*<sup>207</sup> como el primero de estos ensayos. En su trabajo Taylor realiza una comparación entre la *Fenomenología del espíritu* y diversas obras pseudónimas. Taylor es cuidadoso con el problema de la pseudonimia en Kierkegaard<sup>208</sup> y tiene un buen manejo de los diversos puntos de vista en los diferentes textos.<sup>209</sup>

Taylor compara a los dos autores a través de una misma óptica, la de la *Fenomenología*, su intención es mostrar que “Hegel y Kierkegaard desarrollan fenomenologías del espíritu alternas que son diseñadas para conducir al lector de la inautenticidad a la autenticidad o hacía la realización del yo”.<sup>210</sup> Para Stewart en lugar de mostrar un diálogo entre los autores Taylor termina por desarrollar un

---

<sup>206</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 12.

<sup>207</sup> TAYLOR M. C., *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley: University of California Press 1980.

<sup>208</sup> En otro lugar hemos trabajado este tema: CAVALLAZZI A., “Las posturas interpretativas en torno a Kierkegaard y los tipos de comunicación” en GIORDANO D., GARCÍA MARTÍN J., *Kierkegaard y la comunicación*, Editorial Orthotes Editrice, Nápoles Italia, Abril 2011.

<sup>209</sup> “El uso del método de los pseudónimos en Kierkegaard depende de su concepción de la naturaleza de la verdad religiosa. Si hemos de querer comprender su autoridad pseudónima [...] debemos examinar el modo en que observa la verdad religiosa”. En TAYLOR M., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, Princeton: Princeton University Press, 1975, p. 38.

<sup>210</sup> TAYLOR M., *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, p. 21.

mismo tema de manera independiente en Hegel primero y luego en Kierkegaard. Si bien es un interesante desarrollo su propuesta no responde las interrogantes de la relación entre los filósofos. Aunque se trata de una idea novedosa, Taylor está más preocupado en avanzar su agenda investigativa que en desarrollar el tema de la relación de los dos autores y desde entonces “no ha habido un estudio con la longitud de una monografía dedicado específicamente a la relación entre Hegel y Kierkegaard”.<sup>211</sup> Fuera de estos intentos Stewart menciona los trabajos de tres investigadores<sup>212</sup> que lidian con problemas muy puntuales de la filosofía de Kierkegaard que se relacionan con Hegel. El trabajo de Henrik Carl Koch que trata la polémica con Adler y que se relaciona con la recepción danesa de Kierkegaard, los estudios de Michael Theunissen que exploran *La enfermedad mortal* y que relaciona los tipos desesperación con la dialéctica hegeliana y un texto de Sophia Scopetea que examina el *Concepto de la ironía* y su relación con Hegel y el romanticismo en términos críticos. También es de mención el trabajo de Arne Grøn<sup>213</sup> que ha evitado caracterizar la relación Hegel-Kierkegaard con los estereotipos habituales mostrando paralelismos entre Hegel y obras como *La enfermedad mortal* y *El concepto de la angustia*.

Estos trabajos han sido útiles para una revaloración de la relación entre Hegel y Kierkegaard, sin embargo ninguno de ellos constituye una extensa monografía sobre el tema específico que no se trabajó de forma extenuante desde Thulstrup, con la excepción de Mark C. Taylor, hasta la obra de Jon Stewart de 2003: *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*.

Conviene mencionar otra tendencia que Stewart no mencionó con detalle en su introducción. La que consiste en leer a Kierkegaard a través de Hegel. Esta lectura fue propuesta en los años ochenta por Joachim Ringleben<sup>214</sup> y Stephen Dunning.<sup>215</sup>

---

<sup>211</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 30.

<sup>212</sup> KOCH Carl Henrik, *En Flue p'a Hegels udødelige næse eller om Adolph Peter Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham*, Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag A/S 1990; THEUNISSEN Michael, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH 1991; THEUNISSEN Michael, *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993; THEUNISSEN Michael, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg and Munich: Verlag Karl Alber 1958; SCOPETEA Sophia, *Kierkegaard og græciteteten. En kamp med ironi*, Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag 1995 en STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, pp. 31-32.

<sup>213</sup> GRØN A., “Kærlighedens gerninger og anerkendelsens dialektik,” *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 54, 1991, pp. 260–270; 105 Arne Grøn, *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, Copenhagen: Gyldendal 1997; “Kierkegaards Phänomenologie?” *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1996, pp. 91–116 en STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 31.

<sup>214</sup> RINGLEBEN J. *Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1983 en TIMMANNMJALAND M., “Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida”, p. 242.

Argumentan que a pesar de sus diferencias Kierkegaard debe ser considerado un pensador hegeliano. “Ribglebeny Dunning analizan a Kierkegaard por medio del concepto de apropiación (*Aeignung*) y superación (*Aufhebung*) y descubren estructuras dialécticas en Kierkegaard que están basadas o Hegel o al menos son compatibles. Ambos carecen de una deliberación crítica acerca del carácter específico de la metodología filosófica de Kierkegaard y su uso de diferentes modelos dialécticos. Sus presuposiciones dialécticas los hicieron insensibles a una comprensión más radical de la otredad en Kierkegaard”.<sup>216</sup>

| Lectura                                   | Años      | Posición  |
|---|-----------|---|
| Standard<br>(N. Thulstrup)                | 1960-1980 | Kierkegaard y Hegel son antagónicos en todas sus metodologías, objetivos y posiciones.  |
| Intermedia<br>(M. C. Taylor)              | 1980-2003 | Hay puntos de contacto entre los autores, particularmente si se elabora una fenomenología de la conciencia.                             |
| Hegeliana<br>(J. Ringleben<br>S. Dunning) | 1983-1985 | Kierkegaard puede ser leído a través de las categorías hegelianas de apropiación ( <i>Aeignung</i> ) y superación ( <i>Aufhebung</i> ). |
| Reconsiderada<br>(J. Stewart)             | 2003-     | La relación es compleja, pero Hegel no es el interlocutor principal de Kierkegaard sino la academia danesa de la época.                 |

Sin embargo no fue sino hasta la obra de Stewart que se realizó un estudio pormenorizado acerca de la relación entre Hegel y Kierkegaard que hasta el día de hoy sigue siendo discutido y comentado polémicamente. Podríamos decir que todavía no se ha terminado de valorar su aportación en la academia. Es curioso notar que, salvo algunos esfuerzos que ya hemos citado, los comentaristas kierkegaardianos habían dejado pasar este tema asumiendo de forma a-crítica primero lo que se decía en torno a Hegel y después la relación de Kierkegaard respecto a ese Hegel mitológico. El resultado ha sido la construcción de un Hegel monstruoso y un Kierkegaard caballeresco. En suma se ha construido un cuento de hadas, donde la modernidad se ha convertido en una maquinaria infernal que impulsó las más crueles injusticias contra el individuo en pos de un orden absoluto, pan-racionalista y totalizante. Sólo unos cuantos piadosos han podido enfrentarse al temido dragón del hegelianismo (como lo llamó Schelling), con la fuerza de la

<sup>215</sup> DUNNING S., *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1985 en TIMMANNJALAND M., “Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida”, p. 242.

<sup>216</sup> TIMMANNJALAND M., “Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida”, p. 242.

individualidad y la fe en el absurdo. Buena parte de los académicos y estudiantes que se acercan a Kierkegaard acuden a él en respuesta de este mito de la modernidad cuyo alcance en la filosofía del siglo veinte es incalculable. Una considerable cantidad de los autores más reconocidos del siglo veinte han creído en el Hegel mitológico, en el Kierkegaard caballeresco o en ambos. Conocida es la recepción de Jean Wahl en Francia<sup>217</sup> y su subsecuente influencia en Kojevé e Hyppolite, la de Heidegger (a pesar de que en *Ser y tiempo* él admite que es muy limitada podemos ver rastros de su lectura de Kierkegaard en temas como la angustia, la nada y los existenciaros), toda la corriente del existencialismo y la escuela de Frankfurt (particularmente Theodor Adorno<sup>218</sup>) tan sólo por mencionar algunos.

## 2. 2. *La visión reconsiderada de Jon Stewart*

El trabajo de Stewart no sólo es relevante por haber tratado uno de los problemas que más debieron preocupar a los académicos de Kierkegaard sino porque lo hace desde una perspectiva que no se había desarrollado hasta entonces. La preocupación principal de *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered* es responder a ¿quiénes son los interlocutores de Kierkegaard en cada una de sus obras? Para hacerlo Stewart recurre a una extenuante investigación historiográfica, esta perspectiva no se había explorado hasta su obra. Se trata de examinar los textos sino el momento, las circunstancias y las fuentes que no son disponibles del tiempo específico en el que Kierkegaard se encontraba en la redacción de cada obra en particular. Para hacerlo Stewart indaga en la correspondencia de Kierkegaard, examina fuentes cruzadas y los textos de sus contemporáneos, examina diarios y noticias de la época así como los propios diarios de Kierkegaard. Lo anterior con la intención de descifrar quienes son los remitentes de las críticas y los blancos de los férreos ataques del pensador de Copenhague. “Stewart sostiene que «Kierkegaard nunca mantuvo la gran polémica con Hegel que los comentaristas le han atribuido» (Stewart, 2003: p. 623). La tesis del autor es que, en lugar discutir con Hegel, Kierkegaard discute con el heterogéneo grupo de hegelianos daneses

---

<sup>217</sup> Para una lectura de la recepción de Kierkegaard por Wahl y su influencia en el mundo académico francés: CAVALLAZZI A., PALAVICINI A., “Jean Wahl: Philosophies of Existence and the Introduction of Kierkegaard in the non-Germanic World”, *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Ashgate Publishing Ltd, Søren Kierkegaard Research Centre at the University of Copenhagen, Volume 9: Kierkegaard's Influence on Existentialism, Copenhagen, Dinamarca, Mayo 2011.

<sup>218</sup> ADORNO, T., *Kierkegaard: construcción de lo estético*, Madrid: Akal, 2006.

contemporáneos a él, usando códigos y pseudónimos que le permitan mantener su anonimato en el mundillo intelectual de Copenhague”.<sup>219</sup> La metodología de Stewart no pretende ser pro-Kierkegaard o pro-Hegel sino simplemente dar cuenta de la relación en los términos más cercanos a las auténticas consideraciones que tuvo al respecto Kierkegaard.<sup>220</sup> Su objetivo no es probar que Kierkegaard fue un hegeliano sino mostrar qué textos o doctrinas lo influenciaron de manera negativa o positiva.

Stewart se apoya en una distinción realizada anteriormente<sup>221</sup> para mostrar la obra de Kierkegaard en tres periodos en virtud de la relación de Kierkegaard con Hegel. En la primera etapa que comprende obras como *De los papeles de alguien que todavía vive*, *Sobre el concepto de ironía* y *O esto/o lo otro* se nota una importante influencia hegeliana. Luego se encuentra un periodo intermedio donde destaca *Temor y temblor* que ha sido reconocido por los comentaristas como el más crítico hacia Hegel. Stewart argumenta que incluso en esta etapa, reconocida como la más crítica hacia Hegel, la mayoría de los ataques van dirigidos a otras personas. Esta etapa culmina con el *PNCD*. Stewart argumenta que muchos de los ataques en el *PNCD* aparecen también en la obra póstuma: el *Libro de Adler*. El dato anterior es de interesante relevancia porque esta obra está dedicada a Adler y no a Hegel por lo que los ataques del *PNCD* identificados como argumentos contra Hegel son en realidad argumentos contra Adler. A partir de esta etapa se reconoce que Kierkegaard hace las paces con el hegelianismo “por alguna u otra razón”.<sup>222</sup> Finalmente en su última etapa que comprende obras firmadas por Kierkegaard y por el pseudónimo Anti-Climacus quien utiliza una cantidad considerable de conceptos y argumentos hegelianos, particularmente en la *Enfermedad mortal*.

| Etapa — años           | Obras   | Característica  |
|------------------------|---|---|
| Inicial<br>(1838-1843) | <i>De los papeles de alguien que todavía vive</i> ,<br><i>Sobre el concepto de ironía</i> , <i>O esto/o lo otro</i> | Kierkegaard muestra interés en metodologías y temáticas hegelianas. |
| Intermedia             | <i>Temor y temblor</i> , <i>De ómnibus dubitandum</i>   | Es considerada la etapa más   |

<sup>219</sup> BINETTI M., “Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart”, *La mirada Kierkegaardiana*, Revista de la Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard (S.H.A.K.), s. a., en <http://lamiradakierkegardiana.hiinenkelte.info/02e5ad9a38114ab13/02e5ad9a390ca2a34/index.php>

<sup>220</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 30.

<sup>221</sup> “Una parte de esta tesis se basa en lo sugerido por Henning Fenger (en respuesta a Thulstrup) que Kierkegaard tuvo una temprana fase pro-hegeliana que después se convirtió en anti-hegeliana después del periodo de *O esto/O lo otro*. en FENGER H., *Kierkegaard: The Myths and Their Origins*, tr. George C. Schoolfield, New Haven, Connecticut, and London: Yale University Press 1980, pp. 132–149”. En STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 33.

<sup>222</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 34.

|                      |  |   |
|----------------------|--|---|
| (1843 -1846)         | <i>est, migajas filosóficas, PCND</i>                        | crítica hacia Hegel.  |
| Final<br>(1846-1855) | <i>La enfermedad mortal, Ejercitación en el cristianismo</i> | En algunas obras acude a una argumentación dialéctica de corte hegeliano. |

Abarcar la totalidad de obras de Kierkegaard hubiera sido imposible por lo que Stewart se basó en las obras reconocidas por tener una mayor contacto (ya sea positivo o negativo) con la filosofía de Hegel. Al estar familiarizado con las nuevas lecturas de Hegel, Stewart logra identificar con mayor precisión cuando Kierkegaard se está refiriendo a Hegel y cuando no. Esto debido a que Kierkegaard estudió filosofía en los mayores años de influencia hegeliana, en los últimos años de los 1830s y principios de los 1840s. En ese entonces, la filosofía hegeliana todavía conservaba su carácter dialéctico y especulativo. Las distorsiones que conocemos del Hegel metafísico, marxista o existencialista estaban, entonces, a casi un siglo de distancia. Al hacer esta distinción, Stewart logró identificar con mayor precisión los blancos de las férreas críticas kierkegaardianas: intelectuales y teólogos daneses de la época. Los tres principales adversarios de Kierkegaard fueron: J. L. Heiberg y H. Martensen. A. P. Adler.

Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) fue poeta y crítico literario, discípulo de Hegel, y asistió a sus lecciones en 1824. Su obra fue más bien artística o en torno a la crítica. Introdujo nociones hegelianas a Dinamarca, aunque valoradas bajo su propio pensamiento. “En la primera etapa de su pensamiento, Kierkegaard fue seguidor de Heiberg, intentó ser aceptado por su círculo crítico-literario, frecuentó las reuniones de su grupo y publicó en su periódico *Kjøbenhavns flyvende Post*. Incluso la primera obra kierkegaardiana, *Sobre los papeles de un hombre que aun vive* (1838), fue pensada para publicarse en el período de Heiberg: *Perseus. Journal for den speculative Idee*, el cual finalmente rechazó la contribución de Kierkegaard. La ruptura con Heiberg sobrevino con la reseña de este último sobre *O lo uno o lo otro*, artículo que irritó a Kierkegaard”.<sup>223</sup> La oposición continuó a lo largo de diversas obras en las cuales Heiberg y Kierkegaard se acusaron mutuamente. “Los Prefacios, el PNDC y El concepto de la angustia caricaturizan la conversión de Heiberg al hegelianismo y su tendencia sistemática”.<sup>224</sup>

Hans Lassen Martensen (1808-1884) fue obispo, académico y teólogo. No

<sup>223</sup> BINETTI M., “Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart”, p. 6.

<sup>224</sup> BINETTI M., “Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart”, p. 6.

conoció personalmente a Hegel pero fue un entusiasta de su obra, así como de David Strauss, Franz von Baader y Schelling. Kierkegaard asistió a los cursos de Martensen la universidad de Copenhague en los años de su formación como magister en Filosofía. Uno de los cursos que resaltan es el del semestre invernal de 1838-1839, donde Kierkegaard asistió a sus Lecciones sobre la Historia de Filosofía moderna desde Kant hasta Hegel. La recepción que tuvo Kierkegaard de Hegel en este curso fue a través de Martensen. “A pesar de haber sido seguidor de Martensen, la hostilidad de Kierkegaard contra su maestro pronto se hizo sentir. Las motivaciones personales de la enemistad deben buscarse en el escaso reconocimiento, por parte de Martensen, de la producción kierkegaardiana y en el favor de Heiberg, de sus estudiantes y del público en general, que Martensen ganó y él perdía”.<sup>225</sup> El pensamiento de Martensen se caracterizaba por tener la pretensión de ir más allá de Hegel, algo de lo que Kierkegaard hizo mofa en diversas ocasiones. Kierkegaard menciona que pretender ir más allá de Hegel es como aquella ciudad villa que se encuentra cercana a una gran urbe y cuya dirección se alcanza indicando no la villa sino a través de la gran ciudad. Martensen pretendió aplicar la especulación dialéctica a la edificación cristiana, una de las críticas continuas de la obra kierkegaardiana.

Martensen considera a la teología como la consumación de la filosofía, porque mientras que esta última se mantiene en el plano abstracto del entendimiento, la segunda se eleva al verdadero ser existente de lo divino y lo humano. Él le achaca al idealismo una conciencia panteísta y abstractamente objetiva, que se concibe a sí misma sub *specie aeternitatis*. Sostiene, además, que el sistema hegeliano carece de ética y que posee sólo un conocimiento intelectual, frente al cual reclama la verdadera concreción de la conciencia religiosa. Martensen subraya la noción de persona, la diferencia cualitativa de Dios, la autonomía relativa del hombre y la definición de lo divino como subjetividad absoluta, en la cual ser y pensamiento se identifican. Mientras que la filosofía presenta a Dios de manera objetiva, la religión constituye su verdadera existencia subjetiva en el hombre. El idealismo tiene entonces que ver con el pensamiento abstracto y objetivo, mientras que la religión produce la unión efectiva entre Dios y el hombre, y aquí reside la superación de Hegel concebida por Martensen.<sup>226</sup>

Adolph Peter Adler (1812-1869) fue un pastor, teólogo y escritor danés. Fue compañero de colegio con Kierkegaard en el *Borgerdydskolen* entre los años 1823-1827 donde tuvieron una relación cercana. Estudió en la universidad de

---

<sup>225</sup> BINETTI M., “Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart”, p. 7.

<sup>226</sup> BINETTI M., “Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart”, p. 7.

Copenhague especializándose en Teología y convirtiéndose en un devoto de Martensen. “En diciembre de 1842, Adler aseguró haber tenido una revelación directa de Cristo –expresión de su inestabilidad psíquica–, que le ordenaba quemar su producción filosófico-hegeliana. El curioso incidente no sólo le ocasionó la destitución eclesiástica, sino que atrajo la atención de Kierkegaard, al punto de dedicarle el Libro sobre Adler (1846-1847), finalmente publicado póstumo. En este texto, Kierkegaard alude a él como el resultado ejemplar de la confusión entre la interioridad religiosa y la argumentación científica, lo subjetivo y lo objetivo, la filosofía y la dogmática”.<sup>227</sup>

Los resultados del trabajo de Stewart son sorprendentes, no sólo dan cuenta de quienes son los auténticos adversarios de Kierkegaard sino que también responde el porqué estaba tan interesado en responder una serie de problemáticas que Hegel no defendió. La solución era simple: Hegel no era el interlocutor de Kierkegaard sino una serie de intelectuales que interpretaron ideas hegelianas de forma muy liberal. Esta recepción hegeliana por parte de la inteligencia danesa compartía ciertas concepciones de la lectura del siglo veinte, particularmente la escuela francesa. Por ejemplo: “que el sistema hegeliano procede *sub specie aeternitatis*, que la especulación es abstracta mientras que la conciencia religiosa es concreta, que el sistema es panteísta y que el idealismo carece de ética”.<sup>228</sup> Estas ideas no encuentran un sustento en el *corpus* hegeliano y ya no se consideran parte de la discusión en los estudios contemporáneos de Hegel.

Las interpretaciones del siglo veinte estaban más preocupadas en realizar una lectura de Kierkegaard para responder a sus propios intereses y no en virtud de una exégesis académica rigurosa. Este modo de proceder también se dio en la lectura hegeliana e incluso algunos autores recibieron la polémica Kierkegaard-Hegel en clave de un antagonismo y ambos acompañados con sus respectivas confusiones. La mala lectura de Hegel como pensador panteísta, objetivista y totalizante alimentaba el mito de su gran adversario danés como pietista, subjetivista e irracionalista. Los mitos de estos pensadores eran compatibles y alimentaba uno la narrativa del otro. Los prejuicios e intereses del siglo veinte colocaron ideologías en la boca de estos filósofos.

La explicación de conceptos clave en Kierkegaard por medio de referir la alegada polémica con Hegel ha tenido un profundo efecto en la historia de la recepción de

---

<sup>227</sup> BINETTI M., “Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart”, p. 8.

<sup>228</sup> BINETTI M., “Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart”, p. 8.

Kierkegaard [...] Sería imposible enumerar todos los factores en la historia de la recepción que condujeron a la visión estándar y por ello me conformo con citar algunos ejemplos. La influencia de antologías como Bretall y obras de primera mano como la de Himmelstrup es intangible pero pueden verse como una especie de barómetro para la recepción del asunto. Indicación la atmosfera de la recepción del pensamiento de Kierkegaard y dan el tono a los estudiantes y primeros lectores para entender sus obras de esta manera.<sup>229</sup>

Esta generación de intelectuales fue la misma que dio a conocer a estos pensadores fuera de sus respectivas naciones, podemos pensar por ejemplo en el trabajo de Jean Wahl<sup>230</sup> al importar a Kierkegaard y a Hegel a Francia y el trabajo subsecuente que hicieron sus discípulos Hyppolite y Kojeve. Lo mismo podemos decir del mundo anglosajón con Charles Taylor y su interpretación de Hegel y la notable influencia de la lectura de Kierkegaard de Thulstrup. El reconocimiento de estos intérpretes caló profundamente en la percepción total de la obra de estos autores a tal grado que se les adjudicaron argumentos y posiciones que nunca defendieron.

La visión estándar está en desventaja con respecto a la posición de Stewart en al menos dos puntos fundamentales. Primero: la visión estándar no cuenta con el aparato de investigación historiográfica que en el caso de Stewart es extenuante sino que parte exclusivamente de una lectura directa de los textos. Stewart distingue quienes son los recipientes de las críticas de Kierkegaard y a quién están dedicados esos textos. En cada caso da cuenta de ello. La visión estándar por el contrario asume que Hegel es el continuo adversario aunque no tiene forma alguna de probarlo porque en la mayoría de los casos no se menciona el destinatario de los argumentos. Stewart da cuenta de esto: Kierkegaard mantenía detrás de un velo sus críticas debido a que muchos de los personajes vivían en aquella época y contaban con el respeto y la autoridad de la comunidad. Convenía a Kierkegaard el uso de los pseudónimos y discreción pues un ataque directo podía ser tomado en términos personales y habría alejado al lector de los argumentos. Si por el contrario la intención de Kierkegaard hubiera sido enfrentarse al monstruo de la filosofía ¿qué necesidad habría tenido de ser tan discreto en su crítica? y ¿por qué hubiera recurrido a citarlo o mencionarlo tan pocas veces?

---

<sup>229</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, p. 13.

<sup>230</sup> Para profundizar en la recepción e influencia de Kierkegaard en la obra de Jean Wahl consulte nuestro trabajo: CAVALLAZZI A., PALAVICINI S. Azucena, "Jean Wahl: Philosophies of Existence and the Introduction of Kierkegaard in the non-Germanic World", *Kierkegaard's Influence on Existentialism*, Vol. 9, Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Copenhagen: Ashgate Publishing Ltd-Søren Kierkegaard Research Centre at the University of Copenhagen, 2011.

La segunda razón por la cuál la visión estándar está en desventaja con la posición de Stewart se refiere a la exégesis directa de los textos. Ya habíamos mencionado que la lectura de las fuentes directas era la metodología propia de la visión estándar. No solamente Thulstrup se acerca a los textos de Kierkegaard asumiendo que Hegel es el blanco de ataque sino que se acerca a ellos a partir de las malas interpretaciones y las lecturas de Hegel que en nuestro tiempo ya están desestimadas. Por el contrario Stewart está familiarizado con las últimas interpretaciones hegelianas que se acercaron a sus textos directos y se alejaron de los mitos que lo habían perseguido hasta entrado el siglo veinte. No solamente Stewart conoce el trabajo de Robert Pippin, Terry Pinkard o Robert Brandom sino que el propio Stewart llegó a Kierkegaard desde Hegel. No en balde fue él quien realizó la recopilación en torno a los mitos y leyendas de Hegel.<sup>231</sup>

|   | Estándar (Thulstrup)  | Reconsiderada (Stewart)  |
|---|---|--|
| Lectura directa de las fuentes            | × Influenciado por su época, considera que Hegel es el gran antagonista de Kierkegaard. | ✓ Conoce las lecturas contemporáneas de Hegel y con ello puede identificar cuando Kierkegaard no se refiere a él.                        |
| Investigación del contexto de Kierkegaard | × Se asume a Hegel como el enemigo de Kierkegaard no se profundiza en su época.         | ✓ Debido a que las críticas de Kierkegaard no se le pueden achacar contra Hegel se encuentra que los adversarios son sus contemporáneos. |

Ante una crítica realizada por Kierkegaard en cualquier texto dado, la visión estándar usualmente asumiría que Hegel es el blanco de ataque desde su punto de vista exegético. Sin embargo la posición de Stewart cuenta con dos herramientas para indagar el asunto que la visión estándar no tuvo. Primero a través del trabajo historiográfico es posible indagar referencias cruzadas, las preocupaciones intelectuales de Kierkegaard en el momento o pistas que el propio Kierkegaard colocó en el texto para detectar quién era el verdadero blanco. Segundo, las exégesis hegelianas contemporáneas han desestimado muchos argumentos y posiciones que durante décadas se le atribuyeron a Hegel y que no es posible imputarle simplemente porque él nunca las defendió. Por su parte la visión estándar suele atribuir los ataques contra el estado totalizante, el pan-racionalismo o la objetivación a Hegel cuando él nunca afirmó dichas posiciones. Stewart menciona

<sup>231</sup> STEWART J., *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996.

algunos esfuerzos por balancear la relación de Kierkegaard y Hegel. Los trabajos de Henrik Carl Koch, Michael Theunissen, Sophia Scopetea y Arne Grøn. Scopetea y Theunissen exploran obras de las etapas donde se acepta la cercanía de Kierkegaard con Hegel: el *Concepto de la ironía* en su primera etapa y *La enfermedad mortal* de su etapa tardía. Stewart cita dos trabajos que exploran textos de la época intermedia: la más crítica contra Hegel (1843-1846); Koch trata la polémica contra Adler y Grøn trabaja *El concepto de la angustia*.

| Etapa — años               | Investigaciones en torno a la relación Hegel y Kierkegaard   |
|----------------------------|--|
| Inicial<br>(1838-1843)     | Sophia Scopetea ( <i>Concepto de la Ironía</i> ), Nassim Bravo Jordán ( <i>Concepto de la Ironía</i> ) |
| Intermedia<br>(1843 -1846) | Henrik Carl Koch ( <i>El libro de Adler</i> ) y Arne Grøn ( <i>El concepto de la angustia</i> )        |
| Final<br>(1846-1855)       | Michael Theunissen ( <i>Enfermedad mortal</i> ) y Arne Grøn ( <i>Enfermedad mortal</i> )               |

Ninguno de estas investigaciones se enfrenta con las obras donde se encuentran las mayores polémicas contra Hegel. Scopetea y Theunissen exploran textos de las épocas (inicial y final) donde reconoce la mayor afinidad con Hegel. Koch y Grøn exploran temas de la época intermedia pero no los textos donde parece haber más polémica con Hegel es decir los textos del pseudónimo: Iohannes Climacus (*De ominibus dubitandum est* en adelante DODE, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* en adelante MF y el *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*: PNCD) ni con un pasaje de *Temor y temblor* (TT) del pseudónimo Iohannes de Silentio.

Stewart puede fincarse en las afinidades entre la filosofía de Hegel y los textos de la etapa inicial y final, la literatura secundaria disponible, de estos y otros investigadores, así como de su extenuante historiografía para mostrar su caso de que Hegel no es el principal interlocutor de Kierkegaard. Sin embargo para defender este mismo caso en la etapa intermedia y en particular en los textos de Iohannes Climacus, Stewart no cuenta con el apoyo de otros investigadores y solamente le resta el recurso historiográfico. Aún con esta dificultad Stewart presenta un caso convincente y muestra que, incluso en las obras de Iohannes Climacus, Hegel no es el principal interlocutor. Para hacerlo Stewart se limita a la historiografía y su lectura filosófica es que en general Kierkegaard y Hegel tienen pocas preocupaciones en común.

### 2. 3. *El verdadero blanco de ataque de Iohannes Climacus*

La tradición académica kierkegaardiana considera las obras del pseudónimo Iohannes Climacus como el lugar donde se realizan las mayores polémicas en contra del hegelianismo. La primera de estas obras es *De omnibus dubitandum est* (DODE) que puede traducirse como 'de todo hay que dudar'. Publicada de manera póstuma este trabajo revela el perfil de Climacus. Dos obras posteriores y que sí fueron publicadas en su tiempo desarrollan el pensamiento del personaje: *Migajas filosóficas* (MF) y el *Postscriptum* (PNCD).

En DODE se desarrolla la vida y la personalidad de Iohannes Climacus; un joven estudiante de filosofía entusiasmado por la especulación filosófica. Su idea es llevar a cabo a todo momento lo que escuchado en el aula de clase. Climacus se pregunta cómo es posible llevar a cabo la duda metódica de forma cotidiana pues *de todo* hay que dudar y cuál es la relación de la especulación con el vivir diario. "Kierkegaard crea el personaje de Iohannes Climacus, quien se toma todo con la máxima literalidad y realmente intenta pensar a través y consistentemente con ello. La idea del trabajo parece ser la de mostrar la imposibilidad y el absurdo de esto. En ese sentido, el trabajo puede ser visto como una refutación literal en la forma de una *reductio ad absurdum* de la posición de la duda universal".<sup>232</sup>

Si la duda cartesiana propone que se debe dudar de todo, Climacus quiere saber como es esto posible. Un personaje que se plantea dudar de todo sólo puede conducir a un efecto humorista. Por medio de una reducción al absurdo Kierkegaard quiere mostrar las inconsistencias del seguimiento literal de algunas doctrinas modernas. "Kierkegaard utiliza a Iohannes Climacus como una refutación literal a la duda escéptica universal. El profesor de filosofía que predica '*de omnibus dubitandum est*' se olvida de dudar tan pronto como se baja del atril".<sup>233</sup>

Una de las claves para la comprensión del texto viene del propio título de la obra. Una clara alusión a Descartes pero que había sido apropiado por el maestro de Kierkegaard, y más tarde enemigo: Martensen. El profesor había hecho suya esta frase como un lema personal<sup>234</sup> y que resultó un código para los entendidos. Debido al contenido mismo de la obra y a una cantidad importante de referencias a su pensamiento, Stewart considera que Martensen es el interlocutor más importante

---

<sup>232</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 239.

<sup>233</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 239.

<sup>234</sup> "La afirmación de que *De omnibus* se dirige directamente contra Martensen se sostiene casi de manera obvia por el propio título. La expresión *de omnibus dubitandum est*, fue empleada muchas veces por Martensen a modo de lema". En STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 242.

de la obra. “El verdadero blanco de crítica no es Hegel sino el viejo rival de Kierkegaard Martensen. Aún si el nombre de Martensen no aparece en el texto, todo el trabajo está lleno de alusiones a él”.<sup>235</sup> Si bien la obra contiene una buena cantidad de referencias al obispo, carece de argumentos directos contra Hegel. Durante mucho tiempo fue sencillo para la academia confundir al pensador alemán con sus seguidores, pero con una mirada más detallada es posible notar que la diferencia es importante. “En esta obra no hay una pretensión real de criticar a Hegel. Por un lado defenderé esta tesis por vía negativa mostrando que no hay aspectos substanciales del pensamiento de Hegel presentes aquí. Aunque pareciera, a primera vista, que algunas de las doctrinas que son examinadas por Johannes Climacus en la primera parte parecerían ser las de Hegel, de hecho ninguna de ellas pueden ser encontradas en los trabajos de Hegel”.<sup>236</sup>

Además de la temática de la obra —que no se relaciona con Hegel sino con Martensen y el cartesianismo— Stewart muestran motivos autobiográficos que relacionan el interés de Kierkegaard por una refutación a un modo literal de vivir la duda cartesiana con Martensen. En primera instancia porque esta era una de las lemas de su pensamiento, mismo que Kierkegaard conocía ampliamente como muestra la documentación: “La descripción de Kierkegaard sobre Iohannes Climacus al asistir a una lección sobre filósofos modernos podría tomarse fácilmente como autobiográfico y hace alusión a su propia asistencia a las lecciones de Martensen. La sugerencia de que la obra es autobiográfica fue hecha precisamente por Barfod”.<sup>237</sup> En efecto se sabe por los diarios de Kierkegaard el tiempo y las lecciones de las lecciones de Martensen y que coinciden con la temática de la obra. Los iniciados en la obra de Kierkegaard saben que no es difícil encontrar alusiones a su vida personal. “En 1837–38 como joven estudiante Kierkegaard atendió a las lecciones de Martensen ‘Introducción a la dogmática especulativa.’ En sus notas de lectura de Noviembre 29 de 1837 se puede leer lo siguiente: «Descartes (d. 1650) dijo: *cogito ergo sum y de omnibus dubitandum est*. Él así produce el principio de la moderna subjetividad protestante. Por medio de la anterior proposición le ha dado a su lema fundamental, pues con ello hace notar que una duda no se trata de esto o aquello, sino sobre todas las cosas. (SKS, vol. 19, p. 131, Not4:7)»”.<sup>238</sup> En sus lecciones Martensen pretendía unir la dogmática cristiana con un método

---

<sup>235</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 241.

<sup>236</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 241.

<sup>237</sup> BARFOD H. P., (ed.), *Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer*. 1844–46, Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag 1869, p. 78 en STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 246.

<sup>238</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 245.

contundente de demostración filosófica como era vista la filosofía de Hegel en aquel momento. “Martensen hace un alegato en favor de un enfoque especulativo a la dogmática. Sólo con este enfoque, según él, los dogmas de la Iglesia son entendidos en su verdad absoluta. Esta verdad trasciende la verdad relativa de las distintas etapas históricas del desarrollo de los dogmas individuales”.<sup>239</sup>

Martensen pretende utilizar el lenguaje hegeliano para probar la unión entre fe cristiana y especulación filosófica. Además de ello identifica una unidad en la filosofía moderna, pues el mismo escepticismo cartesiano vale para mostrar las superaciones dialécticas hegelianas. Sin embargo el pensamiento de estos dos autores tiene notables diferencias. “La duda filosófica es esencial para Descartes, pero no para Hegel. En este último caso, la cuestión es la consistencia interna de los conceptos particulares, que es bastante diferente del método de la duda universal. La conciencia natural al comienzo de la *Fenomenología* no comienza como un escepticismo o como el método de la duda sino, todo lo contrario, como la voz del ingenuo sentido común. Todo el tema de la duda filosófica capturada en la frase *de omnibus dubitandum est* y la tesis acerca de que la filosofía moderna comienza con la duda es un caballo de batalla de Martensen que poco tiene que ver con Hegel”.<sup>240</sup>

Justamente el presentar el conjunto de la filosofía moderna y la fe cristiana como una unidad es el blanco de ataque de Kierkegaard pues estas esferas tienen propósitos y metodologías bien distintas. Así como el cristianismo y la filosofía no pueden mostrarse bajo la misma óptica tampoco puede hacerse lo mismo con el pensamiento de Descartes y Hegel. “Toda su crítica se refiere al uso del método cartesiano de la duda para construir un principio subjetivo de la filosofía. Pero dado que no existe un método tal en Hegel, el análisis de Kierkegaard sobre la naturaleza subjetiva de la duda no tiene nada que ver con el pensamiento de Hegel”.<sup>241</sup> Climacus es una reducción al absurdo de la posición presentada por Martensen y el hegelianismo danés. Constituye un auténtico ejercicio dialéctico que pretende responder a la pregunta ¿qué sucedería si alguien intentara vivir asumiendo la especulación? Hegel nunca defendió que la filosofía sirviera para la edificación, más aún lo rechaza en la *Fenomenología*: “*Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen*”<sup>242</sup> es decir que la filosofía debe guardarse de querer ser edificante. Climacus pretende tercamente vivir de forma especulativa lo que supone una

---

<sup>239</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 258.

<sup>240</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 266.

<sup>241</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 267.

<sup>242</sup> HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, s. 17.

reducción al absurdo de la postura de sus contemporáneos. Al hacerlo no solamente muestra como es imposible el intento. Todo proyecto de vida fincado exclusivamente en lo conceptual está destinado al fracaso pues la edificación no es el ámbito de competencia de la filosofía. Esto no es una crítica a la filosofía o Hegel sino aquellos que intentan utilizar estas disciplinas y teorías para algo que no están diseñadas.

Las inquietudes del DODE se repiten en el *Postscriptum*, allí Kierkegaard emplea el mismo pseudónimo para condenar las mismas posición. “El *Postscriptum* es crucial pues es percibido como su más extensa crítica al hegelianismo. El propio adjetivo ‘no-científico’ del título parece ya una crítica a Hegel”.<sup>243</sup> Al igual que en DODE, ciertos conceptos y nociones hegelianas son utilizados para encubrir el verdadero blanco.

Argumentaré que la interpretación estándar del *Postscriptum* como una polémica con Hegel es, hablando en términos generales, un malentendido. Cuando se examina el texto de forma cuidadosa se encuentra que a pesar de que una cantidad importante de temas parecen ser sobre Hegel, poco del pensamiento de Hegel aparece en la obra. La imagen de Hegel presentada aquí no se basa en sus textos primarios sino que es una posición más bien arbitrario, que Kierkegaard utiliza como contraste de su propia posición. En este sentido, el Hegel del *Postscriptum* tiene más que ver con Kierkegaard que con el pensamiento o los escritos del propio filósofo alemán. Quisiera argumentar que la polémica es de hecho con Martensen y Heiberg. [...] Contrario a la visión estándar, la presencia de Hegel en el *Postscriptum* es en el mejor de los casos de segunda mano”.<sup>244</sup>

Hay varias razones que apuntan al *Postscriptum* como la gran obra anti-hegeliana de Kierkegaard. Por ejemplo el uso de conceptos como: ‘objetivación’, ‘sistema’, ‘método’, ‘historia mundial’ y ‘mediación’ hacen pensar de inmediato en Hegel. Sin embargo a pesar de este hecho, son pocas las referencias que se pueden encontrar en el texto que apelen directamente a Hegel y, se debe considerar, que cuando Climacus utiliza estos conceptos en realidad son referencias al hegelianismo danés y no al pensamiento de Hegel. El caso de la palabra sistema es sintomático para mostrar esta posición. Kierkegaard asociaba, ‘el sistema’, más bien con Martensen, y sin embargo el equívoco llegó a la visión estándar como un juicio contra Hegel. Refiriéndose a Martensen en un tono muy personal, Kierkegaard confiesa en sus

---

<sup>243</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, Cfr. 451.

<sup>244</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, pp. 451-452.

diarios: “todo el asunto del sistema, estaba asociado con tu nombre”.<sup>245</sup> De igual manera cuando Climacus se dirige al *Privatdocent*, al lema *sub specie aeterni* o de aquel personaje que quiere ir ‘más allá de Hegel’ también se está refiriendo en todos estos casos a Martensen. Esto es posible comprobarlo porque en los borradores del PNCD aparecen textualmente los nombres de Martensen<sup>246</sup> y de otros pensadores daneses como: Heiberg, Grundtvig y Rasmus Nielsen.<sup>247</sup>

¿Qué necesidad tenía Kierkegaard de ocultar el nombre de sus interlocutores? Martensen, el principal de todos ellos, era una figura pública y reconocida, una disputa abierta hubiera mandado la señal equivocada de que se trataba de un ataque personal y no de una polémica teológico-académica. Además de ello Kierkegaard todavía albergaba respeto por el obispo Mynster, quien era un amigo en común. Otra posible razón de este ocultamiento fue el respeto que se tenían Martensen y el padre de Kierkegaard.<sup>248</sup> Lo anterior queda confirmado por pasajes de los diarios de Kierkegaard donde habla directamente sobre el asunto: “el obispo Martensen y yo no son, como dicen, totalmente desconocidos. Por muchos años ha habido, literalmente, un asunto sin terminar entre nosotros. Pero mientras el viejo obispo, que para bien o para mal ha sido un amigo de la tranquilidad, y también por la devoción hacia mi difunto padre, he tomado el cuidado de mi parte para que él pueda continuar en silencio [...] he rechazado atacarlo por su nombre — y el obispo Martensen ha mantenido el silencio”.<sup>249</sup>

Martensen respetó este acuerdo tácito de mantener la polémica en la manera más discreta posible, pero sabía perfectamente que las obras de Kierkegaard se dirigían hacia él. Stewart invoca la autobiografía donde Martensen da cuenta de los ataques velados. En una forma reveladora escribe que Kierkegaard: “había buscado aniquilar y extinguir cada parte de la actividad que emana de mí. Él no me atacó de forma directa en lo absoluto... él nunca me atacó de forma directa ni en batalla abierta”<sup>250</sup> y también dice “sus escritos (de Kierkegaard) contienen toda clase de ataques polémicos y satíricos sobre la especulación, una porción que estaba dirigida

---

<sup>245</sup> KIERKGAARD S., *Pap. X-6B* 137.

<sup>246</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 457.

<sup>247</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 458-462.

<sup>248</sup> “Kierkegaard dice de forma directa que ha criticado a Martensen de manera oculta a través de pseudónimos y otros medios, y que ha hecho el esfuerzo de velar su crítica por respeto tanto a su padre, presumiblemente para evitar un escándalo, y por el obispo Mynster, que estaba en buenos términos con Martensen”. En STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 454.

<sup>249</sup> M, p. 81; SV1, vol. 14, p. 95f. en STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 454.

<sup>250</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 454.

hacia mí”.<sup>251</sup> Kierkegaard fue implacable e insistente en su ataque hacía Martensen. El PNCD es su obra más extensa y muestra una argumentación extenuante en contra de la concepción objetiva de la religión que Martensen defendía. ¿Por qué Kierkegaard mostró una determinación tan tenaz e incisiva?, ¿cuál era la motivación detrás de su ataque? Martensen representaba en lo intelectual y en lo personal todo lo que Kierkegaard despreciaba, en breve: la unión entre la especulación filosófica y la religión. “Kierkegaard veía en la figura de Martensen, que comenzó como profesor universitario y se convirtió en sacerdote, una inapropiada y mezcla no santa de filosofía secular y cristianismo. A su parecer esta mezcla comprometía y corrompía la verdadera naturaleza de la fe cristiana. [...] Kierkegaard estaba convencido de que Martensen carecía de la interioridad y el carácter subjetivo necesario para ser sacerdote y vocero del cristianismo”.<sup>252</sup> Representaba el abuso de la objetivación de lo que radicalmente sólo puede ser interior. Además de la doctrina de Martensen, su propia trayectoria académico-eclesiástica causaba la mayor indignación en Kierkegaard:

Una serie de razones personales explican la animosidad de Kierkegaard, mientras él era ignorado para puestos académicos, Martensen fue asignado para la Real sociedad danesa de académicos en 1841 y, el mismo año, recibió la posición de profesor extraordinario; en 1850 la de ordinario. Kierkegaard estaba amargado por la falta de reconocimiento que recibió mientras su rival estuviera lleno de reconocimiento. [...] Particularmente amargo para Kierkegaard fue el hecho de que Martensen fue asignado como sacerdote oficial de la corte en 1845. [...] hecho reciente a la redacción del *Postscriptum*.<sup>253</sup>

Aunque las referencias hacia el obispo Martensen nunca mencionaron su nombre eran claramente identificables, no sólo por el propio Martensen, sino para sus estudiantes y todos aquellos que estuvieran familiarizados con su pensamiento. Uno de los estudiantes de Martensen: Magnus Erikksson (1808-1881) pudo reconocer los ataques y da cuenta de ello.<sup>254</sup> Lo mismo que Hans Friedrich Helweg<sup>255</sup> quien incluso hace notar que la crítica a Martensen está encubierta por el nombre de Hegel, refiriendo incluso que esto era ‘bien conocido’, mostrando que era obvio para el lector contemporáneo. Kierkegaard en una respuesta irónica señala que “en todo el

---

<sup>251</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 456.

<sup>252</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, pp. 456-457.

<sup>253</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 456.

<sup>254</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 454.

<sup>255</sup> Cfr. STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 456.

libro ningún estudiante podía encontrar una palabra sobre el profesor Martensen”.<sup>256</sup>

Las obras pseudónimas cumplen una doble función, por un lado ponen al lector en un estado existencial específico que no necesariamente corresponde a los deseos o pensamientos de Kierkegaard<sup>257</sup> pero también sirven como una forma diplomática para ocultar los blancos de sus polémicas. Al respecto Kierkegaard es claro en los diarios: “los pseudónimos siempre hacen un ataque indirecto”.<sup>258</sup> Dicho ataque era velado por lo que parecía una crítica a Hegel, que era notable para los contemporáneos pero indescifrable para la exégesis posterior. Mientras que el *Postscriptum* está plagado de referencias veladas a Martensen y sus seguidores y los diarios con confesiones directas, es poco encontrar tratamientos amplios en torno a Hegel. “Es sorprendente no encontrar citas de los textos primarios de Hegel, ni análisis de texto, y cuando el nombre de Hegel aparece, es usualmente incidental y no en el contexto de ninguna discusión substantiva de su pensamiento”.<sup>259</sup>

Climacus en realidad no tenía ningún motivo para atacar a Hegel, entre otras cosas “el clímax del hegelianismo en Dinamarca se alcanzó por los años de la disertación de Kierkegaard en 1841 y ya había terminado para 1846 cuando aparece el *Postscriptum*”.<sup>260</sup> El hegelianismo había perdido su predominancia en la vida académica, y cuando estuvo en su apogeo Kierkegaard no se embarcó en una polémica en contra de él. Qué necesidad habría tenido Kierkegaard de atacar al hegelianismo cuando ya no era defendido por nadie, muy por el contrario el poder y la influencia de los pastores daneses iba en aumento y sus enseñanzas comprometían lo que debería ser el verdadero cristianismo para Kierkegaard, asunto que él mismo encomendó como su labor de vida.

|  | Contra Hegel  | Contra Martensen  |
|--|---|---|
| Motivos para un ataque en el plano argumentativo | No hay. Hegel sostiene que religión y filosofía son ámbitos y fines distintos, aunque con el mismo contenido. Es una posición cercana | Sostiene una unión entre especulación y teología, defiende una visión objetivante de la religión. Es la posición que Climacus ataca a |

<sup>256</sup> KIERKEGAARD S., *Pap.* VII-1 B 88, p. 292.

<sup>257</sup> Cfr. CAVALLAZZI A., “Las posturas interpretativas en torno a Kierkegaard y los tipos de comunicación” en GIORDANO D., GARCÍA MARTÍN J., *Kierkegaard y la comunicación*, Editorial Orthotes Editrice, Nápoles Italia, Abril 2011.

<sup>258</sup> KIERKEGAARD S., *Papirer* X-6 B 137, p. 187.

<sup>259</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 454.

<sup>260</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 453.

|  |   |  |
|--|---|--|
|  | a la de Climacus.   | lo largo de sus obras y Kierkegaard denuncia en todo su pensamiento.   |
| Motivos para ocultar su nombre               | No hay un motivo para que Kierkegaard fuera discreto con Hegel. Al contrario si él hubiera sido su blanco, un ataque frontal y continuo habría sido mucho más efectivo que ocultarlo. | Era una persona reconocida en su tiempo, tenía lazos amistosos con terceros en común y había sido cercano al padre de Kierkegaard. Además un ataque directo hubiera distraído su objetivo de confrontar los argumentos y no la persona.  |
| Motivos para un ataque en el ámbito personal | No hay. Pasada la fiebre de Hegel en Dinamarca, Kierkegaard no tiene un motivo personal para enfrentarse a él o a su teoría.  | Su figura representaba todo aquello que Kierkegaard repudiaba: la unión entre especulación y teología. Recibió el reconocimiento y obtuvo la influencia doctrinal que Kierkegaard nunca tuvo.  |
| Documentación                                | No existe documentación en los diarios de Kierkegaard o de terceros que muestren a Hegel como blanco de ataque en el plano argumentativo o personal.                                  | Existe una amplia documentación en los diarios de Kierkegaard y en las obras de terceros, incluidas las del propio Martensen, donde se muestra que él es el blanco de ataque en un ámbito argumentativo y personal. Su nombre aparece en los borradores. Kierkegaard confiesa que ocultó intencionalmente su nombre, aunque los iniciados podían identificarlo fácilmente. |

En conclusión Kierkegaard no tenía motivos para atacar a Hegel, tampoco tenía motivos para ocultar su nombre y sin embargo es mencionado poco en el PNCD y cuando se acude a él se habla de una forma general. No se encuentran tratamientos largos ni citas de su trabajo. Por último, tampoco ataca ninguna posición sostenida por Hegel, pero la visión estándar así lo atribuyó por el sinnúmero de malas interpretaciones y mitos en torno a su obra que hubo en el siglo veinte. Por el contrario, Kierkegaard tenía sendos motivos para atacar a Martensen, ya fueran doctrinales o personales, también tenía buenos motivos para ocultar su nombre, aunque estos podían ser descifrados por aquellos que conocieran el asunto. También es claro que las posiciones que Climacus atacó pertenecían a Martensen. El

nombre o ciertos conceptos de Hegel fueron artilugios de los que se valió Kierkegaard para acometer su embestida sin realizar un ataque directo y personal.

#### *2. 4. Una consideración dialéctica en torno a la relación entre Hegel y Kierkegaard*

El caso que presenta Stewart se centra en desvincular lo más posible a Hegel de los textos de Climacus y mostrar que los verdaderos interlocutores son sus contemporáneos, en particular Martensen y Adler. Estas son las obras donde Kierkegaard recurre más al nombre de Hegel, quizá con la excepción del *Concepto de la ironía*, y de todos los pseudónimos es Iohannes Climacus sin duda el más hegeliano y sin embargo, a pesar de todo ello, Stewart insiste en que todo esto tiene poco que ver con Hegel. La explicación que nos da Stewart para lo anterior es que el nombre de Hegel es utilizado como un recurso retórico para encubrir a los verdaderos blancos de ataque de Kierkegaard.

Mientras que para Thulstrup la relación entre Kierkegaard y Hegel es totalmente contradictoria porque son dos autores que no tienen nada en común, para Stewart la comparación es ociosa porque, si bien no se encuentran en una oposición teórica, sus objetivos e intereses son totalmente distintos. En ese sentido Thulstrup y Stewart comparten algo en común: ambos conceden que Kierkegaard y Hegel tienen poco que ver, aunque por motivos opuestos.

Para Stewart Kierkegaard no es propiamente un filósofo, es un escritor edificante. Su proyecto busca discernir cuál es la mejor forma de vivir y no elaborar un sistema filosófico. No busca ni comprender ni describir el mundo. Sin embargo utiliza elementos filosóficos para su argumentación. Debido a sus intereses la mayoría de las críticas de Kierkegaard van dirigidas a los teólogos daneses de su tiempo y no hacía Hegel. Dicho con mayor precisión: la crítica de Kierkegaard va encaminada en contra de aquellos que pretende utilizar la filosofía, y en particular la de Hegel, con el propósito de mostrar cómo se debe vivir. “La crítica de Climacus no es contra la filosofía de Hegel sino más bien un intento de basar la fe religiosa en el pensamiento especulativo”.<sup>261</sup> Stewart insiste en que los sistemas filosóficos y las concepciones del mundo de los pensadores especulativos en sí no son una preocupación para Kierkegaard, a menos de que se les utilice para justificar alguna forma de vivir o estilo de vida. Kierkegaard no critica a la filosofía hegeliana en sí

---

<sup>261</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 466.

misma, sino que se le utilice para propósitos que no le competen. “Kierkegaard indica que el objetivo del *Postscriptum* es esbozar los límites del pensamiento objetivo o la academia científica, pero es cuidadoso en señalar que no tienen una objeción hacia ella siempre y cuando se mantenga en su propia esfera. (PNCD2, suplemento pp. 156-157)”.<sup>262</sup>

En ese sentido Kierkegaard tiene muy pocas críticas en contra de Hegel e incluso tiene en buena estima su figura. “Si Hegel, en tanto que pensador, es único en su especie, entonces, efectivamente, no habrá nadie con quien pueda compararse”<sup>263</sup> La filosofía hegeliana no está planteada en términos personales: no está diseñada para mostrar cómo vivir. Éste es uno de los señalamientos de Climacus: “En un sistema lógico, nada que tenga relación con la existencia o que no sea indiferente con la existencia puede ser incorporado”.<sup>264</sup> Señalamiento que no concierne a Hegel porque él nunca pretendió incorporar la existencia personal al sistema. Hegel nunca se planteó dicho objetivo, su labor es estrictamente filosófica, no edificante. Las exigencias de Kierkegaard rebasan este ámbito. Los objetivos de Hegel y Kierkegaard son tan distintos como las labores a las que cada uno se adscribe: filosofía y teología.

Hegel quiere hacer un análisis en el campo académico de la filosofía de la religión, mientras que Climacus está enfocado en la fe religiosa. Cuando Hegel analiza el cristianismo de acuerdo al concepto, está explorando una comprensión filosófica de la fe cristiana y no la fe personal. Cuando un análisis conceptual se aplica a la religión muestra como resultado que el cristianismo sigue un movimiento conceptual. Pero esto no está diciendo que toda comprensión de la religión o del cristianismo sea conceptual o filosófica. Bien podría ser que aunque la filosofía interpreta la necesidad del concepto de religión a nivel de un pensamiento especulativo hay, no obstante, una paradoja y un misterio al nivel de la individualidad subjetiva o de la fe privada. El problema es, una vez más, el intentar basar la fe personal en una comprensión filosófica o conceptual del cristianismo.<sup>265</sup>

En cualquiera de los dos casos, harían de este trabajo inútil. Stewart está en lo correcto. Sus intereses y posiciones son disímiles y sin embargo el tema es el mismo: el cristianismo. También es cierto que el manejo de cada uno de los autores es distinto, pero la explicación de ello es que sus metodologías responden a preguntas distintas. Para Hegel: ¿qué es el cristianismo?, para Kierkegaard: ¿cómo se llega a ser

---

<sup>262</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 469.

<sup>263</sup> KIERKEGAARD S., *PCND*, SKS VII, 54 nota.

<sup>264</sup> KIERKEGAARD S., *PCND*, SKS VII, 89.

<sup>265</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 471.

cristiano? Estas preocupaciones apuntan hacia rumbos diferentes y buscar en Kierkegaard una crítica de Hegel sería una mala interpretación de los motivos de ambos. Se ha buscado una crítica de la religión de Hegel en la doctrina de la paradoja de Climacus, sin embargo las concepciones de religión de ambos autores son tan dispares que esto no tiene sentido. A diferencia de Kierkegaard, Hegel no pretende mostrar cómo se debe tener fe, sino mostrar los conceptos de la religión.

No hay nada en la posición de Hegel que lo prevenga de aceptar la doctrina de la paradoja de Climacus, dado que debe comprenderse en el contexto de la creencia personal. Así la crítica se reduce aquí a señalar la propia relación con la fe y no sobre la filosofía de Hegel. Esto parece implicar una crítica de Martensen quien, para Kierkegaard, considera la comprensión especulativa del cristianismo como la última palabra no sólo para la academia sino también para la fe religiosa, y así confundiendo las dos esferas. Debe recordarse, que en el contexto de la mediación hegeliana, Martensen argumentaba que la comprensión conceptual del cristianismo era la última palabra. Así Martensen sostiene la posición que Climacus quiere criticar.<sup>266</sup>

Como hemos visto Stewart presenta una tesis historiográfica extraordinaria y en ese aspecto difícil de superar. Su investigación acerca del contexto y las inquietudes de Kierkegaard están muy bien apuntaladas. Pero al señalar los auténticos objetivos de Kierkegaard en el ámbito histórico se desestima el aspecto filosófico de Kierkegaard y su relación con la tradición filosófica. A favor de Stewart podemos decir que ésta no fue parte de su programa de investigación. Él no quiso responder a la pregunta: ¿En qué medida los ataques que Iohannes Climacus, cuyo blanco son Martensen y los contemporáneos daneses, están relacionados con Hegel? Su interés, insistimos, es histórico y por tanto hace a un lado una exploración profunda sobre esa duda.

Es muy difícil ignorar la caracterización con la que Kierkegaard vincula al personaje con Hegel: “Hegel es un Iohannes Climacus que no asalta los cielos como lo hacen los gigantes —de montaña a montaña— sino que los escala por medio de sus silogismos”.<sup>267</sup> Cita de la cual Stewart rápidamente sale del paso.<sup>268</sup> También hay ocasiones en las que Climacus se refiere directamente a Hegel, como lo hace también Kierkegaard en los diarios. Es común encontrar en ambos sitios una misma caracterización y donde Kierkegaard utiliza directamente el nombre de Hegel por lo que no podemos invocar el recurso de las palabras clave como ‘sistema’ o ‘pensador especulativo’. En dichos lugares Climacus efectivamente se está refiriendo a Hegel y

---

<sup>266</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 472.

<sup>267</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, II A 335, enero 20, 1839.

<sup>268</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 240.

Stewart guarda silencio al respecto. Kierkegaard acusa a la obra de Hegel como cómica.<sup>269</sup> Hace falta una valoración de este adjetivo. La visión estándar no tuvo problemas en mostrar esta caracterización como una de las tantas mofas de Kierkegaard. Sin embargo lo cómico tiene un sentido técnico muy preciso tanto en Hegel como en Kierkegaard. Cuando Kierkegaard dice que Hegel es un pensador cómico ¿a qué se está refiriendo?

En este trabajo pretendemos partir de la posición de Stewart en el terreno de la historiografía, concediendo que en efecto son Martensen y los contemporáneos los adversarios de Climacus, pero con la inquietud de indagar la relación Climacus-Hegel sin perder, insistimos, los avances investigativos de Stewart.

En esa medida nuestra lectura es una nueva propuesta. Por un lado consideramos que Stewart acierta en su estudio historiográfico y que Hegel no es uno de los verdaderos adversarios de Iohannes Climacus, pero al mismo tiempo pretendemos mostrar que Climacus y Hegel no están tan desvinculados como Stewart muestra. El interés de nuestra lectura, por tanto, no es dar cuenta de lo histórico y de los verdaderos blancos de ataque de Climacus, creemos que Stewart ya ha elaborado lo suficiente al respecto, sino que pretendemos mostrar el vínculo desde una perspectiva estrictamente filosófica, concediendo los avances de Stewart. Creemos que la clave de la relación Kierkegaard-Hegel se encuentra en este punto. Pues en Climacus encontramos la valoración que Kierkegaard tenía de la filosofía en general y del mismo Hegel. En ningún otro lugar de su *corpus*, Kierkegaard se dedica tanto al problema de lo filosófico como en esta etapa. El resto de su trabajo se enfrenta con cuestiones con un carácter mayoritariamente estético, edificante o religioso aunque, sin duda, lo filosófico permea notablemente toda su obra.

Si Kierkegaard tiene una valoración de Hegel y de la filosofía, ésta debe encontrarse en Climacus. Este problema es el de mayor importancia para valorar el pensamiento de Kierkegaard en clave filosófica y que hasta ahora no se ha indagado con detenimiento con los avances historiográficos recientes.

A casi diez años de su obra, la lectura de Stewart todavía sigue siendo polémica y podría pensarse que la razón principal es el hecho de presentar una posición que contradice toda la tradición académica de la escolaridad kierkegaardiana. Si bien esta razón ya es suficiente para generar una fuerte oposición hay un motivo que genera todavía un rechazo más fuerte. La argumentación de Stewart presenta un Kierkegaard que no era, como se sospechaba, uno de los grandes interlocutores de la modernidad ni el gran filósofo de la

---

<sup>269</sup> *Infra*: consultar el último capítulo.

existencia que se enfrentó a Hegel pináculo de la ilustración y el monstruo racionalista. En cambio Stewart presenta a un Kierkegaard que es un simple y mero polemista, ocupado de problemas limitados de su tiempo y que discutió con figuras danesas todavía más desconocidas que él. Este Kierkegaard polemista deja de ser el gran padre del existencialismo, o el magnífico filósofo de la existencia subjetiva para convertirse en un escritor religioso local.

Cualquier persona que haya tenido contacto con la academia kierkegaardiana se dará cuenta que no es un grupo académico como el resto. La naturaleza misma de los escritos de Kierkegaard desata pasiones e incendia el corazón de sus lectores porque tal es precisamente el llamado del autor. Si algo denostó Kierkegaard es la inutilidad de una vida sin pasión, idea que hace eco con el viejo pensamiento socrático. La reducción de cualquier filósofo a pensador polémico local y no un hito de la filosofía sería un trance difícil de superar para cualquier grupo de seguidores pero lo es todavía más para el kierkegaardianismo que tomo el asunto de forma muy personal.

Stewart no niega la habilidad genial de Kierkegaard ni sus interesantes aportaciones pero su investigación lo conduce a separarle de la filosofía. Entre otras cosas, al desvincularlo tan radicalmente de Hegel, también lo ha desvinculado de la filosofía. El hegelianismo era, para bien o para mal, el horizonte filosófico de la época en el que Kierkegaard se crió intelectualmente, y fue quizá su influencia filosófica más notoria junto con los clásicos y Sócrates. Al separar esa conexión con Hegel el pensamiento de Kierkegaard se ve muy disminuido en su capacidad de diálogo con el ámbito filosófico.

Nuestra posición pretende mostrar que la obra de Kierkegaard, aún si no tiene como principal interlocutor a Hegel, tiene una profunda vinculación idealista y hegeliana. Sin las concepciones hegelianas, Kierkegaard no hubiera podido plantear una dialéctica existencial tan sólida ni una crítica tan contundente a la cristiandad de su tiempo. Su crítica a los contemporáneos daneses implica un conocimiento amplio y cabal de las obras y sobre todo de las metodologías hegelianas. Coincidimos con Stewart en que Kierkegaard y Hegel tienen intereses, preguntas y objetivos muy distintos pero consideramos que el danés se apoya fuertemente en el método de argumentación dialéctico hegeliano y que sin él no hubiera podido desarrollar su pensamiento.

Sería un error decir que Kierkegaard es un hegeliano, pero también sería un error decir que no es un pensador dialéctico desarraigado de la tradición filosófica.

Para salvar la problemática presentada por Stewart creemos que habría una

forma de explorar la relación entre Kierkegaard y Hegel si mostramos lo que es común en ellos: la dialéctica. La dialéctica es capaz de mostrar distintas perspectivas de un mismo contenido así como de manejar distintos niveles epistémicos con posturas que son contradictorias.

Una lectura dialéctica de la obra de Kierkegaard no es descabellada si atendemos a la comprensión que él tiene de sí mismo: “no puedo repetir lo suficiente lo que yo he dicho con tanta frecuencia: soy un poeta, pero de un tipo muy especial pues soy por mi naturaleza dialéctica, y como regla lo dialéctico es justamente lo ajeno al poeta”.<sup>270</sup> Así como el propio Kierkegaard se concibe a sí mismo como un pensador dialéctico, así también su obra debería ser considerada en los mismos términos. Por esta razón, él mismo nos hace una advertencia en la última frase del *Postscriptum*: “que nadie sin experiencia dialéctica meta mano en este trabajo, sino que lo deje tal como está”.<sup>271</sup>

La polémica de Climacus va en contra de quienes intentan utilizar el pensamiento especulativo para la edificación: “lo que aquí cuestionamos es solamente cómo se relaciona su explicación del cristianismo con el cristianismo que está explicando”.<sup>272</sup> La explicación no debe ser el cristianismo, sino que el cristianismo es algo más: una relación personal con Cristo. Sin embargo esta crítica, donde se acusa la invasión de una esfera hacia otra no es una crítica hacia el pensamiento especulativo. Primero Climacus muestra cómo está no es una preocupación de su obra: “Si es que el pensamiento especulativo se halla en lo correcto es una cuestión distinta”<sup>273</sup> y luego admite que dentro de su ámbito —el meramente explicativo— la especulación no se equivoca: “El pensamiento especulativo nunca ha dicho que el cristianismo sea falso; por el contrario, afirma específicamente que la especulación comprende la verdad del cristianismo”.<sup>274</sup> El problema, insistimos, radica en el momento en el que la especulación invade un terreno que no le corresponde. Ante lo anterior, y respetando la argumentación de Stewart, la polémica de Climacus no se refiere a Hegel.

Nuestra posición es que, si bien Hegel y Kierkegaard tienen objetivos diferentes, el objeto de estudio es el mismo. La diferencia no es pues temática o en cuanto a contenidos sino a cuanto a puntos de vista. Esta línea que proponemos,

---

<sup>270</sup> KIERKEGAARD S., *Pap.* IX A 213.

<sup>271</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 549.

<sup>272</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 223.

<sup>273</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 223.

<sup>274</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 223.

exige al lector —tal como el mismo Kierkegaard sugirió— que se lea su obra en términos dialécticos. ¿En qué consistiría esto?

En la dialéctica, cada nuevo momento observa los contenidos desde un nuevo punto de vista. Los contenidos del momento anterior se hacen implícitos. Este ocultamiento no descalifica lo anterior, solamente lo deja pendiente para que la atención pueda concentrarse en el momento presente. “[Climacus] concede que la unidad del pensamiento y el ser puede ser verdadero en un nivel abstracto, pero argumenta, que no tiene nada que ver con la existencia”.<sup>275</sup> La investigación de Stewart muestra que salvo la diferencia de intereses no hay algo que realmente haga incompatibles las posiciones de Hegel y Kierkegaard. La diferencia radica en el momento dialéctico en el que cada uno se encuentra, y creemos que Kierkegaard constituye el desarrollo de la posición que le antecede conceptualmente (la de Hegel). Incluso Climacus le llama ‘segunda dialéctica’ a su metodología, “lo específico del cristianismo es la segunda dialéctica, hecha la salvedad de que esto, nótese bien, no es una tarea para el pensamiento (cual si el cristianismo fuera una doctrina y no una comunicación existencial), sino el relacionarse con lo patético a modo de ímpetu para un nuevo pathos”.<sup>276</sup> Para Climacus lo específico (la esencia) del cristianismo es relacionarse de forma personal con Cristo, y no es una tarea del pensamiento. La continuidad aparece en la cita anterior de forma notable, como también aparece a lo largo de las obras de Climacus.

La dialéctica especulativa no es el cristianismo pero lo conduce a él, si bien uno puede perderse en ella como lo muestra en varios pasajes, también sirve solamente a modo de guía: “la filosofía lleva directamente al cristianismo; la introducción historicista y retórica logra un efecto semejante —porque las introducciones son propias de una doctrina, mas no del volverse cristiano”.<sup>277</sup> De tal suerte que una dialéctica conduce a la otra. La primera es ‘objetiva’ porque muestra sus contenidos de forma directa, la segunda busca edificar y debe emplear otros métodos: “*Objetivamente se pone el énfasis en lo que se dice; subjetivamente se pone el énfasis en cómo se dice*”.<sup>278</sup> La especulación muestra sus contenidos de forma directa: es el qué. La segunda dialéctica de Climacus muestra cómo relacionarse con esos contenidos y por tanto su punto de vista y su metodología debe ser radicalmente distintos. Esto no invalida el punto de vista anterior, sino que se apoya

---

<sup>275</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, pp. 504-505

<sup>276</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 488.

<sup>277</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 322.

<sup>278</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 169.

en él. Tanto así que los contenidos de Climacus y Hegel son los mismos. Por ejemplo lo que nos dice Climacus: “El cristianismo es espíritu; el espíritu es interioridad; la interioridad es subjetividad; la subjetividad es esencialmente pasión y, en su más alto nivel, es una pasión infinita y personalmente interesada por una felicidad eterna”.<sup>279</sup> Puede encontrarse en Hegel estas mismas ideas: (*Gott ist Subjekt und als erscheinende Subjektivität nur ausschließend ein Individuum*)<sup>280</sup> es decir que Dios es sujeto y, como subjetividad se revela exclusivamente en un individuo.<sup>281</sup> Más adelante revisaremos al cristianismo como subjetividad, pero baste por ahora la idea de que el contenido que muestra Climacus es el mismo que presentó Hegel. Su argumento, cómo hemos dicho, es limitar a la especulación en su esfera: “Que el pensamiento objetivo tenga su propia realidad no hemos de negarlo, pero con relación a todo pensamiento en que deba ser enfatizada precisamente la subjetividad, se tratará de un malentendido”.<sup>282</sup>

En la dialéctica cada contenido es cierto siempre y cuando se mantenga en su propio nivel. Kierkegaard no tiene problemas con lo anterior: “El deber del pensador subjetivo es *comprenderse a sí mismo en la existencia*. Es cierto que el pensamiento abstracto habla, en efecto, de la contradicción y del impulso inmanente de la contradicción, pese a que, al descartar la existencia y el existir, anula la dificultad y la contradicción. Pero el pensador subjetivo es un sujeto existente y, al mismo tiempo, es un sujeto pensante”.<sup>283</sup> En este punto Kierkegaard muestra cómo existe una simultaneidad entre el pensamiento especulativo y la reflexión personal, ambas coexisten en el mismo sujeto. Más aún, él mismo y todos aquellos que se acerquen a su obra deben asumir la dialéctica, aunque desde un nuevo punto de vista: “El pensador subjetivo es un dialéctico orientado a lo existencial; cuenta con la pasión intelectual para asirse firmemente a la disyunción cualitativa”.<sup>284</sup>

Con lo anterior Climacus deja en claro que su metodología es dialéctica, pero que se orienta a la existencia y no al concepto. La metodología de Kierkegaard sigue la metodología dialéctica: se hace implícito el momento anterior (el contenido del cristianismo) y se hace explícita una nueva perspectiva (la forma de relacionarse

---

<sup>279</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 24.

<sup>280</sup> HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, Werke, B. 18-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 393.

<sup>281</sup> Cfr. HEGEL G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. de José Gaos y prólogo de José Ortega y Gasset, Alianza Editorial: Madrid 1980, p. 555.

<sup>282</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 73.

<sup>283</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 304.

<sup>284</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 304.

con el cristianismo). De esta manera creemos posible una lectura dialéctica de la relación Hegel-Kierkegaard. Nuestra lectura dialéctica estaría hecha a partir de una nueva exégesis independiente. Creemos que nuestra posición es perfectamente factible y útil para el estudio de ambos pensadores y que serviría enormemente como una herramienta para su comprensión conceptual. Para probar esta tesis no sólo hay que mostrar que la oposición es compatible sino también que hay una continuidad. La filosofía de Hegel termina en el espíritu absoluto que, como ya mostramos, es la verdad del sujeto. Kierkegaard es el desarrollo de esa verdad. Si Hegel se termina en la verdad del sujeto como sujeto, Kierkegaard desarrolla la verdad del sujeto en tanto se desarrolla como sujeto, lo que él llama individuo singular. Es por esta razón que Climacus, en *DODE* arranca a partir del momento en que la especulación se detiene mostrando que ese método no es suficiente, hace falta algo más: la reflexión.

Hegel llega hasta la comprensión conceptual del sujeto, y nada más. En el sujeto de Hegel, un sujeto en-sí termina el sistema porque conceptualmente no hay nada más que explorar: se han mostrado todos los conceptos. El sujeto es el fundamento y el punto final. Hegel no dice cómo es que ese sujeto se desarrolla, cómo es que se concibe a sí mismo, cómo llega a ser sujeto para-sí, pues desde el concepto no hay mayor exploración que: 'la verdad es sujeto'. Sin embargo desde el punto de vista del sujeto en el sujeto, lo dicho por Hegel no es el final sino el comienzo.

El sujeto que reflexiona sobre sí genera la reflexión de Kierkegaard. Cómo llegar a ser sujeto es toda la investigación de Kierkegaard: su motivación es explorar cómo es posible llegar a ser uno mismo, cómo volverse un sujeto individual, un sujeto para-sí. Kierkegaard nunca pretende mostrar conceptualmente que 'la verdad es el sujeto', él evade todo tipo de demostración conceptual, en cambio muestra que existe hay una 'verdad subjetiva'. Esta verdad subjetiva es una verdad en operación, en actividad o en movimiento. Es la reflexión del sujeto en tanto sujeto, y pretende responder: ¿qué es lo más valioso para mí?, ¿cómo debo vivir mi vida?, ¿cuál es la verdad que es verdadera para mí y para nadie más? El contenido hegeliano de que 'la verdad es sujeto' queda implícito. No sólo 'la verdad es sujeto' sino que además 'la verdad es la verdad del sujeto para el sujeto'. En Kierkegaard queda implícito el contenido hegeliano. Para Kierkegaard no hace mostrar este contenido hegeliano: ha quedado implícito.

Climacus y sus lectores deben ser dialécticos, pero con una nueva orientación. No al modo de la filosofía especulativa, sino dirigidos a la problemática de la existencia. Este nuevo punto de vista es tan dialéctico como el anterior, solamente que contiene un nuevo propósito y una nueva dirección: no la comprensión de los contenidos de la verdad, sino la de mostrar cómo se debe ser cristiano. Climacus explica esto con la mayor naturalidad: “Objetivamente la cuestión trata únicamente acerca de las categorías del pensamiento; subjetivamente, trata acerca de la interioridad”.<sup>285</sup>

Lo que es válido para un nivel dialéctico no lo es al siguiente, pero esto no hace falso el momento anterior. En Hegel, por ejemplo, afirmaciones que se consideren válidas en la moralidad pueden no ser válidas o inconclusas para la siguiente esfera. De igual manera, en Kierkegaard, lo dicho en un momento de la existencia como en la esfera estética es totalmente reprochable al siguiente: en la esfera ética. Sin embargo lo que sí sucede cuando se presentan dos momentos dialécticos es que el primero debe conducir al segundo: debe haber una continuidad. Tanto en el sistema hegeliano como en las esferas existenciales de Kierkegaard se puede apreciar como cada determinación dialéctica conduce a la siguiente a pesar de que sean dos puntos de vista totalmente distintos. Si queremos saber si hay una continuidad entre un punto de vista y el otro se debe mostrar esta continuidad. Climacus, de hecho, muestra como la dialéctica especulativa conduce a la reflexión. Es claro en señalar una y otra vez cómo la especulación no puede comprender al cristianismo y cómo estas esferas deben estar separadas. “El objeto de la fe no es una doctrina, pues entonces la relación sería intelectual, y el punto no es echarla a perder, sino alcanzar el tope de la relación intelectual. El objeto de la fe no es un maestro que enseña una doctrina, pues cuando un maestro tiene una doctrina, entonces la doctrina es *eo ipso* más importante que el maestro y la relación es intelectual, donde el punto no es echarla a perder sino alcanzar el tope de la relación intelectual. En cambio, el objeto de la fe es la realidad del maestro, el hecho de que el maestro realmente existe”.<sup>286</sup> Sin embargo la dialéctica puede conducir efectivamente hacia el punto de vista donde el cristianismo pueda ser comprendido.

La dialéctica, en su verdad, es una gentil y útil potencia que descubre y ayuda a encontrar el sitio donde se encuentra el objeto absoluto de fe y adoración –es decir, allí donde, en la ignorancia, la distinción entre saber y no saber colapsa en la adoración absoluta, allí donde la objetiva incertidumbre se resiste a fin de hacer

---

<sup>285</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 169.

<sup>286</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 280-281.

brotar la apasionada certidumbre de la fe, allí donde, en sumisión absoluta, el conflicto entre lo justo y lo injusto colapsa en adoración absoluta. La dialéctica por sí misma no puede contemplar lo absoluto, aunque, por así decirlo, guía al individuo hacia él, y dice: aquí debe hallarse, eso puedo asegurarlo; si adoras aquí, adoras a Dios. Pero la adoración en sí misma no es dialéctica. Una dialéctica que hace mediación es un genio llevado por mal camino.<sup>287</sup>

Ahora bien, la dialéctica por sí misma no conduce directamente a una forma de vivir cristiana. Incluso puede hacer más difícil el camino o una persona sin la ayuda de ningún conocimiento filosófico podría vivir cristianamente. “La más ínfima de las personas puede relacionarse absolutamente según la cualidad del espíritu tan bien como el hombre dotado, pues la inteligencia, los conocimientos y el talento son un “*qué*”, mas el carácter absoluto de la relación del espíritu es un “*cómo*” concerniente a lo que uno es, sea esto mucho o poco”.<sup>288</sup>

Esto se explica porque desde el punto de vista del individuo lo que concierne es cómo vivir el cristianismo. Ahora desde un punto de vista filosófico la continuidad puede mostrarse porque el pensamiento filosófico constituye el mero ‘qué’ del cristianismo o del conocimiento es decir la filosofía muestra el contenido de la fe. Esto de ninguna manera pretende ser la fe. La fe será propia de cada individuo será el cómo. Pero la especulación y lo que Kierkegaard llama lo ‘objetivo’ será simplemente el qué de aquella forma de relacionarse con la divinidad.

Como veremos más adelante Kierkegaard insiste muchas veces en esta distinción. Él busca la esencia del cristianismo, el *cómo* relacionarse con la creencia y no con el contenido mismo. En otras palabras: Hegel expone el contenido del cristianismo. Kierkegaard explora su forma. Sería absurdo decir que el contenido del cristianismo se opone a su forma como pretendía Thulstrup, o que estas dos cosas no tienen nada que ver por tener fines distintos como expone Stewart. Algo de razón tiene razón Stewart en esto último, en efecto, los fines son distintos pero no por eso el objeto de discusión es distinto o no se puede establecer un puente. El objeto de discusión es el mismo: el sujeto y la verdad, simplemente que están analizados desde distintos puntos de vista. Climacus nos comenta: “En lugar de darse a la tarea de comprender lo concreto abstractamente, así como lo hace el pensamiento abstracto, el pensador subjetivo tiene el deber opuesto de comprender lo abstracto concretamente. El pensamiento abstracto va de los hombres concretos a la

---

<sup>287</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 426.

<sup>288</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 471.

humanidad en general; la abstracción “ser un hombre”, el pensador subjetivo la comprende concretamente: ser este hombre individual y existente”.<sup>289</sup>

En el pasaje anterior podemos ver, de forma muy clara, la inversión dialéctica del nuevo punto de vista introducido por Climacus. Mientras la filosofía especulativa comprende lo concreto de forma abstracta, su punto de vista comprende lo abstracto de forma concreta. El punto de vista existencial concibe, antes que nada, a un individuo que concibe lo absoluto (el qué) y se plantea la forma de vivirlo (el cómo). El pensamiento especulativo no puede realizar esta tarea porque en él no se encuentra el individuo sino solamente los conceptos. “El objeto de la fe es, por ende, la realidad de Dios en el sentido de la existencia. Pero existir significa primordialmente ser un individuo particular, y es por esto que el pensamiento debe descartar a la existencia, porque lo particular no puede ser pensado, sólo lo universal. De este modo, el objeto de la fe es la realidad de Dios en la existencia, es decir, en tanto que individuo particular, es decir, trata sobre el hecho de que Dios haya existido en tanto que individuo particular”.<sup>290</sup>

El hecho de que no haya un individuo singular en el pensamiento especulativo no lo descalifica, sino que simplemente este no es apto para exponer el cómo de la cuestión. “Toda interpretación sobre la existencia se clasifica de acuerdo con la cualidad de la interiorización dialéctica del individuo. Partiendo como supuesto de aquello que ha sido desarrollado sobre el particular en la presente obra, me limitaré ahora a repetir y señalar que en este punto, naturalmente, lo especulativo no juega papel alguno, dado que, siendo algo abstracto y objetivo, es indiferente con relación a la categoría del individuo subjetivo existente, y limítase, como máximo, a lidiar tan sólo con la humanidad pura”.<sup>291</sup> Como ya mencionamos la preocupación de explicar especulativamente el modo de vida cristiano proviene de los hegelianos daneses y no de Hegel, quien nunca tuvo la intención de hacer una filosofía edificante. La exposición de los conceptos cristianos no es ningún problema para Climacus sino el hecho de que se utilice dicha exposición para edificar. “La dialéctica cualitativa continuamente afirma que uno no debe jugar *in abstracto* con aquello que es lo más elevado, para enseguida darse a la vana tarea de explicarlo, y

---

<sup>289</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 305.

<sup>290</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 281.

<sup>291</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 498.

aconseja, en cambio, que ha de comprenderse *in concreto* el propio deber esencial y expresarlo esencialmente”.<sup>292</sup>

Mientras que el modo en que se viva el cristianismo no es una preocupación para la filosofía, para la misión edificante de Kierkegaard lo es todo. Si las posiciones de Hegel y Kierkegaard parecían contradictorias (primero en su contenido para la visión estándar y luego en sus objetivos para Stewart) es porque en el fondo lo son: pero, tal como en las determinaciones dialécticas, son contradictorias por la relación que tienen entre sí o partir desde sus particulares puntos de vista. Desde un punto de vista holista, Kierkegaard muestra el desarrollo del cristianismo en un individuo, y Hegel mostró sus contenidos. Lo que defensores de un bando y otro han fallado en ver es que ambos son pensadores dialécticos y que, por tanto, una contradicción no significa necesariamente una oposición o un rechazo, sino la suscripción absoluta de lo anterior bajo un nuevo punto de vista.

Por un lado se dice que debido a que la filosofía de Hegel no es útil para vivir de forma cristiana, esta filosofía está errada. Por otro lado se dice que debido a que Kierkegaard no muestra el contenido de la fe cristiana sino tan sólo cómo ser cristiano, su pensamiento terminada por ser no más que un pietismo o un subjetivismo. Ambas críticas serían perfectamente válidas si tan sólo uno y otro, Hegel y Kierkegaard, no tuvieran como suposición de su pensamiento la otra parte de la verdad. Hegel no explora ni pretende explorar el modo de vivir cristiano, Kierkegaard no explora ni pretende tampoco mostrar el contenido de la fe. Para Hegel la filosofía no tiene como objetivo la edificación que más tarde exploró Kierkegaard, y para Kierkegaard su edificación supone los contenidos de la religión explicados por Hegel. El cristianismo no tendría sentido si no es asumido y vivido por cada individuo. Hegel no tendría problema en aceptar esto como un presupuesto pero tampoco tuvo interés de desarrollarlo. Este supuesto viene a ser desarrollado por Kierkegaard, quien explora lo que en Hegel estaba implícito: cómo llegar a ser cristiano. Lo que queda implícito para Kierkegaard será lo que se mostró explícito para Hegel: el contenido de la fe.

Que un segundo momento venga a mostrar lo explícito y lo precisamente esencial del primero no constituye otra cosa más que un movimiento dialéctico. Climacus menciona que su labor es mostrar la esencia del problema. “Que la existencia es en verdad enfatizada debe ser expresado en una forma esencial, y de

---

<sup>292</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 491.

acuerdo con la astucia de la existencia, ésta tendría que ser una forma indirecta”.<sup>293</sup> Si consideramos esto desde el punto de vista hegeliano, la esencia no es sino el desarrollo de lo dado (el ser). Climacus está procediendo de una forma estrictamente dialéctica. La esencia es el desarrollo explícito del ser. Hegel muestra que la subjetividad es la verdad pero no lo desarrolla desde el punto de vista individual. Climacus viene a hacer esto: desarrollar la esencia de lo dado. En la siguiente cita se muestran contenidos desarrollados por Hegel (que la verdad es sujeto) pero agrega que el punto de vista especulativo es insuficiente para mostrar la relación del individuo con dichos contenidos (lo esencial es la relación del individuo con el cristianismo). Tal labor corresponde a un nuevo momento dialéctico, el de la dialéctica de la existencia que tiene sus propias categorías (paradoja versus mediación) que desarrollaremos posteriormente.

Cuando la subjetividad, o interioridad, es la verdad, entonces la verdad, según su definición objetiva, es una paradoja; y el hecho de que la verdad sea objetivamente una paradoja muestra justo que la subjetividad es la verdad, pues ciertamente la objetividad se escandaliza, y la repulsión de la objetividad, o la expresión de la repulsión de la objetividad, es la tensión y el dinamómetro de la interioridad. La paradoja es la incertidumbre objetiva que da expresión a la pasión de interioridad que es la verdad. He aquí lo socrático. Lo eterno, la verdad esencial, es decir, la verdad que se relaciona esencialmente con el sujeto existente en cuanto le concierne esencialmente a aquello que significa existir (desde un punto de vista socrático, cualquier otro conocimiento es accidental, y su nivel y alcance algo indiferente), es una paradoja. Sin embargo, la verdad eterna y esencial no es en sí una paradoja, sino que se convierte en paradoja al relacionarse con el sujeto existente.<sup>294</sup>

El primer momento tiene como supuesto lo que se expone en el segundo y desde el punto de vista del segundo queda implícito lo que estaba en el primero. Dicho en este caso concreto: el primer momento es lo expresado por Hegel: el contenido de la verdad del cristianismo se muestra de forma explícita, y cómo se realiza dicha verdad queda implícito. El segundo momento hace explícito lo que estaba implícito: la realización de la verdad o cómo se llega a ser cristiano. En este segundo momento ya no interesa más el contenido de la verdad, esta pasa a ser implícita pues el segundo momento incluye al primero.

---

<sup>293</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 101.

<sup>294</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 171.

## 2.5. Conclusiones

Si en nuestro primer capítulo presentamos las lecturas contemporáneas en torno a Hegel en este hicimos lo propio con Kierkegaard. Presentamos primero la lectura tradicional defendida por Niels Thulstrup y que influyó notablemente en la academia del siglo veinte. Fue Thulstrup quien popularizó la idea de que Hegel era el interlocutor más importante de Kierkegaard. Sin embargo no todos los interpretes siguieron su línea como fue el caso de Mark C. Taylor, Henrik Carl Koch y Arne Grøn. Incluso es posible encontrar una posición totalmente opuesta a la de Thulstrup con Ringleben y Dunning que muestra a un Kierkegaard hegeliano. Sin embargo el esfuerzo interpretativo respecto a la relación Hegel-Kierkegaard más importante de los últimos años fue realizado por Jon Stewart. En su obra *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered* muestra que los auténticos interlocutores de la obra de Kierkegaard son los hegelianos daneses contemporáneos como Heiberg, Martensen y Adler.

Stewart realiza esta interpretación analizando las obras de Kierkegaard y de los hegelianos daneses así como apoyándose en una amplia investigación historiográfica y documental sin precedentes. Gracias a este trabajo, más por su aspecto histórico que filosófico, Stewart logra descifrar un lenguaje velado utilizado por Kierkegaard para ocultar los destinatarios originales de sus ataques. Además de ello y a diferencia de Thulstrup Stewart conoce bien las corrientes hegelianas contemporáneas que mostramos en nuestro capítulo anterior lo cuál le facilita la identificación de pasajes donde Kierkegaard efectivamente se refiere a Hegel. Sorprendentemente estos pasajes son pocos y aquellos lugares donde pareciera estar refiriéndose al filósofo alemán en realidad se encuentra dialogando con uno de sus contemporáneos.

Resulta particularmente complicada para esta lectura la etapa intermedia de las obras de Kierkegaard (1843-1846) donde las referencias a temas hegelianos e incluso al propio nombre de Hegel son abundantes. No obstante a través de un cuidadoso trabajo de discernimiento es posible mostrar el auténtico sentido de estos lugares.

Finalmente en este capítulo introducimos una consideración dialéctica en torno a la obra de ambos autores. Si bien las intenciones y objetivos de Hegel y Kierkegaard son bien distintos pues el primero aspira a la comprensión filosófica el

segundo en cambio ejerce la labor intelectual como un medio para la edificación personal. A pesar de esto ambos tienen en común que se reconocen como autores dialécticos. En el último inciso hemos adelantado algunos puntos que habremos de tratar en capítulos posteriores. Creemos que es posible establecer una nueva lectura de la relación entre Hegel y Kierkegaard que no haga de Kierkegaard un hegeliano ni un anti-hegeliano ni tampoco que haga de Hegel un existencialista. En cambio hay que asumir las aportaciones historiográficas de las lecturas de los últimos tiempos, reconocer las diferencias y a partir de ahí plantear líneas de continuidad. Quizá la huella más identificable de la filosofía de Hegel en Kierkegaard es la insistencia en el método dialéctico pero trasladado a los intereses del pensador danés como él mismo lo dijo: “La tarea de nuestra época parece ser la de trasladar los resultados de la ciencia, a la vida personal, apropiárselos a título personal”.<sup>295</sup> Kierkegaard elabora una segunda dialéctica o dialéctica existencial que utilizando el método de Hegel no pretende la comprensión de los conceptos especulativos sino del propio individuo singular. Esto será analizado con más detenimiento en la última parte de nuestra investigación.

---

<sup>295</sup> KIERKEGAARD S., *Concepto de la ironía*, SKS 356.

## Segunda parte: La subjetividad en Hegel

### Capítulo III

La importancia de la subjetividad en el idealismo alemán: intuición intelectual y autoconciencia en los antecedentes inmediatos de Hegel: Kant, Fichte y en Schelling

### Capítulo IV

La subjetividad como motor del carácter lógico de la filosofía hegeliana

# Capítulo III. La importancia de la subjetividad en el idealismo alemán: Intuición intelectual y autoconciencia en los antecedentes inmediatos de Hegel: Kant, Fichte y en Schelling

*Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.*

G.W.F. Hegel<sup>296</sup>

## *3. 1. la subjetividad como fundamento del conocimiento objetivo en Kant*

El punto de comunión entre Kant y el resto del idealismo alemán se encuentra en la *unidad trascendental de la apercepción* o *unidad sintética* a la que nos referiremos como UTA. Esta facultad es la piedra angular de toda su epistemología y por ello daremos inicio a exploración del problema de la 'autoconciencia' a partir de ese punto. Comencemos por invocar la celebre formulación de la UTA:

El Yo pienso (*ich denke*) tiene que poder acompañar todas mis representaciones (*alle andere [Vorstellungen] muss begleiten können*). De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición (*Anschauung*).<sup>297</sup>

La UTA funciona como el principio fundamental que cohesiona la intuición sensible con el entendimiento. A través de ella es posible explicar lo que es la experiencia. Kant presenta este principio como aquello que da unidad a la multiplicidad de las intuiciones. El principio puede interpretarse como la unidad de las representaciones o la unidad del entendimiento.<sup>298</sup> Sin embargo esta es apenas la primera facultad de la UTA pues en su papel de unidad de representaciones no sólo es una facultad

---

<sup>296</sup> "Que dificultad fue para la mente conocerse a sí misma" en HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke, B. 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 455. Esta aforismo es el resultado de una modificación de un pasaje de Virgilio [*Eneida*, I. 33] *Tantae molis erat Romanam condere gentem*.

<sup>297</sup> KANT I., *KrV*, B 133.

<sup>298</sup> Cfr. ALLISON H., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, tr. Dulce María Granja, Anthropos-UAM, México 1992, p. 225.

formal o determinante sino que también se refiere a un modo de experimentar de manera concreta. El pensamiento que reúne la multiplicidad de la experiencia se da de hecho en un sujeto.

La llamo apercepción pura para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, ya que ésta es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación (*Vorstellung*) Yo pienso, [...] no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de apercepción a la unidad trascendental de la conciencia (*transzendente Einheit der Apperzeption*), a fin de señalar la posibilidad de conocer a priori partiendo de ella.<sup>299</sup>

Este 'yo pienso' no es un agente epistémico independiente del mundo sino que es resultado de la aprehensión del sujeto. Sin un sujeto pensante capaz de unificar las experiencias sería imposible cualquier tipo de conocimiento. La UTA no es un mero principio que vincula al individuo con las experiencias sino, más importante, al individuo con su propia percepción, de allí el 'yo pienso'. El término 'percepción' resulta insuficiente para describir esta facultad y se acude a 'apercepción'. "En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia".<sup>300</sup>

Kant se diferencia de la modernidad y especialmente de Descartes en el hecho de que el sujeto cartesiano se consideraba como una sustancia inmaterial mientras que Kant le concibe como un ser que percibe su propia percepción.<sup>301</sup> El sujeto de conocimiento kantiano toma en cuenta las características físicas, máxime si Kant comenzó su estudio a partir del conocimiento de la sensibilidad. Si el autoconocimiento kantiano ha de comenzar por algún lugar debe ser precisamente por allí. Este descubrimiento tiene un lugar importante dentro de la historia de la filosofía para Hegel: "esta unidad soy yo, es la apercepción trascendental, el aperebir puro de la conciencia de sí, yo = yo: el yo debe 'acompañar' a todas nuestras representaciones".<sup>302</sup> Hegel reconoce en la UTA al sujeto trascendental,

---

<sup>299</sup> KANT I., *KrV*, B 133.

<sup>300</sup> KANT I., *KrV*, B 133.

<sup>301</sup> Un tema interesante, un desarrollo del yo como auto-conocimiento empírico, es decir como cuerpo puede encontrarse en: LONGUENESSE B., "Self-consciousness of One's Own Body: Variations on a Kantian Theme", *Philosophical Topics*, Vol. 34, No. 1-2, Verano-Otoño, 2006, p. 284. Sobre la imposibilidad de la autoconciencia en el sentido interno, consultar el extenuante trabajo: JAUREGUI C., *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de I. Kant*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

<sup>302</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. 3, p. 428; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke, B. 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 343.

como condición necesaria de conocimiento que debe acompañar toda representación. Dicho de forma coloquial: no es posible conocimiento alguno si no existe un sujeto cognoscente. Este sujeto cognoscente es, además, es aquello que otorga carácter trascendental al conocimiento pues es le confiere su sentido general y necesario. Si la experiencia intuita puede ser formulada como conocimiento se debe precisamente al sujeto trascendental.

La categoría, que da unidad de pensamiento (*Einheit des Denkens*) al contenido sensible es, por tanto, lo objetivo en la experiencia, la cual adquiere de este modo los caracteres de generalidad y necesidad (*Allgemeinheit und Notwendigkeit*), mientras que lo percibido es más bien lo subjetivo y contingente. Ahora bien, el descubrimiento en la experiencia de estas dos partes integrantes constituye sin ningún género de duda un análisis certero.<sup>303</sup>

El carácter trascendental otorgado por el sujeto es lo que le confiere objetividad a la experiencia. En efecto, debido a que la UTA logra una aprehensión trascendental también es posible la comunicación. La subjetividad trascendental es en realidad inter-subjetividad, y esta inter-subjetividad es la verdadera objetividad. Pero ninguna objetividad es posible sin la unidad sintética del conocimiento que radica en el sujeto. Esta característica constituye el auténtico giro kantiano pues sitúa la objetividad del conocimiento humano en el sujeto. “El punto de vista (*Standpunkt*) de la filosofía kantiana consiste [...] en que el pensamiento puede llegar, por la vía del razonamiento, a concebirse no como algo contingente, sino como algo absoluto de suyo”.<sup>304</sup> En una formulación que podría sonar en primera instancia paradójica, pero que en última instancia es la gran aportación del idealismo alemán: lo objetivo del conocimiento está en el sujeto,<sup>305</sup> la objetividad es subjetividad<sup>306</sup> y el aspecto auténticamente universal del conocimiento radica en dicha subjetividad.

En la *Ciencia de la lógica* Hegel trata este principio y su importancia para la filosofía. Allí refiere que, hasta la época de Kant, el intelecto había sido considerado

---

<sup>303</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. 3, p. 430; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, s. 346.

<sup>304</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. 3, p. 418; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, s. 331.

<sup>305</sup> Que lo subjetivo se vuelva objetivo y lo objetivo se vuelva subjetivo será una de las propuestas de la dialéctica hegeliana.

<sup>306</sup> Es importante hacer una breve anotación en este punto; es posible caer en la tentación de comparar esta característica del idealismo alemán con la antigua teoría de las formas platónicas. Si bien en ambas corrientes se establece que la idealidad es el auténtico ámbito del conocimiento, la antigüedad no señaló al sujeto como su fundamento. Las ideas platónicas tienen una subsistencia propia: son lo eterno del mundo. Para el idealismo alemán, el carácter trascendental de los conceptos es otorgado por el sujeto. Es este sujeto el que confiere objetividad a la experiencia.

como una especie de propiedad: algo que se tiene, se posee o se utiliza, de la misma manera en la que poseemos o utilizamos cosas físicas. Kant supera esta concepción extrínseca del intelecto y le considera, en cambio, una autoconciencia donde el intelecto deja de ser una mera propiedad y constituye la unidad misma del yo. En otras palabras: el *Yo* no tiene pensamientos sino que el *Yo* es *pensamiento*. La UTA es esta unidad del 'Yo pienso' consigo mismo. Su función es objetivar el conocimiento meramente representacional. Esto es, constituir las intuiciones en conceptos. De esta manera es que se producen objetos, en tanto que 'objeto' es la unión de lo múltiple, es decir la manera en que se fincan en una sola idea la multiplicidad de representaciones.

El objeto reúne y discrimina en un solo lugar lo múltiple. La silla puede ser de madera, metal o plástico pero debe servir para sentarse. El objeto ordena las representaciones con la medida de su concepto. "Objeto, dice Kant,<sup>307</sup> es aquello, en cuyo concepto está unificado lo múltiple de una intuición dada (*Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist*). Sin embargo, toda unión de las representaciones requiere la unidad de la conciencia en la síntesis de ellas (*Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben*). Por consiguiente esta unidad de la conciencia es la que por sí sola constituye la relación de las representaciones con un objeto, y con eso su valor objetivo, y sobre la cual se funda también la posibilidad del entendimiento".<sup>308</sup> La unidad misma de la conciencia consigo misma: la apercepción, funge como la unidad de las representaciones como objeto en un concepto. En breve "toda unión de las representaciones requiere la unidad de la conciencia en la síntesis de ellas".<sup>309</sup> Lo radical de la filosofía kantiana no recae en su descripción de las categorías puras del entendimiento como constitución de toda experiencia es posible sino en que lo trascendental del conocimiento se da en la subjetividad de la apercepción. Lo objetivo en realidad es lo subjetivo.

Hegel, siguió la línea trazada por Kant y pretende llevar su filosofía hasta las últimas consecuencias. Propone que las formas puras del entendimiento deben ser deducidas a partir del sujeto y no pueden extraerse de la experiencia. "Los principios de la determinación objetiva de las representaciones (*objektive Bestimmtheit der Vorstellungen*) tendrían que ser deducidos únicamente de la

---

<sup>307</sup> KANT I., *KrV*, B137.

<sup>308</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 517; *Wissenschaft der Logik* II, s. 254.

<sup>309</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 517; *Wissenschaft der Logik* II, s. 254.

proposición fundamental de la unidad trascendental de la apercepción”.<sup>310</sup> Esta es la falla del sistema kantiano, pues no logra seguir las reglas que se ha impuesto: llevar hasta sus últimas consecuencias este supuesto será el objetivo del resto del idealismo alemán.

Los conceptos, que para Hegel deberían ser la materia propia de este *yo pienso*, en Kant siguen las reglas del entendimiento. Los conceptos siguen vinculados a una representación y el propio concepto ‘Yo pienso’ se vuelve una facultad representativa. “A consecuencia de esto se justifica con un principio fundamental de la filosofía kantiana, el que, para conocer lo que es el concepto, hay que acordarse de la naturaleza del yo. Pero viceversa, para esto se necesita haber entendido el concepto del yo (*den Begriff des Ich*), tal como se lo expuso antes”.<sup>311</sup> En otras palabras: la posibilidad del conocimiento de los objetos sensibles se da gracias al yo pienso y viceversa.

En las siguientes líneas Hegel realiza un recuento de la propuesta kantiana: “Ante todo, al grado del intelecto se hacen preceder los grados del sentimiento y de la intuición, y es un principio esencial de la filosofía trascendental de Kant (*Fürs erste sind der Stufe des Verstandes die Stufen des Gefühls und der Anschauung vorausgeschickt, und es ist ein wesentlicher Satz der Kantischen Transzendentalphilosophie*), el que afirma que los conceptos sin intuición son vacíos, y que tienen valor sólo como relaciones de lo múltiple (*Mannigfaltiges*) dado por la intuición”.<sup>312</sup> En dicha sección de la filosofía kantiana se propone una bicondicionalidad entre el entendimiento y la razón mientras que en la *Dialéctica trascendental* se insiste en la prioridad de la razón y su función sintética. “Los

---

<sup>310</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 517; *Wissenschaft der Logik II*, s. 254.

<sup>311</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 518; *Wissenschaft der Logik II*, s. 255. En ese mismo pasaje Hegel nos amplía que la concepción de Kant respecto al yo permanece siendo ‘representacionista’, pues se trata al yo como un objeto de conocimiento que aunque es propio posee una propiedad o una calidad. En términos coloquiales no sería distinto hablar de este ‘yo kantiano’ como se habla de ‘mi pie’ o de ‘mi mano’, es decir de forma extrínseca. Al yo trascendental no le deberían competir estas categorías extrínsecas pues este yo no es un objeto extrínseco de conocimiento sino es el conocedor. El yo es el sustrato de conocimiento y si acaso se puede hablar del yo como objeto es en una segunda instancia, no en una primera. El error de Kant es considerar al yo trascendental (que debe ser lo absolutamente inmediato o el sujeto por antonomasia) como algo objetual. Para entender esto mejor Hegel recuerda la concepción coloquial del ‘yo como objeto’ es decir el ‘alma’. “Si nos detenemos en la pura representación del yo (*bloÙe Vorstellung des Ichs*), tal como se presenta de modo nebuloso a nuestra conciencia habitual, entonces el yo es sólo esa cosa simple, que se llama también alma; a la cual el concepto inhiere como una propiedad o calidad (*Eigenschaft oder Qualität*). Esta representación, que no se cuida de comprender ni el yo, ni el concepto, no puede servir para facilitar la comprensión del concepto o acercárnosla [CL, § 259]”.

<sup>312</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 518; *Wissenschaft der Logik II*, s. 2546

pensamientos tienen esta forma: son la función sintetizadora (*synthetisierende Funktion*) a través de la cual lo múltiple se reduce a unidad (*Einheit*).<sup>313</sup>

Si la objetividad del conocimiento es posible es gracias a la UTA se debería mantener su función sintética a lo largo de todo el sistema kantiano. La UTA debería funcionar como el fundamento del sistema para evitar el círculo explicativo entre el ámbito de la razón a la que pertenece y el entendimiento sensible. Según la crítica de Hegel no se puede sostener en un mismo nivel epistemológico la sensibilidad y los conceptos. La sensibilidad debe estar forzosamente supeditada, a contracorriente de la célebre consigna kantiana: “los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”<sup>314</sup> y que “el conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos”.<sup>315</sup> Esta doctrina puede sostenerse si el ‘conocimiento’ al que Kant se está refiriendo es sensible: si nos ceñimos al mero ámbito de la sensibilidad en la *Estética trascendental*. Pero en lo que se debe insistir es que el ‘conocimiento’ en sentido objetivo no puede implicar esta bi-condicionalidad, ya que siguiendo la misma regla propuesta por Kant la razón es la única que puede otorgar objetividad a través de su facultad sintética como UTA. El ‘yo pienso’ kantiano debe constituir en todo momento lo objetivo y por tanto lo verdadero del conocimiento.

Para evitar la concepción de un yo exterior o representacionista. Hegel identifica este ‘yo pienso’ kantiano con el mismo objeto de su conocimiento, es decir con el concepto; (*der Begriff als das Objektive der Erkenntnis angegeben worden, somit als die Wahrheit*) “el concepto ha sido declarado como lo objetivo del conocimiento, y por lo tanto, como la verdad”.<sup>316</sup> Si el sujeto es este yo pienso cartesiano o trascendental no puede deslindarse de su propio contenido. El yo es su pensamiento, o dicho de una forma mucho más propia: el yo es pensamiento, el yo es concepto. ‘Yo soy mi pensar’. Sin esta identificación el pensar y el individuo quedan divididos, y el pensamiento queda reducido a más bien una facultad humana más que a la misma individualidad. Hegel infiere de la teoría kantiana la implicación y simultaneidad entre el concepto y el individuo. Si Hegel y los filósofos idealistas, realizan esta propuesta no es porque estén en contra de la filosofía kantiana sino, muy por el contrario, porque están siguiendo las implicaciones de su teoría hasta sus últimas consecuencias.

---

<sup>313</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, vol. III, p. 428; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 344.

<sup>314</sup> KANT I., *KrV*, A52.

<sup>315</sup> KANT I., *KrV*, A52.

<sup>316</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 518; *Wissenschaft der Logik II*, s. 256.

La propuesta de una lectura kantiana en Hegel es muy reciente en la exégesis. Se ubica históricamente con la publicación de *Hegel's Idealism: the satisfactions of Self-Consciousness* de Robert Pippin en 1989. A partir de este texto el estudio minucioso de Kant se ha convertido en una exigencia para los académicos hegelianos. En dicha obra se le dio un gran peso al vínculo Kant-Hegel, a pesar de que Pippin también reconoce la manera en que Hegel fue crítico respecto a Kant. Es de particular interés el modo en que se relaciona la unidad trascendental de la apercepción de Kant —a la que nos referiremos desde este momento con las siglas UTA— con la autoconciencia hegeliana. La apercepción será la base del idealismo de Fichte, Schelling y Hegel quienes la consideraron como la facultad de la autoconciencia que posibilita la experiencia humana.<sup>317</sup>

Kant señala a lo largo de la *Crítica de la razón pura* que la intención del idealismo trascendental es marcar el límite del conocimiento. Kant mostró la posibilidad del conocimiento a través de la síntesis racional<sup>318</sup>. Esta argumentación es la base de las filosofías idealistas subsecuentes. En particular las filosofías de Fichte y Schelling retomarán la intuición intelectual [*intellektuelle Anschauung*] como la facultad base de sus propuestas. Esta noción aparece por primera vez en Kant cuando desarrolla el problema de la objetivación del conocimiento, al pretender responder a la pregunta entre entendimiento y razón. ¿Cuándo una intuición sensible se convierte en objeto? “Todo lo que es representado por medio de un sentido es (*alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird*), en esa medida, siempre fenómeno; y por consiguiente, o bien no debería ser admitido en modo alguno un sentido interno (*innerer Sinn*), o bien el sujeto que es objeto de él puede ser representado por él sólo como fenómeno y no como él juzgaría acerca de sí mismo, si su intuición fuese mera espontaneidad (*Selbstthätigkeit*), es decir, [intuición] intelectual”.<sup>319</sup>

Debido a que en el sistema kantiano solamente se puede intuir sensiblemente a los fenómenos, una intuición intelectual *inmediata* parece del todo imposible a menos de que el objeto de conocimiento sea dado todo por entero, es decir sin la mediación de la sensibilidad. “En el ser humano esta conciencia requiere percepción interna de lo múltiple (*innere Wahrnehmung der Mannigfaltigkeit*) que

---

<sup>317</sup> Cfr. PIPPIN R., 1989, p. 6.

<sup>318</sup> Cfr. B144. En la representada *unidad de la intuición* por la cual un objeto es dado, [unidad] que incluye siempre en sí una síntesis de lo múltiple dado para la intuición, y que contiene ya la referencia de esto dado, a la unidad de la apercepción.

<sup>319</sup> KANT I., *KrV*, B68.

es previamente dado en el sujeto; y la manera como esto [múltiple] es dado en la mente sin espontaneidad, debe llamarse, en virtud de esta diferencia, sensibilidad”.<sup>320</sup> Como hemos dicho, esta operación intelectual podría actuar en el caso de que el objeto de conocimiento se diera todo por entero sin mediación sensible. El único objeto que cumple estas condiciones es el propio yo: nosotros mismos o nuestra interioridad. “La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del Yo (*einfache Vorstellung des ich*); y si sólo por ella fuera dado, *espontáneamente*, tolo lo múltiple en el sujeto, entonces la intuición interna (*innere Anschauung*) sería intelectual”.<sup>321</sup> Salvo esta excepción la intuición intelectual queda excluida de operar en campos ajenos que no le atañen. Es una operación exclusivamente mental, y de ningún modo ha de interferir en la aprehensión de los objetos sensibles.

Si la facultad de hacerse consciente de sí mismo (*das Vermögen, sich bewusst zu werden*) ha de recoger (aprehender) lo que yace en la mente, esta [facultad] debe afectarla (*affizieren*) a ella, y sólo de esa manera puede producir una intuición de sí misma, cuya forma empero, que reside previamente en la mente (*Gemüthe*), determina en la representación del tiempo, la manera como lo múltiple está reunido en la mente; porque ella se intuye a sí misma, no como se representaría a sí misma inmediatamente de manera espontánea (*nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde*), sino según la manera como es afectada por dentro, y en consecuencia, como se aparece a sí misma, [y] no como es.<sup>322</sup>

A la intuición intelectual no le atañen los objetos sensibles, sino solamente aquello que ya ha pasado por el entendimiento: lo que ya se encuentra en la conciencia. No puede aprehender el fenómeno sensible, pero sí el objeto que se encuentra ya dado en la conciencia. Ninguna facultad kantiana puede prescindir del primer paso del proceso cognoscitivo: “La experiencia es, sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento (*Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt*)”.<sup>323</sup> Por esta razón, la intuición intelectual queda simplemente postulada como una posibilidad para Kant, pues no es posible intuir racionalmente, sino solamente se puede intuir sensiblemente. Kant reserva este tipo de

---

<sup>320</sup> KANT I., *KrV*, B68.

<sup>321</sup> KANT I., *KrV*, B68.

<sup>322</sup> KANT I., *KrV*, B68-69.

<sup>323</sup> KANT I., *KrV*, A1.

conocimiento para un hipotético agente divino<sup>324</sup> que pueda conocer sin intuir sensiblemente.

### 3. 2. *El problema de la objetividad en Fichte*

Fichte considera que dentro del sistema kantiano la unidad de la conciencia es el auténtico *punctum detuctionis* de las categorías y que a partir de ahí se debe justificar la objetividad del conocimiento.<sup>325</sup> Fichte propone que la intuición intelectual parte de los objetos ya intuidos. “Lo que intriga a Fichte acerca de la concepción kantiana de una intuición intelectual es que de hecho es una forma de cognición, al producir objetos desde su propia actividad, está en contacto cognitivo inmediato con ellos”.<sup>326</sup> De esta manera Fichte asume la experiencia sensible dentro del esquema de la intuición intelectual. Su propósito es llevar a término el proyecto kantiano pues considera que este no ha dado cuenta de la objetividad del conocimiento. “Primero, una intuición que sea intelectual, en la definición de Kant, no depende de ser afectada por ningún contenido sensible; produce su contenido u objeto de su propia actividad intuitiva. Segundo, es precisamente porque la intuición intelectual produce sus objeto que puede conocerlos, según Kant, como son en sí mismos”.<sup>327</sup>

A pesar de haber descubierto este principio, Fichte considera que Kant no condujo su sistema hasta las últimas consecuencias. “Kant no fue capaz de dar la filosofía de una pieza, sino que estuvo muy alejando, y su saber era tan fragmentario como el de cualquier otro; pero el pensamiento de la luz, merced al cual [se volvió posible la Doctrina de la Ciencia] lo dio él”.<sup>328</sup> Siguiendo la propia doctrina kantiana: el ‘yo pienso’ debe acompañar todas las representaciones, la unidad debe constituir

---

<sup>324</sup> KANT I., *KrV*, B71-72. Si no se quiere hacer de ellas [de las formas puras de la sensibilidad] formas objetivas de todas las cosas (*objectiven Formen aller Dinge*), no queda otro recurso que hacerlos formas subjetivas de nuestra manera de intuición, tanto externa como interna, que se llama sensible porque no es originaria (*nicht ursprünglich*), es decir, [no es] tal, que por ella sea dada la existencia misma del objeto de la intuición (y esta [manera de intuición], por lo que podemos entender, sólo puede corresponderle al Ente originario (*Urwesen*)), sino que depende de la existencia del objeto, y por tanto, es posible sólo gracias a que la capacidad representativa del sujeto es afectado por él.

<sup>325</sup> Cfr. NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, FCE-UNAM, México 1975 p. 88.

<sup>326</sup> SEDGWICK S., *The reception of Kant critical philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press: Cambridge 2000, p. 4.

<sup>327</sup> SEDGWICK S., *The reception of Kant critical philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, p. 4

<sup>328</sup> FICHTE, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Akal, 1999, hoja 7b.

la unificación de la multiplicidad de las representaciones y por último el ‘yo pienso’ debe ser una reflexibilidad determinada, dicho en términos fichteanos, es decir una autoconciencia auténticamente reflexiva y no solamente representativa.<sup>329</sup> Esta crítica a Kant tienen una gran importancia para Fichte pues constituye el punto de partida de su propia filosofía.

La filosofía fichteana se propone continuar el programa kantiano. Opta por la autoconciencia racional y reflexiva, esta ‘reflexibilidad determinada’, como el fundamento mismo de su sistema. Fichte busca una unidad que pueda resolver la dicotomía en la que permanece atrapada la filosofía kantiana entre el Yo (*Ich*) y el No-Yo (*Nicht Ich*), entre lo subjetivo y lo objetivo o entre lo nouménico y lo fenoménico. Fichte considera que el punto de partida debe ser este ‘yo pienso’, su sistema de la filosofía arranca en la autoconciencia. “Repara en ti mismo; aparta tu mirada de todo lo que te rodea y llévala a tu interior. Tal es el primer requerimiento que la filosofía hace a quien se inicia en ella. No interesa nada de cuanto está fuera de ti, sino que sólo interesas tú mismo”.<sup>330</sup> Esta unidad tendría que ser capaz de desatar el nudo a través de la deducción de las categorías del conocimiento y a través de ellas la unificación entre los opuestos: el Yo y el No-Yo.<sup>331</sup> Fichte pretende asumir la filosofía kantiana hasta sus últimas consecuencias, proponiendo al ‘yo pienso’ como *fundamento* del conocimiento. Para Fichte la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) no solamente es el fundamento del conocimiento como pretendía Kant sino también su *inicio* o *punto de partida*. “El ser racional finito (*endliches Vernunftwesen*) no dispone de nada fuera de la experiencia (*Erfahrung*); ésta es la que encierra la materia toda de su pensamiento”.<sup>332</sup>

Todo conocimiento no solo está fundamentado por esta autoconciencia sino que también debe empezar por ella: a diferencia de Kant quien coloca a las categorías puras de sensibilidad como el comenzar del conocimiento *de facto* en la *Crítica de la razón pura*. La justificación de que la autoconciencia pueda ser el principio del conocimiento se da por un conocimiento tético-intuitivo<sup>333</sup> mediante un posicionamiento absoluto del sí mismo. “Fichte comienza, lo mismo que Descartes diciendo: pienso, luego existo; y se remite expresamente a esta tesis

---

<sup>329</sup> Cfr. NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 90-92.

<sup>330</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 7.

<sup>331</sup> Cfr. NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 97.

<sup>332</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 10.

<sup>333</sup> Cfr. NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 103.

cartesiana”.<sup>334</sup> Al igual que en Descartes, para Fichte el conocimiento comienza desde su propio fundamento. Mientras que Kant comienza su proyecto a partir de la sensibilidad “el movimiento de Kant se desarrolla en dirección de abajo hacia arriba, como en la construcción de una casa. El punto de partida lo constituyen los fundamentos y los elementos”.<sup>335</sup> El comienzo de Fichte es inverso, “nuestro filósofo se mueve con clara y perfecta conciencia, diríamos, de arriba hacia abajo. Siguiendo la figura de la construcción, el ‘fundamento’ o primer principio en Fichte debe entenderse más bien como el punto originario y primero del plan o proyecto arquitectónico”.<sup>336</sup> Dicho de forma propia, el punto de partida de la filosofía kantiana más que la sensibilidad lo son las condiciones de posibilidad del conocimiento; se trata pues de un inicio gnoseológico mientras que Fichte propone un inicio metafísico. “El contenido de la filosofía (*Inhalt der Philosophie*) no se halla formado por ninguna otra realidad que la del pensar necesario, si es que se quiere pensar algo sobre el fundamento de la experiencia. La inteligencia cabe pensarla sólo como activa [...] esta realidad es para la filosofía plenamente suficiente, pues de la filosofía se desprende que no hay absolutamente ninguna otra realidad”.<sup>337</sup> El contenido de la conciencia ya es una realidad: es el resultado de todo el proceso del conocimiento planteado por Kant. La relación entre los objetos mentales constituye la auténtica actividad racional. Fuera de esta actividad está la realidad fáctica (noumeno) la cuál ha quedado vedada por los mismos principios de la filosofía kantiana.

Si A es, entonces se sigue esto y esto ¿de qué modo? Junto con su contenido, A no debe ser un mero pensamiento (*bloßer Gedanke*), sino una realidad, debe tener un contenido, al margen de que la realidad fáctica no pueda probarse que no nos concierne en nada. Tanto más B, siendo evidentemente una determinación posterior (*nachherige Bestimmtheit*) de A, tendrá un contenido (que respecto de su existencia fáctica se establecerá en verdad de modo igualmente problemático).<sup>338</sup>

A pesar de ello Fichte no cree contradecir a la filosofía kantiana sino que postula su filosofía como extensión y desarrollo de lo que Kant había planteado. “Para Fichte debemos ser indudablemente afectados sensiblemente por la experiencia, sin embargo, no podemos afirmar que lo que nos afecta son objetos. ¿Por qué no? Por

---

<sup>334</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. 3., p. 466; ; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, s. 392.

<sup>335</sup> NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 105.

<sup>336</sup> NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 105.

<sup>337</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 35.

<sup>338</sup> FICHTE, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Akal, 1999, hoja 3b.

que la concepción de objeto que se sigue de la deducción trascendental kantiana es: algo puede ser un objeto de la conciencia solo si es resultado de la síntesis de la facultad de la pura apercepción. Cuando Fichte sugiere que el entendimiento humano está en contacto cognitivo inmediato con su objeto, se refiere al 'objeto' que ya se encuentra conceptualizado [en la conciencia]".<sup>339</sup> La idea de Fichte es arrancar su investigación a partir de una intuición racional, no una intuición sensible. Esta facultad el auténtico punto de partida de la filosofía. "La intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) constituye la única realidad firme para toda filosofía. Desde ella se puede explicar todo lo que tiene lugar en la conciencia; pero, entiéndase bien, sólo desde ella".<sup>340</sup> Fichte define esta actividad de la siguiente manera en su *Introducción a la doctrina de la ciencia*: "[la intelección intelectual] no es una intelección que justamente sea, se consuma en sí misma y proyecte su producto, sino la intelección que, siendo simultáneamente se comprende. Ella es entendimiento absolutamente inmanente, que reflexiona sobre sí mismo, que no contempla algo distinto, sino [que se contempla] simultáneamente a sí mismo".<sup>341</sup>

La función de la intuición intelectual es la de unificar al sujeto de experiencia con el mundo objetivo que se intuye como un objeto racional en la propia conciencia. Fichte explica que la intuición es un 'ponerse como', donde la conciencia pone el objeto frente a sí. La intuición intelectual intuye su propia actividad y se pone a sí misma como objeto, es un Yo que se percata como Yo. "A este intuirse a sí mismo exigido al filósofo en la realización del acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo *intuición intelectual*. Es la conciencia inmediata de que actúo y de qué cosa hago: es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago. Eso de que exista semejante facultad [...] no puede demostrarse por conceptos".<sup>342</sup> Fichte pretende atar, lo que él consideraba, el cabo suelto de la objetividad kantiana. La unión entre sujeto y objeto no se da al final del proceso cognoscitivo sino a su comienzo. "«Total indiferencia entre lo subjetivo y lo objetivo» La identidad absoluta de la imagen y lo representado, del sujeto y el predicado en la proposición A=A. Un hombre es un hombre... La razón es lo absoluto y fuera de ella nada es. ¿Acaso, pues, están ahora lo subjetivo y lo objetivo fuera de la razón y son independientes de ella y diferentes en

---

<sup>339</sup> SEDGWICK S., *The reception of Kant critical philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, p. 4

<sup>340</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 53.

<sup>341</sup> FICHTE, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Akal, 1999, hoja 5a.

<sup>342</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 49.

sí mismos?”<sup>343</sup> Para Fichte es engañosa la descripción de la gnoseología kantiana donde se describen procesos sucesivos (lo sensible pasa por el entendimiento y llega a ser confirmado como objeto en la razón) en cambio este proceso se da de manera unificada e inmediata en la conciencia.

La intuición de la cual hablamos aquí es un *ponerse como* (*setzen als*) lo que pone (algo objetivo, lo cual puedo ser también yo mismo como simple objeto) [...] Toda conciencia posible, entendida como lo objetivo de un sujeto, presupone una conciencia inmediata en la que lo subjetivo y lo objetivo sean absolutamente uno; y fuera de esto la conciencia resulta del todo inconcebible. Será siempre vana la búsqueda de un vínculo (*Verbindung*) entre sujeto y objeto si originariamente no se los ha captado ya de inmediato en su unión.<sup>344</sup>

La unión del sujeto con el objeto en la intuición racional conllevará a la problematización del ser particular, es decir: los seres en tanto se encuentran fuera de la conciencia. Para Fichte, dicho ser particular es implanteable pues el único ser posible es el ser intuido racionalmente en la conciencia. “1) O bien al ser particular fáctico se le reconoce el ser según la forma. 2) O bien se le niega absoluta y enteramente el ser según la forma tal como se ha declarado del absoluto; entonces tiene que sustituirse ciertamente por otra forma del ser. La primera vía la ha abierto Spinoza, la segunda la *Doctrina de la Ciencia*, facilitada por la advertencia de Kant”.<sup>345</sup> El propio Fichte nos muestra esta consecuencia de su doctrina. Teniendo en cuenta el antecedente de Spinoza quien había realizado un simple distinción formal para diferenciar a los seres particulares pues todos son parte de una misma sustancia, Fichte realiza un proceso similar. Los seres particulares no se distinguen en la medida de que cada uno de ellos posea una sustancia individual sino que la conciencia es la que realiza esta diferenciación. Más aún, la sustancia propia de los seres particulares es un mero supuesto, pues lo único que en realidad conocemos es la actividad de nuestra conciencia. Por esta razón la sustancia o existencia de los seres fuera de mí es un simple supuesto operativo redundante del cual se puede prescindir pues lo que interesa a Fichte es el ser intuido racionalmente: el único ser conocible y posible.

Además del ser absoluto (*absolutes Sein*) no hay originalmente ningún ser, y en él no hay absolutamente ningún cambio ni ningún devenir (*Werden*); por tanto, hay que establecer y mantener como verdadero que de él no puede salir ni comunicarse

---

<sup>343</sup> FICHTE, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Akal, 1999, hoja 5b.

<sup>344</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 116.

<sup>345</sup> FICHTE, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Akal, 1999, hoja 7b.

nuevamente un ser. [A la *Doctrina de la Ciencia*] sólo le queda entonces lo segundo, que en el ser fáctico no hay en absoluto ni ser original ni comunicado y deducido, sino justamente ningún ser. De este modo se evita la contradicción (*Widerspruch*). Y éste es entonces el único modo posible de la solución.<sup>346</sup>

Por un lado la intuición intelectual muestra el *factum* de la unidad del ser y la razón en un solo absoluto, por el otro la intuición sensible muestra la multiplicidad de los seres particulares. Fichte se coloca en una posición donde está obligado a escoger entre estas operaciones. Su elección es la intuición intelectual y el costo su decisión es alto: los seres finitos, múltiples y sensibles no pueden ser explicados como algo ajeno a la conciencia. Tampoco es posible explicar entonces la multiplicidad, pues en la conciencia siempre hay unidad, la multiplicidad de los seres es un *poner como* de la conciencia como lo es el resto de los conceptos. Sin embargo no hay nada que muestre ni la particularidad, ni la multiplicidad de los seres pues el único *factum* es la unidad de la razón. “Al Yo, principio fundamental (*Urgrund*) de toda *realidad*, tiene que poder corresponderle ese predicado, porque nada puramente ideal o específicamente subjetivo, puede ser tal principio (ya en Descartes se planteó a fondo este problema) [...] la única posibilidad para atribuirle a este principio el predicado de la realidad es, de un lado que sea intuible, y de otro, mediante una operación inteligible”.<sup>347</sup>

Fichte pretende otorgarle al Yo la primacía que Kant ya intuía, pero además lo coloca como el comienzo del conocimiento, indemostrable para él ya que se forma como una intuición racional inmediata<sup>348</sup> pero necesario para concederle validez y consistencia al conocimiento. “El principio fundacional es necesario para poder transferir certeza al resto de las proposiciones y así establecer la sistematicidad apodíctica del conocimiento científico. El primer principio fundacional consiste en el absoluto e incondicionado acto de auto-posicionamiento del yo, expresado en la identidad pura *yo=yo*”.<sup>349</sup> Este principio se trata de una operación que configura al mundo, sin ser otra cosa que el mismo principio kantiano pero puesto como principio activo. Para él, la conciencia ya es una realidad. “La conciencia es fácticamente y como *factum*; y en este ser ella no se conoce, sino que justamente es,

---

<sup>346</sup> FICHTE, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Akal, 1999, hoja 7b-8a.

<sup>347</sup> NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 154.

<sup>348</sup> Notar la introducción de esta ‘intuición racional’ en oposición a la ‘intuición’ kantiana que solamente podía ser sensible.

<sup>349</sup> GOUDELI, K. *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte, and Kant*, Palgrave Macmillan: Nueva York 2002, pp 72-73.

se disuelve en este ser de la conciencia, y tiene ahí su foco”.<sup>350</sup> La intelección intelectual es la actividad que le genera, el sujeto es pues: actividad de sí mismo: “Al sujeto, cuando se ha hecho abstracción de todo ser de él mismo y para él mismo, no le corresponde otra cosa que un actuar; el sujeto es, especialmente con relación al ser, el actuante”.<sup>351</sup> De ahí que Fichte diga que “la intuición intelectual es para nosotros la conciencia inmediata del obra”.<sup>352</sup> La intuición fichteana es un obrar racional activo en la propia autoconciencia pero también del ser (intuido racionalmente).

[La conciencia] se conoce a sí misma; en modo alguno otro... [es] el concepto original del saber de sí mismo, que simplemente es, tal como el saber (sin concepto) simplemente es. El saber se manifiesta a sí mismo y se expresa: éste es el fundamento de toda existencia; [hay] por tanto verificación mediante el *factum*. ¿Pues cómo podría saberse algo sobre el saber fuera del saber? Éste pone algo: y pone lo que él mismo es. [Él es] en su fundamento manifestación, sin ser. [Su] ser verdad depende de su propio crédito: él mismo no [es] aquí ser. Esto es Doctrina de la Ciencia.<sup>353</sup>

Es por eso que para Fichte la labor de la filosofía es *mathesis*, un aprendizaje deductivo a partir de la intuición sensible operadora, recurso que nos recuerda el *Menón* de Platón, en particular el ejercicio de inducción del conocimiento que Sócrates realiza con la ayuda de un esclavo.<sup>354</sup> Esta forma de la intuición racional delata una configuración del mundo al modo platónico, la intuición racional opera efectivamente sobre un mundo “que es el propiamente real y verdadero, como el platónico”.<sup>355</sup> En lugar de una lógica trascendental kantiana que deduzca las categorías del conocimiento, Fichte pretende alcanzar el conocimiento a partir de la actividad de una intuición racional, una especie de deducción apodíctica de la conciencia que nos recuerda los modos de la filosofía de Spinoza. “La doctrina de la ciencia no es para mí, en manera alguna, lógica; yo incluso proscribo la lógica pura totalmente fuera del dominio de la filosofía”.<sup>356</sup> Así Fichte cree poder dar una

---

<sup>350</sup> FICHTE, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Akal, 1999, hoja 4b.

<sup>351</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 43.

<sup>352</sup> FICHTE, *Nachgelassene Werke*, Bonn 1834-5, I, p. 62 en NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 164.

<sup>353</sup> FICHTE, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Akal, 1999, hoja 4b.

<sup>354</sup> PLATÓN, *Menón*, 84c-d.

<sup>355</sup> NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 165.

<sup>356</sup> FICHTE, *Auswahl Werke*, Leipzig 1911, p. 2 col. 2 en NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 166. Notar cómo esta posición fichteana es radicalmente distinta a Hegel, quien considera a la lógica como la ciencia estrictamente filosófica. Esta será una de las críticas más corrosivas de Hegel hacia Fichte y también hacia Schelling.

solución más completa a la posibilidad del conocimiento del objeto a través de la intuición intelectual. Ahora bien, si Fichte cree finalmente dar con el objeto, al que Kant no pudo acceder, su intuición racional es incapaz de salir de la mera conciencia. Podríamos decir que en efecto Fichte ha dado con el objeto, pero con un objeto exclusivamente racional: una mera 'objetivación supuesta' es decir un objeto meramente pretendido. (*Das ist der erste vernünftige Versuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten; dieser Fortgang von einer Bestimmtheit zu einer anderen ist Analyse vom Standpunkte des Bewußtseins aus, nicht an und für sich.*) "Es [...] el primer intento racional (*vernünftige Versuch*) que se ha hecho en el mundo para derivar las categorías. Pero este tránsito de una determinación a otra es solamente un análisis hecho desde el punto de vista de la conciencia, y no en y para sí".<sup>357</sup>

Si bien la racionalidad fichteana puede permear todos los objetos de la conciencia su dificultad radica en salir de ella. Si Kant quedó atrapado en una gnoseología que solo puede dar cuenta de los fenómenos, Fichte quedó atrapado del otro lado de la distinción: en el ámbito nouménico: su intuición racional se convierte en una metafísica que solamente puede dar cuenta de sí misma. "Fichte no llega a la idea de la razón, como la unidad perfecta, real, del sujeto y el objeto o del Yo y el no-Yo; esta unidad, lo mismo en Fichte que en Kant, se establece simplemente como el pensamiento de una unificación en una fe".<sup>358</sup> La intuición de Fichte tiene la buena intención de encaminarse hacia la exterioridad de la conciencia pero no lo logra, su objetividad no puede justificarse sino que solamente está dada.

Fichte buscó una explicación para el fundamento del conocimiento, que en la deducción trascendental de Kant solamente había permanecido como postulado (noumeno). ¿Dónde está el fundamento? Fichte responde que en la actividad de la conciencia y su explicación es la unidad sintética de la apercepción con los objetos mentales. Las características del noumeno como sensiblemente incognoscible y como justificación del conocimiento son satisfactoriamente cumplidas por el Yo pensado 1. que no es sensiblemente cognoscible y 2. es la sustancia del conocimiento en tanto es la actividad mental. El problema radica en que si bien Fichte tiene una explicación de la conciencia, el vínculo de los objetos mentales con la sensibilidad se ha perdido. Es decir: nada le garantiza a Fichte que el mundo exterior sea como el mundo mental o siquiera si lo hay.

---

<sup>357</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, p. 471; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, s. 401.

<sup>358</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, p. 476; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, s. 408.

Debido a esto, Fichte no puede responder tampoco por la objetividad de los conceptos; los conceptos siguen el mismo destino que los objetos: son una actividad puesta por la conciencia; son un intuir inmediato. El contenido de los conceptos por tanto no son inferidos o razonados, sino actividad intuitiva. “El concepto no es absolutamente nada más que la actividad del intuir mismo (*Tätigkeit des Anschauens selbst*), sólo que entendida no como agilidad sino como reposo y certidumbre y es así como se relaciona también con el concepto del yo. La actividad que revierte en sí misma entendida como manteniéndose firme y persistente, por la cual coinciden, según lo dicho, ambos elementos, el yo como algo activo y el yo como objeto de mi actividad, es el concepto del yo”.<sup>359</sup> De ahí que Fichte rechace a la lógica como parte de la filosofía, como ya habíamos referido: “la doctrina de la ciencia no es para mí, en manera alguna, lógica; yo incluso proscribo la lógica pura totalmente fuera del dominio de la filosofía”.<sup>360</sup> La doctrina de la ciencia no sigue un procedimiento mediato de razonamiento sino un proceso intuitivo inmediato. Es un conocer cabal e instantáneo. “El concepto es producido sólo mediante la intuición”.<sup>361</sup> El conocimiento así se encuentra en la conciencia pero no a través de la especulación, sino por medio de la intuición: una sutil pero notable diferencia. “El objeto de la intuición debe existir antes de la intuición. Este objeto es cabalmente el concepto”.<sup>362</sup> Más adelante mostraremos la crítica de Hegel a Fichte. Hegel notará que la intuición intelectual calificada por Fichte como una actividad no es sino la simple base de la conciencia como lo es también el Cogito cartesiano. Pero la pura intuición de la conciencia de sí misma no produce ningún contenido salvo que ‘algo razona’ y de ahí no puede extraerse ninguna filosofía.

### *3. 3. La introducción del absoluto por Schelling*

La labor de Schelling será conducir el intento de Fichte hacia lo objetivo, sacar la filosofía de la exclusiva subjetividad de la conciencia. Como Fichte, Schelling supone

---

<sup>359</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 121.

<sup>360</sup> FICHTE J. G., *Auswahl Werke*, Leipzig 1911, p. 2 col. 2 en NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 166.

<sup>361</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 121.

<sup>362</sup> FICHTE, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid: tecnos, 1987, p. 121.

los principios de la filosofía kantiana dentro de su sistema. Más que una crítica, el idealismo de Fichte, Shelling y Hegel busca completar el proyecto crítico. “La filosofía kantiana había necesitado que su espíritu fuera separado de la letra y que el principio puramente especulativo fuera librado del resto. [...] En el principio de la deducción de las categorías esta filosofía es auténtico idealismo, y este principio es el que Fichte ha puesto de manifiesto en una forma pura y rigurosa y lo ha llamado el espíritu de la filosofía kantiana”.<sup>363</sup> La tarea que Kant se propuso en su filosofía era delimitar la posibilidad del conocimiento yendo de la intuición sensible hasta la razón. Kant concluye que lo nouménico, que a su vez constituye el fundamento de su sistema, es incognoscible. Fichte pretende mostrar la cognoscibilidad del fundamento, nota que ese fundamento propuesto es la propia razón.

El proyecto de Fichte de promover el ‘espíritu’ y no la ‘letra’ del idealismo de Kant se debe a su convicción de que el idealismo se debe escoger sobre el dogmatismo en términos prácticos: el idealismo es el único sistema compatible con nuestra experiencia de ser libres. Su estrategia para defender el idealismo se basa en lo que entiende como la implicación idealista de la deducción trascendental kantiana: que el objeto de la conciencia humana es ‘puesto y determinado’ por la facultad cognitiva, no ‘la facultad cognitiva por el objeto’.<sup>364</sup>

Su proceder va en sentido contrario, desde lo racional hasta la intuición del objeto. El problema es que, al igual que Kant, Fichte no puede acceder al objeto, el primero queda atrapado en la mera posibilidad del conocimiento fenoménico y el segundo en la posibilidad de fundamentar el conocimiento. Kant había dividido el conocimiento en dos reinos con un muro infranqueable: el reino de los fenómenos o reino de la naturaleza y el reino de lo nouménos o reino de la libertad. En la *Crítica de la razón pura* Kant se sitúa en uno de los lados (en el fenoménico) y ata la posibilidad de su conocimiento a lo que se puede conocer sensiblemente. Fichte señala que este muro solamente puede ser levantado a través del postulado de la razón. La razón puede, al menos, intuir su propia acción: la construcción de este muro, por lo que al menos eso es cognoscible. “Sin negar que nuestra forma de entender debe ser afectado por la experiencia, Fichte señala no obstante, que la objetividad es una contribución de la auto-conciencia o de la intuición intelectual”.<sup>365</sup> De esta manera Fichte puede postular una intuición racional inmediata que le da la libertad de colocarse en la

---

<sup>363</sup> HEGEL G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, tr. de Juan Antonio Rodríguez Tous, Alianza: Madrid 1989, p. 5. *Jenaer Kritische Schriften IV*: 3: 17-20;

<sup>364</sup> SEDGWICK S., *The reception of Kant critical philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press: Cambridge 2000, p. 5.

<sup>365</sup> SEDGWICK S., *The reception of Kant critical philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, p. 5.

región opuesta del muro. De esta forma Fichte se topa con el mismo problema que Kant, su intuición racional es capaz de dar cuenta de los hechos de conciencia pero no puede cruzar el muro hacia el mundo sensible.

|        | Intuición sensible<br>(lo fenoménico) |   | Racional<br>(lo nouménico) |  |
|--------|---------------------------------------|---|----------------------------|--|
| Kant   | Entendimiento                         | → | Razón                      | Aunque lo nouménico es el fundamento, también es absolutamente inaccesible.                      |
| Fichte | Pretende llegar al Objeto             | ← | Intuición racional         | Se postula a la razón como fundamento e inicio del conocimiento, pero no se puede salir de allí. |

Schelling admira el intento de Fichte pero echa de menos que en dicho sistema no se alcanza más que la subjetividad de la conciencia. Respecto a Fichte señala: “Quien quiera saber algo, quiere a la vez que su saber tenga realidad. Un saber sin realidad no es ningún saber”.<sup>366</sup> La filosofía de Schelling pretende reintroducir el ser particular que Fichte ignoró. Con Kant reconoce que el conocimiento de las cosas más allá de la sensibilidad no puede ignorarse, pero con Fichte reconoce que la operación que realiza el conocimiento es la intuición intelectual. Para salvar estos argumentos Schelling propone una simultaneidad entre la razón y el mundo. Pues la razón, al conocer el mundo, se identifica con él. Schelling reconciliará de forma plena al sujeto con la totalidad de los objeto de conocimiento: el mundo. “Todo el saber se basa en la coincidencia (*Übereinstimmung*) de algo objetivo con algo subjetivo. En efecto, sólo se sabe lo verdadero, y la verdad es puesta generalmente en la coincidencia de las representaciones con sus objetos”.<sup>367</sup> Esta frase que inaugura el *Sistema del idealismo trascendental*, introduce la propuesta de la obra, la unidad plena entre las representaciones de la conciencia y los objetos.

La propuesta de Fichte es asumida y radicalizada: el sujeto no solamente se identifica con sus representaciones sino que, a su vez, estas representaciones se identifican con el mundo. “En el saber mismo —mientras yo sé— lo objetivo y lo subjetivo están tan unidos (*verbunden*) que no se puede decir a cuál de los dos

<sup>366</sup> SCHELLING F.W.J., *Vom Ich als Princip der Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, I, 1, s. 85, 149 cit. en HEGEL G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, tr. de María del Carmen Paredes Martín, tecnos: Madrid 1990, p. XI.

<sup>367</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 149, §1.

corresponde la prioridad. Aquí no hay ni primero ni segundo, ambos son uno y a la vez. Cuando quiero explicar esta identidad, ya tengo que haberla suprimido”.<sup>368</sup>

Schelling reconoce la facultad de la intuición intelectual como la facultad propia de la filosofía. Sin embargo, encuentra deficiente el planteamiento de Fichte, quien no logra reconocer que la actividad racional de la autoconciencia se refiere al mundo objetivo. Más bien el mundo objetivo queda suspendido y el único conocimiento posible que Fichte reconoce es el de los objetos intuidos por la conciencia. Por esto Schelling señala que el conocimiento de Fichte es una composición de lo subjetivo sobre lo subjetivo. “La mera composición (*bloÙe Zusammensetzung*) de algo subjetivo con algo subjetivo no funda ningún verdadero saber. Y a la inversa, el verdadero saber presupone un encuentro de opuestos que sólo puede ser un encuentro mediato. Por consiguiente en nuestro saber tiene que darse algo universalmente mediador, que sea el único fundamento del saber”.<sup>369</sup>

Para salir del idealismo subjetivo de Fichte, Schelling elimina la distinción entre los objetos intuidos por la razón con el mundo. El único mundo posible y con sentido es el mundo intuido: ¿por qué separar el conocimiento de la objetividad?, ¿por qué la objetividad debe permanecer oculta? Schelling no encuentra ninguna necesidad en postular una distinción entre el mundo intuido y el mundo objetivo sino que justamente *el verdadero saber* es la reunión de ambos. Es importante hacer una salvedad: la coincidencia entre el objeto intuido y el mundo podría implicar una confusión. Si el verdadero saber reúne a ambos no existiría una ‘realidad originaria’, es decir no existiría ninguna necesidad de que el conocimiento tuviera que comenzar por la conciencia. Schelling es muy cuidadoso en no restarle autoridad al principio fundamental de la filosofía moderna: el conocimiento comienza por el sujeto. Aún si el verdadero saber supone la reunión entre subjetividad y objetividad, el saber originario y fundamental comienza siempre en el sujeto.

Para el filósofo trascendental sólo lo subjetivo tiene una realidad originaria (*ursprüngliche Wirklichkeit*), establecerá inmediatamente como objeto también sólo lo subjetivo en el saber: lo objetivo llegará a ser objeto para él sólo indirectamente y en vez de desaparecer el saber mismo (el acto de saber) (*Akt des Wissens*) en el objeto, como en el saber común, en el trascendental, por el contrario, el objeto como

---

<sup>368</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 149, §339.

<sup>369</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 162, §353.

tal desaparecerá en el acto de saber. El saber trascendental es, por tanto, un saber del saber en la medida en que es puramente subjetivo.<sup>370</sup>

En este punto encontramos la diferencia y la similitud de Schelling con su maestro. Por un lado coincidirá con Fichte en que la facultad de la filosofía es la intuición intelectual y que el fundamento del conocimiento se encuentra en la subjetividad. Por otro lado, critica a Fichte señalando que el verdadero conocimiento no puede permanecer encerrado en la conciencia, sino que consiste en la unión entre el objeto intuido (subjetivo) y el mundo (la objetividad).

|           | Fundamento (origen) | Verdadero saber (resultado)  |
|-----------|---------------------|--|
| Fichte    | Subjetividad        | Objeto intuido de la conciencia (Subjetividad)                                     |
| Schelling | Subjetividad        | Unidad del objeto intuido de la conciencia y el mundo (Subjetividad y objetividad) |

Si la filosofía se presenta como la unidad entre la intuición racional del objeto de la conciencia y el mundo, entonces se hace evidente la tarea y la dificultad de la disciplina. ¿Cómo es posible esta unión? “La primera tarea de la filosofía: explicar cómo representaciones pueden coincidir absolutamente con objetos que existen con entera independencia de ellas”.<sup>371</sup> La labor que Schelling se propone en el *Sistema del idealismo trascendental* es explicar cómo es que el objeto intuido de la conciencia coincide con los objetos del mundo. Para lograrlo Schelling propone una relación íntima y estrecha entre sujeto-objeto. Como Fichte, Schelling reconoce que la autopercepción del Yo es la primera actividad intelectual. Sin embargo, a diferencia de Fichte, Schelling muestra que esta percepción es ya el primer reconocimiento de una objetividad pues la actividad del Yo (subjetiva) se percibe a la vez como un objeto. “Que sujeto y objeto del pensar sean uno en la autoconciencia sólo puede esclarecerse para cada uno por el acto mismo de autoconciencia. Eso se debe a que cuando se efectúa este acto uno se vuelve a reflejar a sí mismo en él. La autoconciencia es el acto por el cual el ser pensante se convierte inmediatamente en objeto, y viceversa, este y ningún otro acto es la autoconciencia”.<sup>372</sup>

<sup>370</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 149 §339.

<sup>371</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 156, §347.

<sup>372</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 174, §365.

El sujeto es el primer objeto del mundo. Mientras Fichte distinguía el Yo y el No-Yo ambos como objetos intuidos en la conciencia de forma exclusivamente subjetiva, Schelling, sin necesidad de abogar por un No-Yo, muestra que el Yo es tanto sujeto como objeto de conocimiento. La intuición intelectual es una actividad que genera un resultado: cuando el Yo se vuelca sobre sí mismo, no solamente se manifiesta una actividad, como decía Fichte, sino también un resultado: un objeto. El Yo funge como ambos: sujeto y objeto, actividad y resultado, cognoscente y conocido. “Sólo mediante el saber del Yo sobre sí mismo se origina el *Yo mismo* (el objeto). Puesto que el Yo (como objeto) no es más que el saber de sí mismo, el Yo surge sólo porque él sabe de sí; el Yo mismo, por tanto, es un saber que simultáneamente se produce a sí mismo (como objeto)”.<sup>373</sup>

|           | Facultad                           | Resultado                               |
|-----------|------------------------------------|---|
| Kant      | Unidad sintética de la apercepción | Objeto                                  |
| Fichte    | Intuición intelectual              | Yo y el No-Yo (objeto de la conciencia) |
| Schelling | Intuición intelectual              | Absoluto                                |

Debido a que las distinciones sujeto-objeto o interior-exterior son del todo improcedentes desde el punto de vista de la filosofía de Schelling, él se ve obligado a proponer una distinción más adecuada: realidad-idealidad. Define estos términos de la siguiente manera: lo real es lo independiente del Yo, lo ideal es lo dependiente del Yo.<sup>374</sup> Esta nueva distinción tiene la ventaja de que le da válvula de salida a la conciencia, a diferencia de la distinción Yo/No-Yo de Fichte. En Fichte los dos opuestos Yo/No-Yo residen necesariamente dentro de la conciencia subjetiva sin que se admita la introducción de un mundo objetivo. Ambos serían a fin de cuentas ideales para Schelling pues ambos son dependientes o relativos a la conciencia subjetiva: la realidad (lo independiente a la conciencia) queda excluido de su filosofía. Por esta razón la simple formulación de esta nueva distinción permite a la filosofía volver a los seres particulares fuera de la conciencia a los que Fichte había

---

<sup>373</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 177, §368.

<sup>374</sup> Cfr. SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 192, §385.

renunciado. “Ambas actividades, ideal y real, se presuponen recíprocamente. La actividad real, la que aspira originariamente al infinito, pero que ha de ser limitada con motivo de la autoconciencia, no es nada sin la ideal, para la cual ella es infinita en su limitación. A su vez la actividad ideal no es nada sin la intuible, limitable y por eso es real”.<sup>375</sup>

La dialéctica de Fichte no podía reunir los contrarios Yo/No-Yo bajo una nueva síntesis porque estos contrarios consistían la misma cosa (dos modalidades de la conciencia subjetiva). De ahí que Fichte no pudiera acceder a ningún contenido original y distinto de la conciencia subjetiva. Schelling, en cambio, reúne al Yo/No-Yo bajo la idealidad, y no supone su contrario: la realidad, como una modalidad más de la conciencia. La realidad es lo que independiente del Yo, mientras que en Fichte tanto Yo como No-Yo permanecían dependientes.

Esta propuesta permite a su vez que el Yo se ponga a sí mismo como real, como independiente de sí mismo y como ideal. Una vez que el Yo es capaz de intuirse como objetivo, nada le impide intuir al resto de los objetos del mundo, no como meros conceptos dentro de la conciencia, sino como *objetos reales* (independientes del Yo). Schelling reconoce la mutua implicación entre la realidad y la idealidad: entre lo dependiente y lo independiente del Yo que Fichte no logró asumir. “El principio de la filosofía (*Anfang der Philosophie*) ha de ser tal que en él el contenido esté condicionado por la forma y a su vez la forma por el contenido y donde uno no presupone al otro sino ambos se presuponen mutuamente”.<sup>376</sup> De aquí surge una dificultad que el propio Schelling señala: la contradicción de la actividad de la autoconciencia al encaminarse en direcciones contrapuestas.<sup>377</sup> Dos actividades que apuntan en sentido contrario se aniquilan. Realidad e idealidad están originariamente contrapuestas en el Yo. Ambas se suponen pero a la vez se suprimen. Lo real sólo se afirma en oposición a lo ideal y viceversa, ninguno de los dos puede llegar a ser sin el otro. Si se afirma el Yo real como lo absoluto, el Yo ideal queda absolutamente negado. Si se afirma el Yo ideal como lo absoluto el Yo real también queda negado (como le aconteció a Fichte). ¿Qué es lo verdaderamente real? ¿Lo que depende o lo que no depende del Yo? No puede afirmarse una sin la

---

<sup>375</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 193, §385.

<sup>376</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 168, §360.

<sup>377</sup> Cfr. SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 199, §393.

otra, Schelling opina que tiene que aceptarse ambas en simultaneo. “Si ambos deben hacerse reales, han de repartirse la realidad, por así decirlo. [...] Pero esta división de la realidad entre ambos, entre lo subjetivo y lo objetivo, no es posible sino por una tercera actividad del Yo que oscila entre ambos, y esta tercera, a su vez, no es posible si los dos opuestos no son ellos mismo actividades del Yo”.<sup>378</sup> A la unidad entre idealidad y realidad se le conoce como el absoluto y constituye el auténtico saber de la filosofía.

La disolución del antagonismo entre las dos tendencias del yo hacia sí y hacia el exterior es, en el progreso infinito, una disolución puramente aparente [...] este tercer término encierra directamente la unión dentro de sí, es un pensamiento, en el que se encierra ya lo particular. Tal es el entendimiento intuitivo de Kant, la intuición inteligente o la inteligencia intuitiva; Schelling llama intuición intelectual precisamente a esta unidad *absoluta* de las contradicciones. El Yo no es aquí algo unilateral frente a lo otro: es la identidad de lo inconsciente y lo consciente, pero no una identidad cuyo fundamento resida en el Yo mismo.<sup>379</sup>

En esta región epistemológica no se puede prescindir de ninguno de los dos aspectos que le conforman: realidad e idealidad están íntima e inexorablemente implicados. El absoluto reúne los ámbitos de la idealidad y de la realidad en un nuevo aspecto unificado.

|   |                          |
|---|--------------------------|
| Realität (realidad)                               | Idealität (idealidad)    |
| Lo que depende del yo                             | Lo que no depende del yo |
| <i>Wirklichkeit</i> (realidad efectiva)           |                          |
| El absoluto (la reunión entre lo ideal y lo real) |                          |

Si bien en el idioma alemán *Realität* y *Wirklichkeit* se utilizan de forma indistinta para referirse a lo mismo (realidad), en la filosofía idealista tienen un uso técnico

<sup>378</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 201, §394.

<sup>379</sup> [Der Streit solcher entgegengesetzten Richtungen, der Richtung des Ichs in sich und nach außen, wird scheinbar so gelöst, daß er nur im unendlichen Progreß gelöst wird. Wenn vollständig, so mü. te die ganze innerliche und äußerliche Natur in allem ihren Detail dargestellt werden. Die Philosophie kann nur die Hauptepochen aufstellen. Wenn alle Zwischenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, so mü. te uns das auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich ist. Dieses Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in sich enthält, ist ein Denken, in dem die Besonderheit schon enthalten ist. Das ist der Kantische *intuitive Verstand* oder *intelligente Anschauung*, *anschauende Intelligenz*. Dieses Dritte, was die absolute Einheit der Widersprüche ist, nennt Schelling auch *intellektuelle Anschauung*]. HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, pp. 494-495; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 431.

muy particular. Al ser la ‘realidad efectiva’ *Wirklichkeit* la reunión entre los ámbitos de lo ideal y lo real, el sentido del término implica necesariamente una mayor completitud conceptual que *Realität*. Hegel retomará la noción de Schelling y con él realiza una crítica a todo el idealismo alemán precedente. “[Con *Wirklichkeit*] Hegel entiende superar a Kant, en tanto en este mundo se dan realidades que son como deben ser; se adecuan a su propio concepto o esencia. Son fenómenos nouméricos, transparentes, si se quiere hablar así, o manifestativos de sí mismos; son realidades «en sí» (en sentido kantiano), también para nosotros”.<sup>380</sup>

Podemos hablar de estos ‘fenómenos nouméricos’ porque lo absoluto reúne lo que es percibido y conceptualizado por la conciencia pero que corresponde con los objetos que no dependen de mí. Esto es posible solamente si el ámbito del absoluto reúne lo que es (realmente) y lo que es (idealmente). El resultado de este proceso en Schelling es la unificación total entre mundo y conciencia, mientras que para Hegel este resultado se expresa en el concepto. El objeto (lo real) del absoluto implica ya la necesidad dada por la conciencia (lo ideal). De ahí que en el ámbito de la *Wirklichkeit* no nos estamos refiriendo a los objetos *simpliciter*, dígase los objetos percibidos o conocidos, sino como *deben ser*. Son tanto reales como ideales, es tanto el objeto pensado como el intuido que en la conciencia se reúnen como uno sólo como bien propuso Schelling. Otra forma de enunciar esto sería: el ámbito del conocimiento posible es la *Realität*, el ámbito del conocimiento necesario es la *Wirklichkeit*. Con este trasfondo conceptual quizá se comprende mejor lo que el traductor de la *Enciclopedia*; Valls Plana nos quiso decir con ‘realidades que son como deben ser’. En la filosofía de Schelling se presenta al absoluto como el ámbito propio de la filosofía y será el espíritu (*Geist*) el encargado de realizar esta síntesis. Así los elementos de la dialéctica hegeliana ya están figurados: “este progreso desde la tesis a la antítesis y de ahí a la síntesis, por tanto, está originariamente fundado en el mecanismo del espíritu”.<sup>381</sup> Sin embargo a diferencia de Hegel, Schelling considera que el mecanismo en que el absoluto es conocido será la estética. “La producción filosófica se encamina directamente hacia dentro para reflejarlo en una intuición intelectual. El verdadero sentido para comprender este modo de filosofía es, por tanto, el estético y, precisamente por eso, la filosofía del arte es el verdadero

---

<sup>380</sup> HEGEL G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, nota de Ramón Valls Plana, n. 330.

<sup>381</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 201, §394.

órganon de la filosofía”.<sup>382</sup> Hegel diferirá de Schelling, en este aspecto. Si bien coincide con él respecto a los elementos que conforman el saber filosófico, no coincidirá en que la estética sea la manera propia del conocimiento sino la lógica. “Hegel, quien con Schelling se elevó al reconocimiento del absoluto, diverge de él en que el absoluto debe ser concebido, no como supuesto en la intuición intelectual sino que debe descubrirse a través de una forma científica”.<sup>383</sup>

La síntesis entre realidad y razón constituye, para Hegel, un avance notable de la filosofía y cierra el abismo persistente de la modernidad entre los fenómenos del mundo y la conceptualización de la razón: un esfuerzo que, por cierto, había comenzado Kant. El absoluto reconcilia las verdades mentales con lo que conocemos del mundo porque para el idealismo todo conocimiento, aunque tenga una exigencia empírica, es ineludiblemente racional. William James, quien elaboró su filosofía a partir de la filosofía de Charles Pierce un acérrimo kantiano, expone algo similar en el siguiente texto: “las razones por las que llamamos a algo verdadero son las razones por las cuales son verdad, que algo ‘sea verdad’ significa sólo realizar esta función de acoplamiento”.<sup>384</sup> Un acoplamiento que para Schelling y Hegel significa, en el fondo, la unión entre razón y verdad, entre lo ideal y lo real. Al identificar a la razón con la realidad, la filosofía del absoluto de Schelling se presenta como un monismo racionalista omniabarcante: un pan-racionalismo. Al ser la realidad racional esta ha de operar como la mente. El absoluto de Schelling se siente con el derecho de transgredir los límites de la sensibilidad marcados por Kant y dar cuenta de cualquier cosa. “El rastro de la serpiente humana se ubica... sobre todo”.<sup>385</sup> En efecto, cualquier cosa de la que podemos hablar está mediada por una conceptualización racional. El producto del reconocimiento entre el mundo ideal y el mundo real es el absoluto. Para efectos del conocimiento humano el mundo es lo que conocemos de él. “La inteligencia humana, aquélla en la que domina lo ideal sobre lo real, o donde el proceso inconsciente de la Naturaleza comienza a hacerse consciente [...] todo intento de realizar la conexión entre el concepto de la libertad con la totalidad del concepto del mundo será siempre una tarea necesaria del saber

---

<sup>382</sup> SCHELLING F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto de Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 160, §351.

<sup>383</sup> ENGELS F., “Schelling On Hegel”, *Marx/Engels Collected Works*, Volume 2, p. 181, en <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/anti-schelling/ch01.htm>

<sup>384</sup> ‘The reasons why we call things true is the reason why they are true, for ‘to be true’ means only to perform this marriage-function.’ En JAMES W., “What Pragmatism Means”, *Pragmatism*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1981, p. 33.

<sup>385</sup> “The trail of the human serpent is...over everything” En JAMES W., *Pragmatism*, p. 33.

humano y de cualquier querer del espíritu, que se mueve siempre bajo esta contradicción entre libertad y necesidad”.<sup>386</sup>

Si bien el binomio realidad-idealidad constituye una unidad en el absoluto, el aspecto de la idealidad (la subjetividad) tiene un lugar preeminente, pues la subjetividad da lugar a la objetividad. Sin un sujeto no habría objeto: premisa básica de la modernidad. La idealidad se propone como sustrato del conocimiento. “Asumir que la autoconciencia es la base de todo el conocimiento es una afirmación que no necesita prueba y que se prueba a sí misma, porque se obtienen resultados como un primer principio que no puede ser producido por otro”.<sup>387</sup>

### 3. 4. Recepción hegeliana de la filosofía del absoluto

El texto titulado *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*<sup>388</sup> constituye un primer ensayo sistemático por parte de Hegel para exponer la filosofía de sus antecesores. El texto no sólo tiene la intención programática de mostrar las diferencias entre los sistemas idealistas precedentes sino también situar a la propia filosofía hegeliana en el contexto del idealismo. En la *Diferencia* se aprecia un tratamiento crítico y detallado de los planteamientos idealistas anteriores a Hegel. El binomio realidad-idealidad se presenta como algo simultáneo en la filosofía de Schelling. Por este rasgo Hegel denominará su filosofía el idealismo de la objetividad, en oposición al idealismo subjetivo de Fichte o el idealismo crítico de Kant. Al proponer la unidad de la conciencia con el ámbito de la realidad (lo que no depende del Yo), el reconocimiento del objeto vuelve a ser relevante. La verdadera identidad entre el sujeto y el objeto consiste en que se encierran contrapuestos. Sin esta oposición real el principio es sólo una mera formalidad.

|        |                 |                        |
|--------|-----------------|------------------------|
| Fichte | Oposición ideal | Yo/No-Yo Sujeto-Sujeto |
|--------|-----------------|------------------------|

<sup>386</sup> PÉREZ-BORBUJO A. F., *Schelling: el sistema de la libertad*, Barcelona, Herder: 2004, p. 52-53.

<sup>387</sup> SNOW, D., E., *Schelling and the end of idealism*, SUNY series in Hegelian studies, Albany: State University of New York Press, 1996, p. 128.

<sup>388</sup> HEGEL G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, tr. María del Carmen Paredes Martín, tecnos: Madrid 1990; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, tr. de Juan Antonio Rodríguez Tous, Alianza: Madrid 1989 [“Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, *Jenaer Schriften, Werke, B. 2*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

|           |                |                          |
|-----------|----------------|--------------------------|
| Schelling | Oposición real | Ideal-Real Sujeto-Objeto |
|-----------|----------------|--------------------------|

Schelling postula la unidad ideal-real de manera que el conocimiento no queda exclusivamente circunscrito al aspecto subjetivo como sucedía en Fichte. El logro mismo de la filosofía de Schelling, es también su falla pues, al dar con la correcta relación ideal-real, y no exigir de ella un método estricto todo queda sumergido a la unidad aniquilando las diferencias. No basta con que se adopte el principio de la intuición intelectual sino que además exista una manera de verificarlo. Para Hegel el defecto de la filosofía de Schelling es que parte del absoluto sin detenerse a mostrar que esto es lo verdadero. A pesar de esta falla, Hegel reconoció en la obra de Schelling una de las más grandes contribuciones a la historia al pensamiento filosófico pues alcanza el verdadero contenido de lo especulativo: lo absoluto, aunque no el modo en que debe desplegarse.

Lo fundamental de la filosofía de Schelling es que, en ella, se ventila ese profundo contenido especulativo (*spekulativen Inhalt*) que es, como contenido, el contenido en torno al cual gira toda la historia de la filosofía. El pensamiento que es libremente para sí, no abstracto, sino concreto de suyo, se concibe a sí como un mundo intelectual-real; y ésta es la verdad de la naturaleza, la naturaleza en sí. El segundo aspecto grande de la filosofía de Schelling consiste en haber puesto de manifiesto en la naturaleza las formas del espíritu.<sup>389</sup>

Schelling ha dado con la naturaleza misma de los conceptos, sin saberlo. Ha explorado su naturaleza dual y simultánea, pero de la contemplación de este descubrimiento no se sigue ninguna filosofía sino un mero y continuo asombro. Para Hegel la filosofía de Schelling no está contenida en una metodología rigurosa y, por tanto, ni la utilidad ni la necesidad del descubrimiento puede mostrarse adecuadamente, provocando un sistema en ocasiones metafórico y en otras meramente analógico. Refiriéndose a la escuela de Schelling, Hegel nos comenta: “Incapaces de llegar a comprender lo que es la intuición intelectual, abandonan la comprensión (*das Verstehen*) y, con ello, el momento fundamental del conocimiento, hablándonos a base de la llamada intuición, es decir, mirando a las cosas para buscar en ellas una analogía y una determinabilidad superficiales, creyendo expresar con ello la naturaleza de las mismas, cuando en realidad lo que hacen es

---

<sup>389</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, vol. III, p. 509; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, ss. 453-454.

desterrar toda consideración científica (*wissenschaftliche Betrachtung*).<sup>390</sup> Irónicamente la filosofía de Schelling queda deslumbrada por la magnitud de su propio descubrimiento, y por tanto es incapaz de dar cuenta de ella misma. Schelling no puede entender en qué consiste el entender mismo. Como si se tratara de un Narciso, Schelling permanece absorto en la contemplación de su propio descubrimiento sin poder explicarlo. “En vez de permanecer dentro del concepto y ver en él el Yo inquieto, estos pensadores caen en el extremo opuesto, en el extremo de la intuición quieta, del ser inmediato, del en sí fijo, y creen poder sustituir la ausencia de lo fijo por la mirada y convertir esta mirada en algo intelectual por el hecho de determinarla, a su vez, por medio de cualquier concepto fijado”.<sup>391</sup> Schelling y sus seguidores creyeron haber comprendido el absoluto en un solo instante, a golpe de vista: a través de la intuición intelectual. En efecto la propia conciencia puede concebirse a sí misma de forma inmediata y racional, pero de ahí no se sigue ningún otro conocimiento. Para Hegel dicho aporte fue sin duda importante pero constituye, tan sólo, el inicio del pensamiento especulativo. La conciencia estética de Schelling ignoró la característica propia de lo racional, aquella característica que Kant le había atribuido: su mediatez. Si se hace de lo racional una intuición, no hay necesidad que algo se siga de algo, sino que lo único que queda es la percepción del puro ser, pero de ahí no se desprende ningún rigor lógico. “Las determinaciones no se muestran y desarrollan como necesarias de suyo por obra del concepto. Al no captar este aspecto, se echa de menos en Schelling el pensamiento; por eso la obra de arte es, según él, el modo supremo y único en que la idea es para el espíritu”.<sup>392</sup>

Para Hegel la racionalidad humana no intuye los conceptos de forma inmediata. Esta opinión fue el resultado de un largo proceso de maduración intelectual que condujo al rompimiento con Schelling. Durante sus años en Jena, y como se muestra en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía* Hegel todavía mostraba algún aprecio por la filosofía del absoluto de Schelling y su intuición intelectual.<sup>393</sup> “En los primeros años de su colaboración con Schelling, Hegel también fue un defensor de la intuición intelectual, y la apreciaba como un órgano

---

<sup>390</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, vol. III, p. 511; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 451.

<sup>391</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, vol. III, p. 511; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 451.

<sup>392</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, vol. III, p. 510; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 454.

<sup>393</sup> Cfr. *Supra Cap. 2*, esto es particularmente notorio en el epígrafe del capítulo anterior.

indispensable de toda la filosofía. ‘Sin la intuición trascendental no es posible filosofar.’ (*Werke* II, p. 42).<sup>394</sup> Sin embargo, poco después Hegel cambió de parecer radicalmente respecto a la facultad que hizo época a través de Fichte y Schelling: “en algún momento de 1804, cuando Schelling dejó Jena y terminando así su colaboración, Hegel comenzó a tener serias dudas acerca de la intuición intelectual”.<sup>395</sup> Quizá uno de los problemas más notorios que tiene esta facultad para la argumentación filosófica es que la hace dispensable: si la intuición intelectual aprehende los conceptos de forma inmediata entonces aniquila la necesidad de una filosofía en lo absoluto, por varios motivos:

1. Primero porque sería indemostrable con argumentos, excede los límites de un racionalización: “Primero, la intuición intelectual no puede ser demostrada en contra de visiones opuestas. Si el filósofo intuye su identidad con todas las cosas, el hombre de la calle las observa como externas a él. Entonces ¿Cómo es que el filósofo prueba que su intuición intelectual es la visión correcta de las cosas?”<sup>396</sup>

2. Al prescindir de la argumentación, su contenido se hace igualmente prescindible. Los conceptos dejan de ser necesarios para la filosofía toda vez que la razón accede al mundo de forma inmediata. “Segundo, podemos intuir el objeto de nuestra intuición solamente si le aplicamos conceptos, pues es sólo a través de conceptos que podemos determinar lo que una cosa es. Así la intuición intelectual sería en el mejor de los casos inefable y en el peor: vacía”.<sup>397</sup>

3. Esto se traduce en una problemática particularmente grave para la filosofía. Se pierde la capacidad discursiva de la filosofía y se tiene que abogar a intuiciones inmediatas. La capacidad de construcción del conocimiento queda en entre dicho así como los criterios que conformarían un saber falso o verdadero. “Tercero, el método de la construcción filosófica no explica el lugar de un particular en la totalidad debido a que abstrae todas sus diferencias específicas. El punto es, entonces, observar cómo es que estas diferencias específicas son necesarias para la totalidad mas no abstraerlas, dejando así a los particulares fuera del absoluto”.<sup>398</sup>

---

<sup>394</sup> BEISER F., “Introduction: Hegel and the problem of metaphysics” en BEISER F., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press: Cambridge 1993, p. 17.

<sup>395</sup> BEISER F., “Introduction: Hegel and the problem of metaphysics”, p. 18.

<sup>396</sup> BEISER F., “Introduction: Hegel and the problem of metaphysics”, p. 18.

<sup>397</sup> BEISER F., “Introduction: Hegel and the problem of metaphysics”, p. 18.

<sup>398</sup> BEISER F., “Introduction: Hegel and the problem of metaphysics”, p. 18.

4. Finalmente, la intuición intelectual hace de la filosofía un mero oráculo que afirma verdades pero que no puede mostrarlas, se vuelve un asunto que concierne a genialidades románticas y místicos. Sólo los artistas accederían a ella. “Cuarto, la intuición intelectual es esotérica, el privilegio de una pequeña élite, mientras que la filosofía debe ser accesible para todos”.<sup>399</sup>

Para Hegel, lo que conocemos de manera inmediata e irreflexiva no son los conceptos acabados de la razón sino la mera *certeza sensible*. Esta certeza sensible es tan inmediata y ‘evidente’ en el sentido pleno del término que apenas vale la pena mencionarla y que por cierto dista mucho de ser un objeto acabado de la razón: un concepto. El valor de la intuición racional es mostrar un mero comienzo, su única virtud es mostrar el *factum*, del cual no se puede probar nada más: “pero lo que existe de la intuición intelectual o bien —cuando su objeto se denomina lo eterno, lo divino, lo absoluto (*das Ewige, das Göttliche, das Absolute*)— lo que existe de eterno y absoluto en el comienzo de la ciencia, no puede ser más que una primera determinación inmediata y simple”.<sup>400</sup> La capacidad de la intuición intelectual queda circunscrita a la mera posibilidad de mostrar lo dado pero esto dado no puede ser en lo absoluto una demostración. De ella no es posible intuir nada más que lo dado. Ningún desarrollo de los objetos o de los conceptos le compete y por tanto es una facultad que debe resultar indiferente para la filosofía que sólo sirve como un mero comienzo.

Este comienzo simple adquiere las formas de la certeza sensible en la *Fenomenología* y el concepto de ser en la *Ciencia de la Lógica* como simples puntos de partida. En ninguno de los dos casos hace falta mostrar nada, sino que tanto certeza sensible (en la gnoseología) como ser (en la lógica) son principios sencillos y dados que no requieren demostración. Refiriéndose al concepto de ser, Hegel nos dice: (Diese Einsicht ist selbst so einfach, daß dieser Anfang als solcher keiner Vorbereitung noch weiteren Einleitung bedarf ) “dicho concepto por si mismo es tan sencillo, que este comienzo, como tal, no precisa ninguna preparación ni introducción más amplia”.<sup>401</sup> La intuición intelectual no tiene ninguna otra utilidad para la filosofía, más que ser un mero punto de partida. Los comienzos no pueden demostrar nada, de ellos no se siguen nada, no tienen ninguna implicación posterior, pues justo son lo más inmediato y lo más evidente que puede haber: de ahí que sean

---

<sup>399</sup> BEISER F., “Introduction: Hegel and the problem of metaphysics”, p. 18.

<sup>400</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. I, p. 71; *Wissenschaft der Logik I*, s. 78.

<sup>401</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. I, p. 72; *Wissenschaft der Logik I*, s. 79.

una intuición. No demuestran son un mero mostrar. “La posición intuitiva sobre la especulación, a final de cuentas, denigra los éxitos de la reflexión y su rol en el conocimiento absoluto no llega a ser más que una mera ‘auto-destrucción’ y si así es, la inteligibilidad general de la posición especulativa, en el lenguaje, para la conciencia, parece imposible de defender”.<sup>402</sup> La crítica de Hegel a la intuición intelectual y a la filosofía del absoluto de Schelling es precisa y mordaz. La intuición intelectual como método filosófico, alguna vez laureada por Hegel, se convirtió en blanco de escarnio: “Hegel es famoso por ser especialmente despectivo con cualquier tipo de ‘inmediatez’ ya sea en la ‘intuición intelectual’ o en los sentimientos... La filosofía de Hegel se basa en el poder de una mediación conceptual total que finalmente se trasciende a sí misma, de tal manera que la dependencia negativa de todos los particulares en otras cosas conduzca a su integración total como una conceptualización articulable y totalmente positiva”.<sup>403</sup>

A partir de este rompimiento con Schelling, Hegel desarrolla su propio sistema que, de manera intencionalmente opuesta, se constituiría como una filosofía negativa que se presenta a partir de negaciones y no a través del *factum* o lo *positum*. Consideraba que la reflexión filosófica no puede renunciar a su carácter demostrativo. La crítica a Schelling se muestra en pleno en la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel se desmarcó definitivamente de la filosofía de Schelling. Allí se expone la manera en que la conciencia, partiendo de la intuición intelectual de Schelling, debe trascender esta facultad que no puede utilizarse como la base de un método. Allí Hegel exige que la filosofía muestre rigurosamente cómo se relacionan los dos momentos contradictorios que se dan en la conciencia y en la realidad, labor que la simple intuición intelectual no puede mostrar pues justo esta facultad solamente da cuenta del resultado de la síntesis y no del proceso. Si bien el absoluto es una síntesis entre ambos aspectos, formular su unión a través de una mera ‘intuición intelectual’ es tan sólo el comienzo, como hemos dicho, será tan sólo la ‘certeza sensible’ desarrollada de la *Fenomenología del espíritu*. A partir de la *Fenomenología*, Hegel le dio la espalda definitivamente al método filosófico de Schelling. Dicha obra fue apenas un primer ensayo de su sistema que se despliega en forma en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en la *Ciencia de la lógica*. En estas

---

<sup>402</sup> PIPPIN R., *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, p. 72.

<sup>403</sup> BOWIE A., *German Idealism and the arts* en AMERIKS K. (edit), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 200, pp. 251-252.

obras podemos observar el desarrollo en pleno de una filosofía original más allá de una crítica a sus predecesores.

### 3. 5. Crítica a la filosofía del absoluto en la 'Fenomenología del espíritu'

Hegel incorpora en su propia filosofía la síntesis de la idealidad y la realidad en el absoluto (realidad efectiva) pero no concede en que la intuición intelectual sea la herramienta propia de la filosofía. La *Fenomenología* marca la verdadera ruptura con Schelling y plantea por primera vez y de manera explícita la metodología del sistema dialéctico, característica particular del sistema de Hegel. "Cierto que en la época de preparación de la *Fenomenología* hay también en Hegel una amplia crítica satírica de las tendencias romántico-reaccionarias de la escuela de Schelling y hasta de Schelling mismo; especialmente ataca Hegel el coqueteo de Schelling conceptos míticos y religiosos, el desprecio del entendimiento en filosofía, el jugueteo formalista, la mezcla bárbara de sentimiento y entendimiento en filosofía".<sup>404</sup>

La intención de la obra es mostrar cómo es posible llegar al pensamiento propio de la filosofía (los conceptos) desde el sentido común. La *Fenomenología* no es el sistema de Hegel propiamente hablando, sino que busca ser una guía inicial para entenderlo. "La Fenomenología intenta cultivar la mente del lector hasta hacer de ella una conciencia apta para la ciencia, aunque ese cultivo no puede ser bajo otra razón que la ciencia ni ser otra cosa que la generación de la ciencia misma".<sup>405</sup> Su interés es que se muestre la manera en la que se deben comprender los conceptos, que Hegel se referirá en su sistema. "Hegel pensaba que el comienzo objetivo que debía tener la exposición del sistema de la ciencia era la lógica, porque la ciencia tiene que ver con conceptos y demostraciones, y la lógica es justo la disciplina encargada de definir en qué consisten conceptos y demostraciones".<sup>406</sup>

Sin embargo este comienzo objetivo supone una habilidad filosófica que no está dada para todos y la *Fenomenología* constituirá la formación que requiere una persona para el comienzo del filosofar. "Empero, de algún modo barruntaba que la mente del lector debía ser educada previamente a la lectura de la lógica. Por eso dice

---

<sup>404</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1977, p. 418.

<sup>405</sup> PARDO J. A. , "¿De qué trata la Fenomenología del Espíritu?", p. 56.

<sup>406</sup> PARDO J. A. , "¿De qué trata la Fenomenología del Espíritu?", *Revista Estudios*, ITAM, No. 86, Otoño 2008, p. 54.

en la *Ciencia de la Lógica* que ésta presupone la *Fenomenología*. No cualquier conciencia está dispuesta naturalmente hacia la ciencia (en realidad ninguna lo está); por el contrario, la ciencia supone el «esfuerzo por salir de la inmediatez de la vida sustancial».<sup>407</sup> Es por esto que la *Fenomenología* puede tomarse como una propedéutica para el sistema con la particularidad que la importancia no recae precisamente en los contenidos sino el modo en que la conciencia genera los contenidos. Esta obra tiene el carácter de ser un reflejo de la conciencia misma, y pretende llevar al lector desde el punto de vista del pensamiento cotidiano hasta el punto de vista del pensamiento filosófico, conceptual y abstracto. “La *Fenomenología del espíritu* se ha proyectado como introducción a esa filosofía especulativa cuya esencia [...] es idéntica con la lógica dialéctica. Ciertamente que la *Fenomenología* es una introducción muy especial [...] en ella hay que mostrar el camino que debe recorrer la conciencia corriente si quiere alzarse a conciencia filosófica”.<sup>408</sup> En la redacción de la *Fenomenología del espíritu* se aprecia el interés de diferenciarse con la filosofía de Schelling. Esta obra es una nueva propuesta del absoluto. Incluso hasta nuestros días se sigue discutiendo el papel que tiene la obra dentro de todo el *corpus* hegeliano.

¿Qué tanta relación tiene esta obra con la producción tardía de Hegel? Existe una primera posición donde la *Fenomenología* no juega un papel importante en el resto del sistema. “Existe la caracterización de ver a la *Fenomenología* como una obra que debe su razón de ser al clima filosófico de los años 1800. Esta afirmación se encuentra en la nota manuscrita sobre una posible segunda edición de la *Fenomenología* unas semanas antes de la muerte de Hegel donde dice que esta obra peculiarmente temprana no debe ser revisada, sino que debe ser entendida en el contexto de su tiempo, cuando el ‘absoluto abstracto’ dominaba la época (*Fenomenología* §578)”.<sup>409</sup> En esta primera lectura se caracterizaría a la *Fenomenología* como una obra completamente independiente del resto del trabajo de Hegel. Este argumento cobra fuerza debido a que el propio Hegel se refirió a la obra como una reacción a la propuesta de Schelling que por aquellos años dominaba la época. En el mismo texto Hegel no tiene reparo en decirlo y referirse al proyecto como un intento de sobre pasar las limitaciones de la filosofía de su colega. En otros pasajes, en cambio, Hegel se refiere a la *Fenomenología* con mayor deferencia con la implicación de que su lectura y estudio son muy relevantes para el sistema.

---

<sup>407</sup> PARDO J. A., “¿De qué trata la Fenomenología del Espíritu?”, p. 54.

<sup>408</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 433.

<sup>409</sup> BRINKMANN K., *Idealism without limits*, Boston: Springer, 2010, p. 232.

Claramente si queremos tomar en serio esta indicación del Hegel maduro [...] no podemos creer que también sostenía el argumento de la revisión a la introducción de la *Ciencia de la lógica* de 1831 en donde la *Fenomenología* permanece como la única posible deducción y justificación del sistema. Después de lo dicho el argumento sugiere que la *Fenomenología* de 1807 permanece como un argumento indispensable en apoyo al sistema sólo para aquellos que aún mantienen en duda la legitimidad del método especulativo.<sup>410</sup>

La *Fenomenología* es útil para todos aquellos que no están habituados al pensamiento dialéctico que supone ya la concepción de los conceptos acabados en el ámbito del absoluto. En esa instancia la *Fenomenología* resulta una guía valiosa para la comprensión del sistema. Sin embargo, si el lector ya está acostumbrado a este proceder la *Fenomenología* no le dirá mucho pues la obra es una propedéutica para el pensamiento especulativo del absoluto y no es, de ninguna manera, el pensamiento especulativo en sí mismo. “Una vez que el sistema mismo se ha establecido firmemente, la necesidad de una justificación a través del ‘camino subjetivo’ en la forma de la *Fenomenología del espíritu* ya no es importante”.<sup>411</sup> El objetivo por tanto, será conducir al lector al ámbito especulativo, que es en donde fallaron los predecesores de Hegel pues de esto no puede dar cuenta la mera intuición intelectual.

La crítica de Hegel no se dirige al concepto de absoluto sino al modo en que se accede a él absoluto. La noción de absoluto es asumida y valorada por Hegel como el verdadero ámbito del conocimiento filosófico. La noción de absoluto es lo que tiene en común la filosofía de ambos pensadores, no así el modo en que se accede a él, Lo que queda sin mostrar es cómo se llega a él desde el pensamiento cotidiano. Este es el esfuerzo plasmado en la *Fenomenología*. La divergencia radica “más bien en el método, el cómo de ese conocimiento. Sabemos que para Schelling el modo de ese conocimiento de lo absoluto es la ‘intuición intelectual’”.<sup>412</sup> Esta facultad le sirvió a Schelling para explicar los problemas de carácter estético y lo religioso. Para Schelling arte y religión serán las formas de conocimiento propias del absoluto y les distingue del razonamiento común. “Esta divergencia entre filosofía y pensamiento, entendimiento y razón, suscita constantemente la burla de Hegel, y en esa burla se sorprende siempre fácilmente la profunda indignación filosófica que produce en Hegel ese desprecio del entendimiento y la razón, esa vanidad místico-

---

<sup>410</sup> BRINKMANN K., *Idealism without limits*, Boston: Springer, 2010, p. 232.

<sup>411</sup> BRINKMANN K., *Idealism without limits*, p. 233.

<sup>412</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 419.

irracionalista”.<sup>413</sup> Situar al arte como lo propio del absoluto es problemático porque su vehículo es la forma sensible. La obra de arte no puede sobrepasar el ámbito de lo material y el absoluto supone ya una síntesis entre lo ideal y lo real “El arte, la poesía, es pues, en Schelling lo supremo, por razón de aquella penetración (*Durchdringung*). Pero el arte sólo es lo absoluto en una forma sensible ¿Dónde y cómo podría existir una obra de arte ajustada por entero a la idea del espíritu?”<sup>414</sup> Si el modelo de lo absoluto se presenta como lo artístico, la realidad debe comprenderse entonces también como una expresión del arte, si tenemos en consideración que idealidad y realidad son los ámbitos que componen lo absoluto. “Si al arte en su verdadero ámbito lo absoluto se manifiesta ante todo bajo la forma del ser absoluto, a la especulación se manifiesta ante todo como un ser que se genera a sí mismo en su intuición infinita”.<sup>415</sup> La capacidad creativa del ingenio humano, implícita en el absoluto, desborda sus propios límites y se confunde con la realidad que por definición es ajena a la conciencia. Con esta confusión entre realidad e idealidad Schelling rebasa los límites que con tanto cuidado había demarcado Kant y Fichte.

La insistencia intransigente en una identidad sujeto-objeto como el estándar de conocimiento (*Standard des Wissens*) lo ubicaron en una posición imposible: para conocer el absoluto tenemos que ser el absoluto, lo que implica que, nosotros como sujetos finitos, no podemos conocer de ningún modo. [...] Los kantianos al final estaban en lo correcto: Schelling fue culpable de dogmatismo, pero no en primer grado como se le acuso sino en segundo. Pues fue un dogmatista no por intención sino por implicación y a pesar de sí mismo.<sup>416</sup>

La propia filosofía de Schelling acarrea una conclusión inevitable donde desaparecen los límites entre la conciencia y el mundo. Así debía suceder si el proyecto entero estaba planteado como una síntesis innegociable: “el blanco de ataque constante de Schelling era cualquier forma de dualismo”.<sup>417</sup> En la filosofía de Schelling aparece la seña particular del dogmatismo: su indemostrabilidad. El dogmatismo concede argumentos sin poder probarlos. “Convertirse como un dios no es suficiente para cumplir los estándares estrictos de la identidad sujeto-objeto;

---

<sup>413</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, pp. 419-420.

<sup>414</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. III, p. 508; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 449.

<sup>415</sup> HEGEL G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 136, JKS IV: 76: 5-10.

<sup>416</sup> BEISER F., *German Idealism, The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Harvard University Press: Cambridge 2008, p. 594.

<sup>417</sup> BOWIE A., *Schelling and Modern European Philosophy an introduction*, Routledge: Londres 1993, p. 16.

el sujeto debe ser Dios para conocer como Dios”.<sup>418</sup> La única forma de experimentar el absoluto schellingeano es a través de la genialidad romántica que por definición es intransferible. Si el absoluto de Schelling es un ámbito personal, sincrónico y privado, la propuesta de Hegel se origina en el otro extremo: su filosofía propone una exposición comunitaria, diacrónica y pública.

Aunque Hegel estaría de acuerdo con Schelling en afirmar que ‘el absoluto es lo verdadero’ el problema radica en que esta síntesis sola y por sí misma no prueba nada. La verdadera tarea de la filosofía consiste en mostrar las consecuencias de esa implicación. Lo filosófico significa explicar qué es el ‘absoluto’ y qué significa lo ‘verdadero’. Schelling no desarrolla esta argumentación, sino que su filosofía simplemente arranca de un supuesto. “Si se arranca de la intuición intelectual, esto no pasa de ser un oráculo, al que hay que someterse pura y simplemente, porque se postula que debe intuirse intelectualmente”.<sup>419</sup> Schelling no mostró un método preciso para marcar las diferencias entre la conciencia y la realidad. Su filosofía carece de un rigor metodológico para fijar o distinguir las distintas determinaciones. Así la filosofía de Schelling se presenta como la suprema síntesis de todos los contenidos, pero donde no se muestra ninguna diferencia. “La ‘intuición intelectual’ supone un *aristocratismo* en teoría del conocimiento. Schelling ha dicho repetidamente que la efectiva verdad filosófica, el conocimiento de lo absoluto, no es asequible más que a unos pocos elegidos, los genios”.<sup>420</sup> El franco ataque de Hegel a esta concepción de la filosofía radica en buscar que el conocimiento sea científico sea público y libre de “toda niebla irracionalista”.<sup>421</sup> De tal suerte que “la recusación hegeliana de los genios escogidos por Schelling por lo que hace al conocimiento de lo absoluto significa que la posibilidad de ese conocimiento está abierta a todo individuo, que todo individuo puede conseguirla. Para conseguirlo realmente hace falta, según Hegel, un importante trabajo mental”.<sup>422</sup>

Los conceptos que son producto del trabajo filosófico pueden ser verificados y discutidos, no a través de intuiciones intelectuales puras sino a través del diálogo que supone la misma historia del pensamiento y de la ciencia. “Hegel ve en la concordancia de los resultados de la filosofía con la realidad empírica un criterio

---

<sup>418</sup> BEISER F., *German Idealism, The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, p. 594.

<sup>419</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. III, p. 497; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 435.

<sup>420</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 421.

<sup>421</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 422.

<sup>422</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 422.

decisivo de la corrección o la falsedad de un sistema filosófico”.<sup>423</sup> Los conceptos son comprendidos y elaborados a través de la historia, y entre estos los que competen a los filósofos son los conceptos de la historia del pensamiento.

Mientras que para Schelling el acceso a la verdadera filosofía no está abierto más que para los ‘elegidos’ y éstos se encuentran de golpe en el centro del conocimiento de lo absoluto mediante el acto de la ‘intuición intelectual’ para Hegel lo absoluto mismo —es decir, objetivamente— es un proceso y su resultado y, además, la conquista de la razón humana subjetiva, del punto de vista desde el cual lo absoluto puede ser conocido adecuadamente, es también un proceso y su resultado.<sup>424</sup>

En efecto, para Hegel, el conocimiento filosófico es difícil y laborioso, pero con la suficiente dedicación puede ser asequible a todos, lo que no es el caso de la genialidad sensible de Schelling. “El falso absolutismo [...] falla en desarrollar la diferencia y el detalle de sí mismo, pero piensa que ha hecho esta tarea cuando dice de cualquier específica que no puede ser encontrada en el absoluto, porque en el absoluto sólo se encuentra la identidad del absoluto consigo mismo”.<sup>425</sup> Sin la limitación de una metodología estricta y racional, desaparecen las distinciones y todo queda reducido al absoluto. Sucede como en la noche donde todos los gatos son pardos.<sup>426</sup> “Hegel combate la filosofía de la inmediatez desde la profunda idea básica de su propia concepción según la cual el hombre es el producto de su propia actividad y, por tanto, sólo alcanza su ser real como resultado, no como punto de partida”.<sup>427</sup> La comprensión del absoluto como concepto es la única forma de corroborar que los contenidos de la filosofía sean correctos. Debido a su carácter personal la intuición intelectual no puede ser mostrada públicamente si es que acaso esta intuición puede tener contenido alguno. Para Hegel lo único que puede intuir la intuición intelectual es el puro ser. La certeza sensible de donde parte su *Fenomenología del espíritu* es la única intuición intelectual.

El contenido concreto de la certeza sensorial hace que esta aparezca inmediatamente como el conocimiento más rico, más aún, como un conocimiento de riqueza infinita, para la que no puede encontrarse ningún límite [...] dicho conocimiento aparece, además, como el conocimiento más de verdad; pues aún no ha eliminado nada del objeto sino que lo tiene delante de sí, en toda su integridad. Pero, de hecho, esta certeza se revela a sí misma como la verdad más abstracta

---

<sup>423</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 425.

<sup>424</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 433.

<sup>425</sup> MILLER A.V., en HEGEL G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, tr. MILLER A.V., Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 496-497, n. 16.

<sup>426</sup> Cfr. HEGEL. G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1960, p. 15. (HEGEL 4, SW, II, 22)

<sup>427</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 423.

(*abstrakte Wahrheit*) y más pobre. Lo único que dice de lo que sabe es esto: es, y su verdad no contiene nada más que el ser de la cosa; la conciencia, por su parte, sólo está en esta certeza como puro yo.<sup>428</sup>

En la *Fenomenología* se presenta a la intuición intelectual como el comienzo meramente subjetivo del conocimiento. A partir de ella un individuo reconoce que algo “es”, pero de ahí no se puede desarrollar más nada. Es un mero empezar, y un proceso inmediato y automático: por algo es una intuición. La razón no puede funcionar como funciona esta facultad, sino que solamente la tiene como base. La evolución que parte de esta certeza sensible hasta el espíritu pasando por el entendimiento y la razón será el contenido de la *Fenomenología del espíritu*. “Hegel no se cansa de repetir que la verdad, el conocimiento del mundo tal como éste es realmente, el conocimiento de lo absoluto, no puede tener lugar más que por esa vía de ascenso que parte de la intuición sensible inmediata y pasa por el entendimiento y la razón.

La aparente abstracción, la aparente sequedad y pobreza de los conceptos frente a la viveza inmediata de la intuición no debe asustar al que de verdad aspira a conocer, ni debe apartarle del recto camino del conocimiento, pues sólo así aprenderá a comprender que también el concepto correctamente formado viene de la vida y vuelve a ella”.<sup>429</sup> Encontramos así varias formas en las que se puede leer el comienzo en la filosofía de Hegel. La primera forma y la más inmediata sería una vía subjetiva, por medio de la cual la conciencia individual asciende lentamente a la comprensión de los conceptos absolutos. Este es el camino propio de la *Fenomenología*. Sin embargo una vez recorrido este camino el método de la obra deja de ser útil pues esta es su única función. “Una vez que la filosofía científica (*wissenschaftliche Philosophie*) se ha presentado como sistema (como se representa en la *Enciclopedia*) dicho argumento anti-escéptico ya no es necesario, o sólo es necesario en la medida de que conduce al escéptico más allá de la conciencia ordinaria. Al final, la *Fenomenología* de 1807 resulta indispensable pero no para el sistema o para la *Enciclopedia* sino para aquellos que aún mantienen la posición del idealismo subjetivo. [...] Esta necesidad dejó de ser urgente una vez que la filosofía se ha establecido como ciencia y su ámbito funciona ya de modo sistemático”.<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> HEGEL G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada-UAM 2010, p. 163 GW IX § 63.

<sup>429</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 420.

<sup>430</sup> BRINKMANN K., *Idealism without limits*, Boston: Springer, 2010, p. 232.

### 3. 6. El carácter de la *Lógica hegeliana*

Hegel considera que la argumentación de todo concepto filosófico debe siempre estar ceñido a un tratamiento lógico. “El verdadero camino sólo podría encontrarse de un modo lógico, que es el que contiene el pensamiento puro; sin embargo, la consideración lógica es precisamente la que Schelling no alcanza nunca en su exposición”.<sup>431</sup> La filosofía debe ser capaz de definir sus conceptos pero no a través de meras intuiciones inmediatas sino que debe ser capaz de dar cuenta de ellos a través de una demostración racional. La innovación de Hegel radicó en que el ámbito del absoluto conlleva su propia lógica, ajena a la lógica formal tradicional que no puede lidiar con la característica mutable de los conceptos del espíritu. “Todos los problemas de la realidad objetiva y del conocimiento subjetivo del hombre constituyen el objeto de esa lógica dialéctica; que sólo en ella y por ella pueden llegar a solución científico-filosófica los problemas planteados por el idealismo clásico alemán en su esfuerzo por rebasar el pensamiento metafísico: todo ese conocimiento es conquista particular de Hegel. Antes que él, esa cuestión no se ha planteado siquiera conscientemente como problema”.<sup>432</sup> El papel de la *Lógica* es mostrar que las determinaciones del ámbito absoluto no se descubren a partir de inspiración (estética) o intuición intelectual sino a través del rigor filosófico. “Hegel comienza por señalar que la *Lógica* no sólo debe establecer el propio método científico, sino que debe explorar el concepto mismo de lo que significa ser una ciencia”.<sup>433</sup>

Hegel asume una actitud científica y crítica al mejor estilo de la filosofía kantiana. La filosofía no puede renunciar a su capacidad crítica donde lo que incumbe es marcar los límites de la racionalidad. A diferencia de la lógica formal tradicional, la lógica hegeliana supone un proceso epistemológico con el cual se debe estar familiarizado para comprenderla, exige particularmente un manejo amplio de la argumentación del idealismo alemán y de la historia de la filosofía. Es por ello que estos tratamientos parezcan tan lejanos a lo que conocemos hoy en día como lógica, tanto peor si la lógica contemporánea se ha caracterizado por su falta de historicidad. Este elemento de historicidad es clave en la lógica hegeliana debido a

---

<sup>431</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. III, p. 510; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 444.

<sup>432</sup> LUKASC G., *El joven Hegel*, p. 432.

<sup>433</sup> BURBIDGE J. W., “The Relevance of Hegel’s *Logic*”, p. 109.

su componente semántico. Los conceptos no son determinaciones designadas arbitrariamente sino que sufren de cambios y perfeccionamientos a lo largo del tiempo. Cambios que de igual manera no son arbitrarios pues los conceptos tratados por Hegel no se basan en acepciones coloquiales o populares sino en las propuestas racionales realizadas por la filosofía a lo largo de su historia. La filosofía no puede *suponer* los objetos que pretende demostrar pues esto conduce a un dogmatismo que afirma sin haber probado nada. Al contrario, la demostración opera en sentido negativo, esto es: distinguiendo, diferenciando o negando. “La razón se presenta como fuerza de lo absoluto negativo (*Kraft des absoluten Negatives*); por consiguiente, como negar absoluto y al propio tiempo como fuerza que pone la totalidad opuesta, objetiva y subjetiva. De pronto eleva al entendimiento por encima de sí mismo, lo impulsa a construir un todo de su misma índole; lo induce a producir una totalidad objetiva”.<sup>434</sup> El proceso dialéctico negativo de Hegel no es una fuerza destructiva a modo escéptico sino que logra la construcción de conocimiento a partir de la operación básica de la razón que es la mediación.

Cada ser es, por estar puesto, un ser contrapuesto, condicionado y condicionante; el entendimiento (*Verstand*) complementa estas limitaciones (*Begrenzungen*) suyas al poner como condiciones las limitaciones contrapuestas; éstas necesitan de la misma complementación y su tarea se prolonga hasta lo infinito. Aquí la reflexión parece sólo intelectual, pero esta dirección hacia la totalidad de la necesidad es la participación y secreta eficacia de la razón. En tanto que la razón quita los límites del entendimiento, éste y su mundo objetivo encuentran su ocaso en la riqueza infinita.<sup>435</sup>

El carácter absoluto de los conceptos está condicionada por la razón, para Hegel queda claro que sin un agente de conocimiento sería imposible cualquier conocimiento en lo absoluto. Por ello Hegel nos menciona que cada ser, es un ser contrapuesto porque está confrontado por el sujeto. Esta contraposición no es otra sino la mediación dialéctica de la razón y nos muestra cómo es que funciona la construcción del conocimiento negativo de Hegel. Finalmente, el proceso que se describe en la *Ciencia de la lógica* consta de tres partes: ser, esencia y concepto. Sólo en el último momento lo real y lo ideal se reúne.<sup>436</sup> La síntesis entre estos opuestos a veces ocurre sin que lo advirtamos, la labor de la filosofía por medio de la lógica es hacer explícito el proceso: “el nacimiento del nuevo objeto que se ofrece a la

---

<sup>434</sup> HEGEL G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, ss. 25-26, JKS IV 17.

<sup>435</sup> HEGEL G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, s. 26, JKS IV 17.

<sup>436</sup> Cumpliendo así con la definición kantiana de objeto. Cfr. HEGEL G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE 1966, pp. 59-60.

conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas”<sup>437</sup> El proceso de la conciencia está supuesto. Hegel hace explícitos los mecanismos epistemológicos de la mente, a través de la lógica, tal y como Kant hizo explícitos los mecanismos gnoseológicos.

La dialéctica negativa recuerda la oposición kantiana, no solo como una herencia histórica sino por que Hegel considera, como Kant lo hizo, que la labor de la filosofía es delimitar el conocimiento. “Es necesario, para la ‘actividad negativa’ subjetiva que resulta en las antinomias y dualismos de la reflexión y que no puede superar el punto de vista kantiano o fichteano, una ‘segunda negación’ final o, una manera de resolver la oposición ‘básica’ de la reflexión consigo mismo, entre los objetos apropiados (y por ello ‘negados’) por nosotros y los objetos como son en sí mismos, o una resolución del escepticismo trascendental”.<sup>438</sup> Es la labor de la filosofía subrayar y explicitar el proceso de la razón. “En la lucha del entendimiento con la razón, aquél adquiere fuerza sólo en la medida en que ésta renuncia a sí misma”.<sup>439</sup> Pippin muestra la postura de Hegel como una segunda oposición epistemológica en donde el movimiento dialéctico es se encuentra consigo misma y donde el conocimiento y el objeto se encuentran,<sup>440</sup> buscará mostrar cómo la filosofía de Hegel no es distinta al modo de proceder de la filosofía de Kant. “Lo que Hegel busca es una manera de demostrar la ‘última’ u absoluta objetividad de la idea no por medio de una demostración del ser en sí mismo como si pudiera conocerse tal y como lo concebimos, sino que el condicional eidético es de hecho todo el ‘ser’ que puede ser inteligible”.<sup>441</sup> Es decir, la lectura de Pippin sitúa a Hegel en el mismo terreno en el que se encontraba Kant: en la imposibilidad de conocer el ámbito nouménico.

Para Stephen Houlgate: “Pippin no considera la *Lógica* en un sentido ontológico fuerte [...] para Pippin, la lógica trascendental ha remplazado la ontología”.<sup>442</sup> Por esta razón Pippin acentuó una lectura de Hegel simplemente categorial del mundo. “La afirmación [de Pippin] es que la ontología no es una empresa inteligible porque nos damos cuenta de que ser un objeto del pensamiento

---

<sup>437</sup> ROCES W., en Hegel G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE 1966, pp. 59-60.

<sup>438</sup> PIPPIN R., *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, p. 105.

<sup>439</sup> HEGEL G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 23, JKS IV: 15.

<sup>440</sup> Cfr. PIPPIN R., *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, p. 106.

<sup>441</sup> PIPPIN R., *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, p. 98.

<sup>442</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006, p. 141.

es ‘ser todo lo que puede ser inteligible’. Por esta razón después de Kant (y Fichte) la ontología debe dar paso a la lógica trascendental”.<sup>443</sup> De tal manera que Pippin reduce el pensamiento hegeliano a una lógica trascendental. “Los conceptos [de la *Lógica*] son términos donde lo que pensamos y las determinaciones deben caracterizar los objetos como si fueran objetos determinados del pensamiento; pero no son formas ontológicas ni formas de ser de las cosas mismas”.<sup>444</sup> Las categorías y determinaciones en el sistema, no son para él las ‘cosas en sí’ sino simplemente el modo en que organizamos al mundo. “Pippin revive la precisa distinción kantiana entre ‘apariencia’ y ‘cosas en sí’ Él mantiene constantemente que es ininteligible mantener que hay algo más allá de lo que entendemos y sabemos que hay”.<sup>445</sup>

En contraparte la corriente neo-metafísica en la que participa Robert Stern considera lo contrario, que no es posible comprender la filosofía de Hegel si no es como una metafísica pues la recurrente preocupación de las filosofías post-kantianas gira en torno a recuperar el mundo en sí.

|                  |   |
|------------------|---|
| El autor:        | Considera la filosofía de Hegel como:   |
| Charles Taylor   | Onto-teología                           |
| Robert Pippin    | Filosofía trascendental (epistemología) |
| Robert Stern     | Metafísica                              |
| Stephen Houlgate | Lógica                                  |

Para Stephen Houlgate la disputa entre estas corrientes, parcializa el auténtico descubrimiento del absoluto, ámbito en donde no tiene sentido trazar la distinción entre una teoría de las categorías o epistemología y una metafísica. “Si tomamos la lógica trascendental seriamente y establecemos lo que el pensamiento debe entender de lo que hay, nos encontramos inevitablemente haciendo ontología”.<sup>446</sup> ¿Cómo separar el ser en sí mismo de lo que decimos de él? ¿No fue acaso este acercamiento el modo en que Aristóteles propuso el modelo de

<sup>443</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006, p. 141.

<sup>444</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006, p. 141.

<sup>445</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006, p. 140.

<sup>446</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006, p. 140.

investigación de la metafísica?<sup>447</sup> Pippin intenta restringir la filosofía de Hegel a un conocimiento de las categorías, sin embargo en Hegel no cabe la distinción noumeno-fenómeno que Kant había trazado”. Pippin traza la distinción entre las condiciones necesarias para que estos objetos existan y para que sean cualquier cosa que sean y las condiciones necesarias para que sean tomados e identificados por el pensamiento como cosas determinadas. Las categorías de la *Lógica* sirven este último propósito”.<sup>448</sup> A pesar de que podría interpretarse la identidad entre idealidad y realidad como un proyecto ambicioso, Hegel no está sino recurriendo a aquel sentido primigenio que tuvo la ciencia de la metafísica en Aristóteles: el ser, que no es la totalidad de las entidades, es lo que decimos de él y se dice en muchos sentidos<sup>449</sup>.

Walter Jaeschke señaló que la *Lógica* de Hegel no está discutiendo la actividad reflexiva de la conciencia ni el entendimiento, sino la reflexión en sí (*Reflexion überhaupt*). La *Lógica* de acuerdo con Jaeschke, es una ‘ontología del concepto’ no un estudio de varias formas de pensamiento subjetivo. La reflexión en sí es así tematizada en la *Lógica*, y debe ser una estructura ontológica, no solamente una operación de la mente. Esto es correcto a mi modo de ver: la reflexión es lo que el ser mismo prueba ser a un cierto punto del desarrollo lógico.<sup>450</sup>

Hegel cuida que su concepción de ‘ser’ no sea confundida ni con el absoluto, ni con ‘el ser en toda existencia’<sup>451</sup> sino que más bien el ser es la noción con la que nos referimos que algo ‘es’, es decir se debe entender el ‘ser’ como verbo no como sustantivo. Como puede verse, no estamos ante la deducción de los seres del mundo, Hegel no está exponiendo una *Génesis* bíblica de cómo comienzan a ser las cosas y como se gestan cada uno de los seres, sino que su intención es explicar como se forman los conceptos a partir de los cuales nosotros configuramos el mundo. De ahí que Houlgate mencione que la materia propia de la filosofía hegeliana es la reflexión en sí misma. El hecho revolucionario de la filosofía hegeliana resulta en que la exposición del origen de los conceptos termina siendo, de algún modo, una *Génesis*

---

<sup>447</sup> ‘La ciencia de lo que es en tanto lo que es’ comienza célebremente en el libro lambda de la metafísica por postular las maneras en las ‘que algo que es’ se dice de muchas maneras. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2000, 1003a28-35.

<sup>448</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006, p. 140.

<sup>449</sup> ARISTÓTELES, *Met.* 1003a 32-35; HEGEL G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*: §86.

<sup>450</sup> HOULGATE S., “Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel's Science of Logic” en HOULGATE S. y BAUR M. (edit.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Companions to Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, p. 142.

<sup>451</sup> HEGEL G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*, § 86.

pero no del mundo en sí —independiente de mí— (de la realidad: en términos de Schelling) sino del mundo conceptual (la llamada realidad efectiva). Este tipo de expresiones puede resultar confusa e intrigante para aquellos que no están familiarizados con el idealismo —y en particular el concepto de absoluto— de Schelling y Hegel, pues pareciera que Hegel fuese el escritor de una nueva revelación religiosa, pero la realidad en sí y su origen no competen a la filosofía sino que el interés recae en la reflexión en sí misma y no en el origen del cosmos.

|  |                                       |   |
|--|---------------------------------------|---|
| Si se ubican los conceptos del sistema hegeliano en el ámbito: | Se obtiene una filosofía de carácter: | Respecto a la propuesta de Hegel esta lectura es: |
| La Realidad (Realität)   | Onto-Teo-Metafísica                   | Incorrecta  |
| La Idealidad (Idealität)                                       | Epistemológica                        | Incorrecta  |
| Realidad efectiva (Wirklichkeit)                               | Lógica dialéctica                     | Correcta  |

Lo que es correcto decir es que Hegel desarrolla una lógica de las determinaciones del pensamiento (concepto) en el ámbito de la realidad efectiva: *Wirklichkeit* (el absoluto) y estos conceptos describen el mundo de la única manera en la que el mundo puede ser: el mundo conocido por nosotros.

A mi entender Pippin olvida la lección esencial de la lógica trascendental como Hegel la concibe; dígase, que el ser no puede ser distinguido de lo que se entiende de él. Todo el punto de del giro trascendental radicalizado por Hegel tiene que ver con la misma distinción entre la estructura del ser o la existencia y la estructura de la inteligibilidad en la que Pippin insiste. *Pace* Pippin, Hegel no es y no puede ser culpable de ‘confundir’ los ámbitos lógico y ontológico; al contrario, muestra que son intrínsecamente inseparables. Esto es porque ‘ser’ es implemente aquello de lo que somos conscientes a través del pensamiento y sus categorías, y por ello una descripción de las categorías básicas del pensamiento es una descripción del ser.<sup>452</sup>

Houlgate muestra que una lectura más cercana a los propósitos de Hegel sería interpretar su filosofía como una lógica que cumple las funciones de una epistemología y una metafísica al mismo tiempo. “Si realmente queremos saber la verdadera importancia de la *Lógica* de Hegel, debemos evitar el uso de la terminología tradicional. Debemos reconocer que la nueva idea de la metafísica hegeliana incluye la anterior historia del pensamiento en sí misma, y que las verdades supra-históricas del saber filosófico puramente racional no se derivan de

---

<sup>452</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006, p. 141.

una oposición abstracta sino de la experiencia del cambio histórico”.<sup>453</sup> Si reducimos la filosofía de Hegel a epistemología estaríamos diciendo que su filosofía no se refiere al mundo en lo absoluto, y si reducimos su filosofía a una metafísica entonces estaríamos diciendo que las categorías de Hegel no se refieren a las determinaciones de nuestro pensamiento: es decir que sería ajena a la experiencia humana o una categorización lógico-racional. “Cuando leemos la *Lógica* de Hegel como una especie de metafísica, nos encontramos con algo que no es convincente en última instancia. Ya sea que lleguemos a una entidad metafísica que no afecta nuestra experiencia normal, o tenemos que abandonar todo sentido de una progresión lógicamente necesaria”.<sup>454</sup> Hegel esta realiza ambas funciones (epistemología y metafísica) de manera simultanea. Precisamente porque nuestro pensamiento es la manera en la que es el mundo. Si bien dicho mundo es un mundo ‘para nosotros’ este es, a su vez, el único mundo posible. “La lógica de Hegel es tanto lógica como ontológica. Revela las categorías fundamentales del pensamiento y la estructura inherente del ser en sí mismo”.<sup>455</sup> Resultaría mejor entonces apegarnos a la propia terminología que Hegel utilizó para su pensamiento, lo que él hace es una lógica dialéctica: una lógica de los significados de los conceptos que se refieren a la manera misma en la que vemos el mundo. “La lógica coincide con la metafísica, con la ciencia de las cosas comprendidas en el pensamiento que conducen a expresar la esencia de las cosas”.<sup>456</sup>

### 3.7. Conclusiones

En este capítulo presentamos la evolución del concepto conocido como la *unidad trascendental de la apercepción* (UTA) que es un elemento central para la comprensión de todo el idealismo alemán en Kant, Fichte, Schelling y Hegel. A pesar de que esta facultad juega un papel diferente en cada uno de estos pensadores todos coinciden en su importancia. Nosotros queremos puntualizar que la UTA no sólo es

---

<sup>453</sup> BUBNER R., *The innovations of idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 65.

<sup>454</sup> BURBIDGE J. W., “The Relevance of Hegel’s *Logic*”, ASHTON P., NICOLACOPOULOS T., VASSILACOPOULUS G. (edit.), *The Spirit of the Age: Hegel and the Fate of Thinking*, Melbourne: re.press, 2008, p. 108.

<sup>455</sup> HOULGATE S., “Why Hegel’s Concept Is Not the Essence of Things”, CARLSON, D. G., (edit.), *Hegel’s Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 19.

<sup>456</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, GRAY CARLSON D., “Hegel’s Theory of Subject”, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005, P. 1.

la facultad de la autocomprensión subjetiva sino que, más aún, es esta subjetividad la que permite su desarrollo. Si Hegel y el idealismo ha sido interpretado como una corriente objetivista y que por tanto nulifica la importancia epistemológica del sujeto, la insistencia en que el idealismo tiene como base la subjetividad de la UTA debería poner en claro que estas lecturas no son más que deformaciones injustas.

En Kant la UTA es fundamental para sintetizar la intuición sensible y el entendimiento así como para la reunión de los diversos fenómenos de la experiencia en el sujeto. Este es el 'yo pienso' kantiano. La UTA no solamente es clave para una autoconsciencia unitaria del sujeto sino también para la conformación de los objetos. Esto debido a que el sujeto al reconocerse epistemológicamente resulta ser también el primer objeto de conocimiento. Este primer objeto de conocimiento representa una unidad no sólo del sujeto consigo mismo sino también del sujeto con la experiencia. La UTA es la categoría básica para comprender el desarrollo del idealismo alemán.

Para Fichte esta facultad constituye el auténtico *punctum detuctionis* de las categorías pues a partir de ella se justifica la objetividad del conocimiento. El quiebre con Kant proviene de la crítica de Fichte al mostrar que sus esfuerzos no son suficientes pues este 'yo pienso' aún si está bien encaminado no logra describir el origen de las categorías del pensamiento. Este 'yo pienso' debe ser asumido como un principio de una manera mucho más radical y colocarlo como el origen mismo del conocimiento. En otras palabras no podemos decir que hay conocimiento alguno sin la autoconsciencia epistemológica. Fichte optará entonces por dar comienzo a su idealismo a partir de una *intuición intelectual* es decir una intuición (inmediata) que parte de la razón; esto a diferencia de Kant que comienza la KrV por la sensibilidad. Si bien Kant reconoce también la necesidad de la *apercepción* fue Fichte quien remarcó lo fundamental que resulta para el conocimiento. El problema de Fichte es que al concederle tanto peso a la *apercepción* lo que le queda por explicar es la relación del individuo con el mundo exterior. Si en Kant es el noumeno (el fundamento) tiene que ser dado pero no explicado, en Fichte la identificación de la *apercepción* como fundamento da como resultado lo contrario: el fenómeno es ahora el que queda sin explicación. Tendría que venir un nuevo momento en el idealismo para salvar esta dificultad, este momento es representado por Schelling.

Schelling propone eliminar la distinción entre los objetos intuidos por la razón con el mundo. La *intuición intelectual* no es una facultad que produzca la simple intuición del sujeto consigo mismo sino que además de ello es la intuición del

sujeto con el mundo. Su actividad implica que el mundo exterior ya está incluido en la apercepción. En otras palabras la intuición del yo y del mundo es la misma. La realidad (*realität*) esto es lo que no depende del yo, y la idealidad (*idealität*) lo que depende del yo se encuentran ambos igualmente comprendidos por la *intuición intelectual* en un nuevo ámbito: el absoluto. La propuesta de Schelling se pone por encima de las posturas de Kant y Fichte y logra dar cuenta de los límites trazados por sus filosofías. Sin embargo esta síntesis conlleva una nueva problemática: el yo y el mundo quedan indiferenciados así como queda indiferenciado también la forma en que se da el conocimiento suspendiendo la gnoseología que Kant tanto se había cuidado de elaborar. Peor aún la intuición, que no deja de ser un proceso personal y subjetivo, queda confundida con la forma misma del conocimiento por lo que esta subjetividad se vuelve el criterio de racionalidad objetiva. Por este motivo, para Schelling, es el genio romántico, quien se mueve mejor que nadie en el ámbito de la subjetividad, el que puede dar cuenta mejor que nadie sobre lo que es el mundo. Sin otro criterio explicativo son los genios y sus subjetividades los encargados de dar cuenta de la realidad. Esto resulta sumamente problemático pues clausura la posibilidad de sopesar sus opiniones de cualquier modo que no sea acudiendo otra opinión igualmente subjetiva. Lo que se echa de menos en este punto es un criterio objetivo y racional explicativo tanto del pensamiento mismo como del mundo exterior. Hegel reconoce el notable logro que supuso el avance del idealismo pero señala que el proyecto idealista aún está incompleto.

Hegel reconoce el papel de la intuición intelectual pero lo coloca como un comienzo, si bien necesario, también vacío y sin contenido alguno. Lo único que esta facultad puede deducir es su propia presencia y no más. Esto, muestra Hegel, no representa nada más aunque es un primer paso en el camino del conocimiento. Se precisa además de un método que de cuenta de la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo que logre diferenciar estas esferas pero que, como el absoluto de Schelling, logre al mismo tiempo integrarlas en una unidad. Este método es la dialéctica y la ciencia de su desarrollo inmanente es la lógica.

# Capítulo IV. La subjetividad como motor del carácter lógico de la filosofía hegeliana

*Die kritische Philosophie machte zwar bereits die  
Metaphysik zur Logik.*

G.W.F. Hegel <sup>457</sup>

## 4. 1. Los tres comienzos de la filosofía dialéctica

¿Cuál es el comienzo de la filosofía hegeliana? “El comienzo de la filosofía es triple. El comienzo *absoluto* es el concepto, el comienzo *objetivo* es el concepto del ser absolutamente indeterminado o la determinación más simple que existe y el comienzo *subjetivo* es la actividad de la conciencia en virtud de la cual ésta se lleva al pensamiento o a poner la abstracción”.<sup>458</sup>

| Tipo de comienzo de la filosofía | Comienzo de la filosofía                   |
|----------------------------------|--|
| Comienzo subjetivo               | Actividad de la conciencia                 |
| Comienzo objetivo                | Ser (inicio del sistema)                   |
| Comienzo absoluto                | Concepto o idea absoluta (fin del sistema) |

Hegel distinguió una variedad de principios que se dan de manera simultánea: los tres comienzos de la filosofía. Primero la actividad de la conciencia, que coincide con el *Cogito* cartesiano, es decir la actividad racional sin la cual ninguna reflexión es posible. Segundo un comienzo objetivo, un inicio formal y dado (el *factum*) a partir del cuál debe comenzar la reflexión. Lo dado es el ser como simple categoría mental, vacío de todo contenido, es el concepto que exige menos reflexión, no hay nada en él más que lo dado. Si algo es dado para la conciencia es

---

<sup>457</sup> *En verdad la filosofía crítica ya transformó la metafísica en lógica. En HEGEL G.W.F., Ciencia de la lógica, p. 47; Wissenschaft der Logik I, s. 45.*

<sup>458</sup> KIERKEGAARD S., *Johannes Climacus, De todo hay que dudar o De Omnibus Dubitandum est*, tr. Javier Teira Lafuente, Barcelona: Alba 2008, p. 74-75.

que “algo es”, sin la necesidad de determinar lo que ese “es” sea más que un simple “es”.<sup>459</sup> Los contenidos específicos se dan después de esta pura abstracción y no antes. Por eso es que la filosofía de Hegel, específicamente su *Lógica*, arranca desde este punto, desde la noción de ser. Ese transcurrir del ser hacia la idea absoluta es el sistema filosófico descrito en la *Ciencia de la lógica*.

En el ser, es decir, en el comienzo de su contenido (*Anfang ihres Inhalts*), el concepto de esta ciencia aparece como un saber extrínseco respecto a aquél, y propio de la reflexión subjetiva. Pero, en la idea del conocer absoluto (*Idee des absoluten Erkennns*), el concepto se ha convertido en el propio contenido de esta ciencia. Esta misma es el puro concepto, que tiene a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre, como objeto, la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la ciencia, y concluye así apoderándose de esta comprensión de sí mismo, eliminando de esta manera su posición como contenido y objeto, y reconociendo el concepto de la ciencia.<sup>460</sup>

Los tres comienzos de la filosofía están mutuamente implicados entre sí. Primero el ser aparece como un saber puramente extrínseco y ajeno al sistema de la filosofía. Se acepta porque está dado que el concepto de ser, es el concepto más simple por el cual se puede comenzar la reflexión. Cuando se llega a la idea absoluta se comprende que el verdadero objeto de la filosofía no es el puro ser sino el concepto y se devela que lo que se suponía al comienzo como un simple puro ser, en realidad se trataba del concepto de ser. Sin embargo no hay modo de comenzar el sistema directamente por el concepto de ser ya que el “concepto” es lo más difícil de comprender. Como sustancia a estos dos principios “ser” (objetivo) y “concepto” (absoluto) se encuentra la actividad misma de la reflexión: el sujeto. Por tanto los tres comienzos se implican mutuamente. La actividad de los tres comienzos está presente en todo el sistema:

|                                |  |
|--------------------------------|--|
| Comienzo de la filosofía       | Actividad supuesta a lo largo de todo el sistema:  |
| El sujeto (comienzo subjetivo) | Su actividad está implícita en todo el sistema, pues sin la actividad reflexiva del sujeto no se pueda dar ningún conocimiento.  |
| El ser (comienzo objetivo)     | Como lo simplemente dado de la conciencia, es un contenido vacío que puede ser llenado por cualquier cosa. De ahí que se pueda decir que algo (cualquier cosa) es o no es. El ser está |

<sup>459</sup> Este es el descubrimiento de la intuición intelectual.

<sup>460</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. II, p. 740; *Wissenschaft der Logik II*; s. 572.

|                                      |  |
|--------------------------------------|--|
|                                      | presupuesto no sólo en la <i>Lógica</i> sino en cualquier discurso.  |
| La idea absoluta (comienzo absoluto) | El concepto y su sistema deductivo está supuesto a lo largo de la <i>Lógica</i> , sin embargo no es posible probarse desde un inicio pues se requiere la previa comprensión de la totalidad del sistema, al ser el contenido más complicado. |

Es por esta razón que en la *Lógica* los tres principios se encuentran siempre presentes e implicados. El sujeto como sustrato: es necesario que siempre esté presente porque el conocimiento exige un sujeto. Este es el máximo supuesto de la filosofía moderna. El ser está presente como lo dado y lo formal: puramente extrínseco del conocimiento y lo absoluto está presente en tanto concepto. Una vez que se posee el saber de lo absoluto es posible comenzar de nuevo el sistema y comprender al ser ya no como lo dado sino como concepto. La filosofía hegeliana vuelve a su comienzo. “Causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un círculo de círculos (*Kreis von Kreisen*)”.<sup>461</sup>

El comienzo absoluto, que es el concepto, tiene una característica especial pues aunque se encuentra presente en el inicio de la *Ciencia de la lógica* lo está como supuesto y sólo se presenta de manera explícita hasta el final de la obra. El absoluto reúne los principios de la idealidad y la realidad en el concepto que tiene un elemento tanto real como ideal. La razón por la cual este fundamento aparece al final del sistema es porque para entenderlo se requiere haber comprendido todas las determinaciones previas. Sin embargo estas determinaciones previas son conceptos, aunque lo que significa ‘concepto’ sólo se comprende hasta lo último pues es la determinación más compleja y rica del pensamiento. El concepto es razón. Se entiende, no se intuye: no puede ser un contenido inmediato como lo es el “ser” pues la idea absoluta reúne todos los contenidos de la filosofía. Es el contenido más mediato de todos, es decir posee la mayor mediación pues para llegar a él se requiere del desfile de todas las determinaciones de la filosofía a través de sus tres ciencias: *la ciencia de la lógica, la ciencia de la naturaleza y la ciencia del espíritu*. Mostrar cómo la *idea absoluta* es el fundamento del conocimiento solamente puede lograrse después de haber mostrado todos los presupuestos que se encuentran encerrados en dicho concepto: que son el contenido integral de la filosofía. El

<sup>461</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. II, p. 740; *Wissenschaft der Logik II*; s. 571.

concepto no es otra cosa sino el pensar mismo, por eso en la idea absoluta se encuentran implícitos todos los conceptos racionales. Hegel presentó a la filosofía, y en concreto a la *Lógica*, como la ciencia que hace explícitos los conceptos que se encuentran contenidos de forma implícita en la idea absoluta:

*(Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie)* La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí toda determinación y su esencia (*Wesen*) consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerla en éstas. La naturaleza y el espíritu son, en general, diferentes maneras de representar su existencia; el arte y la religión son sus diferentes maneras de comprenderse y darse una existencia apropiada; la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que el arte y la religión; pero es la manera más elevada de comprender (*aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise, die höchste, der Begriff ist*) la idea absoluta, pues su manera es la más elevada de todas, el concepto.<sup>462</sup>

Hegel coloca esta idea absoluta al final de su sistema ya que al ser fundamento del conocimiento es lo último que se puede probar, o mejor dicho este fundamento es precisamente “lo que prueba”. Es imposible que esta idea absoluta sea tanto comienzo absoluto como objetivo.<sup>463</sup> Aunque lo ideal (idea absoluta) y lo real (ser) coincidan en el concepto, esto no implica que sean lo mismo. La sistematización ordenada desde el ser hasta la idea absoluta es la *Lógica*. Lo único que puede mostrar la diferencia entre idealidad y realidad es el pensamiento especulativo. “La idea es el único objeto o contenido de la filosofía, todas las determinaciones del pensar-ser se desarrollan a través de la lógica y son determinaciones de la idea en la que se contienen. La idea absoluta es el último horizonte de todo el pensamiento lógico y del ser —el mismo horizonte último de ese ‘puro ser’ está al comienzo del proceso”.<sup>464</sup> La idea absoluta es pues el verdadero supuesto del comienzo objetivo

---

<sup>462</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. II, p. 726; *Wissenschaft der Logik II*; s. 549.

<sup>463</sup> La idea absoluta no se puede intuir (es decir de forma inmediata) racionalmente. Al contrario, la historia muestra que la filosofía ha sido un proceso mediato tanto en el proceso creativo y especulativo de los pensadores como a través del transcurrir de las épocas. Al respecto Hegel menciona que “la filosofía de Fichte reconoce solamente al espíritu finito, no el infinito, no lo reconoce como un pensamiento general, al modo como la filosofía kantiana reconoce que lo no verdadero es simplemente formal”. (HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, p. 477.) Es decir Fichte solo reconoce el principio subjetivo de la filosofía, la capacidad de intuir el ser pero no reconoce el trabajo conceptual filosófico hecho a través de los siglos (el espíritu infinito) sin cuyo legado la filosofía moderna no habría tenido conceptos para realizar su labor.

<sup>464</sup> NUZZO A., “Thinking Being: Method in Hegel’s Logic of Being”, HOULGATE S. y BAUR M. (edit.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Companions to Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, p. 120. Hegel identifica este pensar del pensar: con el *nous noetikos* del libro XII de la *Metafísica*.

de la filosofía. Pues sin la capacidad reflexión y conceptual de la filosofía depositada en sus propios conceptos no habría forma de indagar lo que el “ser” es. De tal manera que del final del sistema (idea absoluta) se vuelve al comienzo del sistema (ser).

Así también la lógica ha vuelto, en la idea absoluta, hacia aquella simple unidad (*einfache Einheit*) que es su comienzo: la pura inmediatez (*Unbestimmtheit*) del ser en que al principio toda determinación aparece como extinguida o apartada por la abstracción; es la Idea que, por vía de la mediación, es decir, por vía de la eliminación de la mediación, ha alcanzado su correspondiente igualdad consigo misma. El método es el concepto puro (*reiner Begriff*), que se refiere sólo a sí mismo; por consiguiente es la simple relación consigo mismo, que es el ser. Pero ahora es también un ser lleno, o sea el concepto que se concibe a sí mismo, el ser como la totalidad concreta (*bestimmte Totalität*), y al mismo tiempo absolutamente intensiva. —Con respecto a esta idea, hay que mencionar aún sólo lo siguiente como conclusión: que en ella, primeramente, la ciencia lógica ha comprendido su propio concepto.<sup>465</sup>

Se puede comprender el supuesto establecido al inicio del sistema una vez que se ha llegado al final. En ese momento se entiende el proceder del método filosófico: cuando se ha pasado ya por todos los conceptos de la filosofía. La manera en la que se desarrolla el sistema es a través de las implicaciones intrínsecas de los significados de cada concepto. Cada uno de los conceptos conlleva su propia significación que puede deducirse especulativamente. Sin embargo, debido a que todo en el pensamiento es concepto o más bien no hay algo más allá del concepto, para obtener su significación un concepto debe remitir a otro. Esto no supone un juego de diccionario al modo de la filosofía de Derrida, pues cada el significado de cada concepto está determinado por una sola determinación. Lo que se pretende es deducir filosóficamente la significación: esto es de manera rigurosa. En ocasiones la significación podría no corresponder al uso coloquial o popular de un término, sin embargo Hegel no pretende hacer una filosofía del lenguaje sino explicar la significación racional de alguna cosa. “[Hegel] intenta probar que la Lógica agota las categorías estructurales del pensamiento y que, por tanto, no hay una alternativa para el sistema de los conceptos. Realiza esto al trabajar desde el interior, es decir desde la inmanencia del pensamiento”.<sup>466</sup>

---

<sup>465</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. II, p. 740; *Wissenschaft der Logik II*; p. 572.

<sup>466</sup> BRINKMANN K., *Idealism without limits*, Boston: Springer, 2010, p. 258.

Para Robert Brandom la *negación determinada* es la operación que surge como una propuesta que puede dar cuenta tanto de los contenidos mentales como del significado de los objetos. Será esta la operación propia de la inmanencia del pensamiento. “El interés de Hegel en el significado de la inferencia en la semántica no surge primariamente de una investigación de cómo se pueden combinar las intuiciones representacionales como sí sucede en Kant. [...] En cambio surge de la investigación de cómo la intuición intelectual se puede combinar con la intuición de los expresivistas románticos”.<sup>467</sup> El resultado es la unión entre dos conceptos fundamentales: el absoluto y la concepción de la actividad mental como raciocinio y no como una mera intuición inmediata de las cosas como pretendía Schelling. La idea es rechazar el representacionalismo kantiano y el intuicionismo romántico-schellingiano incorporando las ventajas de ambas propuestas. La operación mental y el contacto con el mundo independiente (*Realität*) a la mente (*Idealität*). “Hegel miro que las nociones inferenciales de contenido una manera de unirse a los románticos en rechazar el representacionalismo, pero desmarcándose de su hostilidad a la razón. El resultado es una síntesis del inferencialismo ilustrado y el expresivismo romántico”.<sup>468</sup>

#### 4. 2. La valoración inferencialista de la negación determinada

El operador lógico del sistema filosófico de Hegel es la *negación determinada* (*bestimmte negation*), cuya función radica en producir el significado de los términos a partir de los significados de los términos previamente dados. “Todo el procedimiento de la clarificación metódica culmina en el concepto de la negación determinada [...] que significa que un concepto dado solo adquiere contenido específico si el concepto en cuestión puede ser delimitado sobre otro”.<sup>469</sup>

Esta negación determinada, distinta a la negación tradicional de la lógica formal, no opera sobre la verdad de una proposición sino que se refiere al contenido de un término: es decir a su significado. “Este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra

---

<sup>467</sup> BRANDOM R., *Making It Explicit*, p. 92

<sup>468</sup> BRANDOM R., *Making It Explicit*, p. 92-93

<sup>469</sup> BUBNER R., *The innovations of idealism*, p. 69.

en sí mismo”.<sup>470</sup> Debido a que los significados son dados por la relación entre los términos, Robert Brandom ha identificado este operador como nociones inferenciales. “Los dos conceptos semánticos centrales en la *Fenomenología* de Hegel son nociones inferenciales. ‘Mediación’, su término para la articulación inferencia, se deriva del papel del término medio en la inferencia silogística. La ‘negación determinada’ es su término para la incompatibilidad material, desde la cual él toma que la noción de la negación formal es abstracta”.<sup>471</sup>

En la lógica de términos aristotélica (que es posible reconstruir en la lógica de primer orden)<sup>472</sup> de la negación de un término se sigue cualquier cosa salvo el propio término. De ‘no-árbol’ es decir ‘todo salvo árbol’, se sigue cualquier otro término: ‘perro’, ‘gato’, ‘ardilla’, ‘sustancia’, ‘Dios’. La operación de la negación determinada se refiere al contenido del término y no al término. “La negación determinada significa que un concepto dado [x] sólo adquiere contenido específico si el concepto en cuestión puede ser delimitado en contraste con otro concepto [y] que no es [x]. Esta delimitación es negación y surge en relación directa con un anónimo ‘otro’ [y] que está implícitamente presupuesto”.<sup>473</sup> Es decir el término queda preservado pero su contenido negado. Pongamos un ejemplo. Una semilla<sup>474</sup> no es un planta pero es su embrión; es lo que ha de gestar a la planta. Para comprender el significado del término ‘semilla’ se requiere comprender lo que aún no es: el término ‘planta’. Este segundo término no es el primero, pero tiene una relación material con aquel, así decimos que ‘planta’ no es ‘semilla’ pero que lo será. (*bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige*

---

<sup>470</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 50; *Wissenschaft der Logik I*; s. 50.

<sup>471</sup> BRANDOM R., *Making It Explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press 1994, p. 92.

<sup>472</sup> Cfr. Podemos usar la función  $\Phi x$ , donde  $\Phi$  puede ser cualquier predicado, para representar un término del lenguaje natural y  $x$  aparece libre, de manera que la expresión funciona como término. Cabe mencionar que todas las categorías gramaticales pueden representarse bajo la forma de predicados lógicos, incluyendo los nombres propios. QUINE W. V. O., “On what there is”, *From a Logical Point of View*, Boston: Harvard University Press, 1953

<sup>473</sup> BUBNER R., *The innovations of idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 69.

<sup>474</sup> Para la negación determinada de semilla, nos referimos al contenido del término. La Real Academia de la lengua, define el término como: “Parte del fruto de las fanerógamas, que contiene el embrión de una futura planta, protegido por una testa”. Las definiciones lingüísticas tienen el problema de que para la comprensión de un término dado hace falta la comprensión de otros en una estructura idiomática. Esto acusa la necesidad del inferencialismo en la obtención de significados. Falta decir que la lógica hegeliana establece relaciones de necesidad entre los significados de los términos por lo que cada concepto queda determinado en una red de significados. Esta red no es ni infinita ni arbitraria pues el otorgamiento de los significados viene dado por la única idea que se confiere a sí misma su significación: el pensamiento que se piensa a sí mismo.

*Reihe der Gestalten von selbst ergibt*.) “La negación determinada [...] hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras”.<sup>475</sup> No estamos prestando atención a los términos *qua* términos sino a sus relaciones de significado. La conexión entre los términos a través de significado (relaciones inferenciales) busca que el segundo término que es contrario del primero, a la vez revela algo *esencial* del primero: es decir la contraposición apunta a la significación de los dos términos en su conjunto.

La resultante, es decir, la negación, es una negación determinada (*bestimmte Negation*), tiene un contenido (*Inhalt*). Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos (*System der Begriffen*), y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior.<sup>476</sup>

Al aplicar la negación determinada de semilla, buscamos la relación de inferencia que le otorgue significado al concepto y que necesariamente está fuera de él, por eso el resultado de la operación es otro término distinto pero directamente relacionado en el aspecto material. “La relación interna que reúne a lo ‘uno’ [x] con lo ‘otro’ [y] sirve, *ipso facto*, para enriquecer la determinación en consideración”.<sup>477</sup> A su vez el segundo término se ve beneficiado pues obtiene significación por su relación con el primer término. Ahora sabemos que la planta fue semilla, y si queremos agotar el concepto de planta debemos, a su vez, aplicar la negación determinada a dicho término; lo que a su vez genera un tercer término y así sucesivamente. “Lo que sea que este ‘otro’ [y] sea en cada caso específico constituye una oposición enteramente formal en contraste con el concepto articulado [x]. [...] El siguiente paso de la exposición revela que el ‘otro’ [y] que fue empleado inmediatamente para el propósito de la determinación conceptual [x] en realidad no es indeterminado sino que está él mismo determinado a través de la determinación inicial”.<sup>478</sup>

Hegel incluso va más allá e identifica la operación de la negación determinada como aquello que confiere significado, en términos de metafísica clásica: da con la esencia. “La esencia es por ende una negación determinada. El ser y

---

<sup>475</sup> HEGEL G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, tr. Roces, FCE, p. 55; *Phänomenologie des Geistes*, s. 74.

<sup>476</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 50; *Wissenschaft der Logik I*; s. 50.

<sup>477</sup> BUBNER R., *The innovations of idealism*, p. 69.

<sup>478</sup> BUBNER R., *The innovations of idealism*, p. 69.

la esencia (*Das Sein und das Wesen*) se relacionan así otra vez recíprocamente como otros en general, puesto que cada uno tiene un ser, una intermediación, que son indiferentes recíprocamente, y según este ser tienen ambos el mismo valor (*Wert*).<sup>479</sup>

El operador de la negación determinada, por referirse a los significados de los términos, implica analizar el contenido mismo de las cosas del mundo: una metafísica. El análisis de las cosas conlleva a su determinación lógica. “La identidad de las cosas reales incluye, en sí misma la posibilidad el cambio, la posibilidad de la diferencia”.<sup>480</sup> El contraste con la lógica tradicional es que la lógica material incorpora la variable de la temporalidad en los conceptos, una dificultad que la propia tradición de la analítica anglosajona reconoció.<sup>481</sup> “La clave es comprender que no es lo mismo lo que se niega y lo que se preserva. Este es un error que un número de intérpretes angloamericanos han hecho, considerar el argumento de Hegel como un absurdo”.<sup>482</sup>

La negación material y la negación tradicional de términos se refieren a planos epistémicos distintos, pues a la negación determinada le incumbe el contenido y no la negación del término. Un mismo término puede tener varios niveles de significado y la negación determinada nos permite avanzar o retroceder a lo largo de esos planos. “La filosofía de la dialéctica [...] mantiene que el cambio y el desarrollo (*das Werden und die Entwicklung*) son la misma naturaleza de las cosas. Incluso las cosas mantienen su identidad a través de los cambios”.<sup>483</sup> Por ejemplo el término ‘hombre’, en un plano de significado biológico significa *homo sapiens*, pero en un plano de significado social podría referirse a la condición humana en términos culturales. Si el término ‘hombre’ es negado según la lógica de términos tradicional (no-hombre), la exploración de las niveles epistémicos queda clausurada. “Desde un punto de vista no-especulativo cuando una posición es negada no queda nada, pero

---

<sup>479</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 345; *Wissenschaft der Logik II*; s. 17.

<sup>480</sup> SAYERS S., “Contradiction and Dialectic”, p. 89.

<sup>481</sup> Un intento de explorar esta línea fue llevado a cabo por Alfred North Whitehead en lo que se concibió como *Process Philosophy*. “divergimos de Descartes al sostener que lo que se describe como atributos primarios de los cuerpos físicos, son en realidad formas de relaciones internas entre eventos actuales. “WHITEHEAD A.N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ed. David Ray Griffin y Donald W. Sherburne, Nueva York: Free Press 1929, p. 471.

<sup>482</sup> STEWART J., “Hegel’s Doctrine of Determinate Negation: An Example from “Sense-Certainty”, p. 62.

<sup>483</sup> SAYERS S., “Contradiction and Dialectic”, *Science & Society*, Vol. 55, No. 1 (Spring, 1991), p. 89.

desde el punto de vista de la filosofía especulativo persiste un contenido positivo después de la crítica dialéctica”.<sup>484</sup>

El nivel epistemológico en el que opera la filosofía de Hegel no hay distinción entre lógica y metafísica. El objetivo de la negación determinada es generar nuevos contenidos. La negación material de un término muestra un contenido que antes estaba implícito. “De acuerdo con el pensamiento especulativo no puede haber una negación pura que no contenga nada positivo en ella. Toda negación implica algo positivo. Esta es la clave para la dialéctica que, de acuerdo con esta visión, debe tener un aspecto positivo así como uno negativo”.<sup>485</sup> La disciplina de la lógica hegeliana es exigente ya que la exploración de significados implica un manejo tanto de lo lógico como del contenido. Para Hegel, lo plenamente filosófico radica en la obtención de conceptos y no en la formalización o en la verificación de pruebas de validez silogística.

A pesar de su complejidad, las personas realizan cotidianamente relaciones de inferencia para comprender el significado de las palabras. Una forma de comprender el uso de este operador lógico en términos coloquiales es a través de un juego lingüístico. Esto se puede experimentar a través del jugando a los opuestos, que consiste en nombrar un término y preguntar por el término de ‘significado contrario’. Es decir responder con un término cuyo contenido sea materialmente incompatible en todos los mundos posibles, por ejemplo: cóncavo de convexo. A pesar de lo coloquial del caso el juego utiliza el operador lógico de la negación determinada. Los participantes deben de conocer el significado del primer término y figurar cuál otro término pueda oponerse directamente al significado del primer término. La negación tradicional de la lógica formal de términos no es útil para este juego pues bastaría con decir un término cualquiera para ganar porque de esa negación se sigue cualquier cosa. Si se pregunta por ‘cóncavo’ las respuestas ‘Dinamarca’ o ‘perico’ serían correctas pues estos dos términos son igualmente no cóncavos en términos tradicionales. No se requiere una formación filosófica para participar en el juego sino la mera intuición de incompatibilidad material que posee toda persona que utilice significados. Así al jugar, la gente sabe que de ‘luz’ se responde ‘oscuridad’ porque este término es la mayor incompatibilidad material del primero. A pesar de ser dos términos materialmente opuestos, luz-oscuridad mantienen una relación semántica, ambos se refieren a la propiedad de luminosidad

---

<sup>484</sup> STEWART J., “Hegel’s Doctrine of Determinate Negation: An Example from “Sense-Certainty”, p. 62.

<sup>485</sup> STEWART J., “Hegel’s Doctrine of Determinate Negation: An Example from “Sense-Certainty”, p. 62.

(que además es la propiedad característica que les da significación): uno a su presencia y otro a su ausencia. En la relación luz-oscuridad, hay una propiedad implícita, tal propiedad es un tercer término (la luminosidad que explica la relación de los dos primeros). Al explicitar estos términos y sus significados se enriquecen los conceptos.

Así pues, de los términos materialmente opuestos: día-noche, hombre-mujer, padre-hijo<sup>486</sup>, obtenemos propiedades implícitas como jornada solar, género y paternidad.<sup>487</sup> A pesar de que los términos opuestos son materialmente excluyentes, la comprensión de su relación genera la comprensión de un tercer término del cual se pueden obtener subsecuentes inferencias materiales. La negación determinada, responde con un término que sea materialmente incompatible pero que esté directamente relacionado con su significado.

Estas relaciones inferenciales son fundamentales para la determinación conceptual. Hagamos un experimento mental. Imagine un mundo posible donde no existe 'enfermedad'. La gente simplemente no enferma. En dicho mundo posible el término 'salud' no tiene sentido pues sin la comprensión de que se está enfermo tampoco se tiene la comprensión de que se está sano. En este caso no habría un uso práctico para el concepto salud y por tanto en ese mundo no existiría el concepto espontaneo de salud. Sin embargo sería teóricamente posible que entendieran el concepto si un visitante de otro mundo les explicase con analogías disponibles. La significación, entonces, no estaría dada por el tipo de mundo posible. En todo mundo posible se pueden comprender que 'circulo cuadrado' es una contradicción. Para explicar el concepto de día solar, por ejemplo, se debe apelar a contrarios sin importar si en este mundo posible hay noches o no. En cualquier mundo se puede entender el concepto si se apela a los contrarios, aún si es contrafáctico. La construcción semántica está dada por las propiedades y estas a su vez ya implican una serie de incompatibilidades materiales.

A través del uso de esta operación lógica comprendemos cómo se confieren significados: los conceptos adquieren significación a través de la determinación de propiedades que ya implican una serie de incompatibilidades materiales con otros términos. La negación determinada opera al nivel de las significaciones. De ahí que

---

<sup>486</sup> Hay incompatibilidad material en padre-hijo en el sentido de que no se puede ser padre e hijo de la misma persona.

<sup>487</sup> La propuesta de la comprensión de los términos a través de sus contrarios es tan antigua como la filosofía de Heráclito. Cfr. HERACLITUS, *Early Greek Philosophers*, tr. Jonathan Barnes, London Penguin Classis 1987.

Brandom identifique esta operación con el inferencialismo ya que la relación entre los términos está dada por su contenido. “Los contenidos de los conceptos son identificados e individualizados por los roles funcionales que juegan en las redes históricas evolutivas constituidas por relaciones de mediación y negación determinada, esto es, por el material inferencial y las relaciones de incompatibilidad entre ellas”.<sup>488</sup>

Para Brandom la figura de la negación determinada de Hegel existe en la lógica tradicional. Este concepto se conoce como ‘incompatibilidad material’ que consiste en el hecho de que dos términos o proposiciones sean excluyentes por su contenido. La lógica-matemática exploró la incompatibilidad material: “los enunciados son materialmente equivalentes cuando su bicondicional es verdadero y materialmente compatibles excepto cuando su conjunción es falsa, es decir cuando su conjunción es verdadera. La equivalencia material es concordancia en el valor de verdad y la compatibilidad material es verdad compartida”.<sup>489</sup>

La incompatibilidad material se puede observar en el caso de términos: ‘cuadrado redondo’ o en caso de proposiciones: ‘esto es completamente rojo’ y ‘esto es completamente azul.’ Estos términos o proposiciones son materialmente incompatibles debido a sus contenidos contradictorios. Una exploración de estas incompatibilidades es posible encontrarla en la lógica contemporánea a través de la corriente de la semántica de rol conceptual, en autores como Gilbert Harman<sup>490</sup>, o Ernest Lepore.<sup>491</sup>

Para Brandom el estudio de los contenidos de los términos es clave para el inferencialismo, pues sin él, el razonamiento formal no tendría ningún referente. Como hemos dicho se da incompatibilidad material cuando dos proposiciones no pueden ser verdaderas al mismo tiempo o en lenguaje de mundos posibles cuando no existe mundo posible donde ambas proposiciones sean verdaderas. “Entender cómo son las cosas es entender un cierto contenido. Al hablar en términos de objetividad y subjetividad en términos de ‘verdad’ y ‘certeza’, Hegel quiere que nos concentremos en la noción de contenido más que en la de objeto de

---

<sup>488</sup> BRANDOM R., *Making It Explicit*, p. 92.

<sup>489</sup> QUINE W.V.O., *Mathematical logic*, Cambridge: Harvard University Press 1981, § 5, p. 30.

<sup>490</sup> HARMAN, G., “Meaning holism defended”, *Grazer Philosophische Studien*, No.46, 1993, pp. 163-71; HARMAN, G., *Reasoning, Meaning and Mind*. Oxford: Oxford University Press 1999.

<sup>491</sup> LEPORE, E., *Conceptual role semantics*. In *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. S. Guttenplan. Oxford: Blackwell 1994.

conocimiento”.<sup>492</sup> En *Tales of Mighty Dead*, Brandom enlista cinco características de la negación determinada y su importancia para el inferencialismo.

Primero: *La manera en que las cosas son objetivamente, debe ser definida o determinada*. Brandom hace una distinción: las propiedades pueden ser diferentes pero compatibles. Un ‘cuadrado rojo’. Cuadrado y rojo son dos propiedades distintas pero que no tienen incompatibilidad material, a esto le denomina una ‘mera diferencia’. Por otro lado las propiedades pueden ser distintas en sentido fuerte, es decir con incompatibilidad material como en ‘cuadrado triangular’. Esta sería una ‘diferencia excluyente’. Ciertas propiedades determinan a la cosa de cierta manera y excluyen que puedan recibir otras propiedades. Toda negación es una exclusión, es decir toda negación contiene el principio de no-contradicción como fundamento. La exclusión es la esencia de la negación y en la negación determinada lo que se está negando no es el término sino el contenido. En el caso que Brandom nos ha planteado, toda propiedad predicada de un objeto conlleva de forma implícita la negación de otras propiedades.

Por estas razones, para Brandom: *La esencia de la determinación es una exclusión modalmente robusta*. La comprensión de cualquier cosa radica en entender sus determinaciones, en tanto estas determinaciones implican relaciones de incompatibilidad material. Este principio de la comprensión a través del contraste es un conocimiento aplicado bien conocido por la pedagogía. Que muestra contenidos a los niños a través de las diferencias y el contraste. “El concepto de incompatibilidad material, o como Hegel lo llama ‘negación determinada’ es su herramienta conceptual más fundamental”.<sup>493</sup> Dos usos particularmente importantes de esta función son, primero: la negación determinada permite la definición de relaciones de consecuencia modalmente robustas en el sentido de que pueden sostener inferencias contrafácticas. Brandom considera que *las relaciones de incompatibilidad material conducen a relaciones de consecuencias materiales modalmente robustas*. En términos llanos, toda propiedad es una determinación con un sentido modal fuerte. En la propiedad ‘cuadrado’ se encuentra implícita la propiedad ‘polígono’, y a su vez esto conlleva la exclusión de propiedades materialmente incompatibles. Una determinación conceptual ya excluye por definición una serie de propiedades: ‘vaca’ será ‘mamífero’, ‘hembra’ y ‘vertebrado’ pero no ‘ovíparo’, ‘macho’ o ‘invertebrado’. Del término ‘vaca’ se pueden inferir

---

<sup>492</sup> BRANDOM R., *Tales of Mighty Dead*, p. 181.

<sup>493</sup> BRANDOM R., *Tales of Mighty Dead*, p. 180.

todas estas propiedades si sé conoce el contenido del término. “Hegel utiliza el término ‘mediación’ (*Vermittlung*) al discutir la articulación inferencial de los contenidos inferidos por relaciones de negación determinada. Así la mediación se puede entender en términos de negación determinada. Es decir para Hegel *schießen* está enraizada en *ausschließen* (conclusión en exclusión). Juntas, estos dos tipos de relación definen lo que Hegel llama lo ‘conceptual’ (*begrifflich*)”.<sup>494</sup>

Para Brandom la mediación hegeliana es equivalente a la inferencia material<sup>495</sup> que es definida por él como “el tipo de inferencia que es correcta dependiendo del contenido conceptual de las premisas”<sup>496</sup> En la lógica hegeliana observamos esta inferencia material cuando se da el paso de una determinación a otra. Para Brandom establecer una propiedad ya es un compromiso modal. Por ejemplo del contenido de ‘vaca’ se infiere la propiedad ‘mamífero’ lingüística y ontológicamente. De ahí que para Brandom *la articulación conceptual significa sostener sus relaciones materiales de incompatibilidad y (por tanto) sus consecuencias (inferenciales)*.

Una articulación conceptual correcta implica la adecuada delimitación de las determinaciones. Es un asunto perfectamente objetivo y lógico y no se basa en un proceso subjetivo o psicológico. El realismo conceptual de Hegel puede ser visto como la forma que toma el realismo modal. “Hay una cantidad de estados modalmente cualificados: las posibilidades y las necesidades [...] sin reconocerlas no podemos hacer inteligible la descripción ordinaria de predicados y propiedades. De nuevo, Hegel afirmaría que el realismo modal requiere idealismo objetivo”.<sup>497</sup> El realismo modal, posición defendida por David Lewis<sup>498</sup>, propone la existencia de una infinidad de mundos posibles que existen como el nuestro y todo lo que no sea materialmente contradictorio es un mundo concreto. Infinidad de mundos, que Lewis llama *possibilia* existen de hecho. Cuando decimos que hay un mundo actual significa que ese es el mundo en el que habitamos. El objetivo de Lewis es utilizar esta infinidad de *possibilia* como elementos de explicación filosófica. Brandom, como Lewis, busca una teoría robusta de la modalidad, pero se diferencia en que la modalidad que propone Brandom no concierne a mundos posibles sino que, debido a la incompatibilidad material, la realidad objetiva tiene la misma riqueza modal que

---

<sup>494</sup> BRANDOM R., *Tales of Mighty Dead*, p. 181.

<sup>495</sup> BRANDOM R., *Tales of Mighty Dead*, p. 55.

<sup>496</sup> BRANDOM R., *Make it Explicit*, p. 97.

<sup>497</sup> BRANDOM R., *Tales of Mighty Dead*, p. 181.

<sup>498</sup> LEWIS, D. K., *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell 1986.

los *possibilia*. A diferencia del realismo modal, Brandom opta por un realismo conceptual que identifica con la posición de Hegel: “El realismo conceptual es la doctrina donde la realidad objetiva está conceptualmente estructurada por relaciones de incompatibilidad material (y por tanto las consecuencias materiales, incluyendo las conexiones legaliformes modalmente robustas, válidas en situaciones contrafácticas)”<sup>499</sup>

La comprensión de una cierta cosa, implica no sólo la abstracción de un concepto sino entender el modo en que esa cosa es, no es, puede o no ser y cómo se relaciona con el mundo. “Entender cómo son o cómo pueden ser las cosas es obtener una cierta especie de contenido. La primera observación [de Hegel] es que el contenido —la manera en que las cosas son o pueden ser— debe estar determinado”.<sup>500</sup> Esta determinación se aplica también a los términos gnoseológicos. *Los conceptos sujeto y objeto se pueden definir en términos de negación determinada o incompatibilidad material.* Brandom formula la posibilidad de dos tipos de incompatibilidad material en Hegel. Una incompatibilidad material objetiva y una subjetiva. En la primera los objetos se repelen por la incompatibilidad de propiedades (cuadrado y triangular). El mismo objeto no puede presentar ambas características al mismo tiempo. En la segunda los sujetos repelen los compromisos incompatibles. Un sujeto no debería afirmar ambas cosas (que algo sea cuadrado y triangular). Estos dos conceptos son distintos en la medida en que se encuentran en dos planos epistemológicos diferentes. Los objetos no ‘pueden’ exhibir propiedades objetivamente incompatibles y los sujetos no ‘deberían’ afirmar dos enunciados materialmente incompatibles. La diferencia entre los conceptos de incompatibilidad material subjetiva y objetiva radica en que cada uno opera en niveles epistemológicos distintos (*Idealität/Realität*) pero coinciden en que ambas se refieren, claro está, a la misma incompatibilidad. Descubrir cómo se debe afirmar alguna cosa está directamente asociado con descubrir las propiedades de esa cosa. Más aún, la incompatibilidad material como un todo, o más aún, el conocimiento no tiene sentido si estos dos conceptos no confluyen en lo mismo.

#### 4. 3. *Las determinaciones del sistema en La ciencia de la lógica*

---

<sup>499</sup> BRANDOM R., *Tales of Mighty Dead*, p. 374, n. 9.

<sup>500</sup> BRANDOM R., *Tales of Mighty Dead Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press 2002, p. 178.

En nuestro primer apartado examinamos el problema del comienzo, en el segundo la operación de la negación determinada. Quisimos mostrar esta operación como una función lógica que realiza inferencias semánticas. A partir de estos elementos podemos analizar el desarrollo de las determinaciones inferenciales del sistema, que se encuentran plasmadas en el desenvolvimiento de los conceptos en la *Ciencia de la lógica*. La *lógica* de Hegel se divide en tres doctrinas: Ser, Esencia y Concepto.<sup>501</sup> Cada una de estas doctrinas contiene su vez posee diversas determinaciones dentro de sí. Estos conceptos globales Ser-Esencia-Concepto respetan el funcionamiento general de la lógica: no son meros apartados. El Ser tiene por negación determinada a la Esencia. La Esencia que es la superación y conservación del Ser es a su vez negada de forma determinada y se llega así al Concepto. Se puede formular: el Ser de la Esencia es el Concepto. Hegel dedica más de ochocientas páginas a esta explicación en la *Ciencia de la lógica* y un resumen en la lógica menor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Haría falta un trabajo muy amplio como los comentarios de Stephen Houlgate<sup>502</sup> o D. G. Carlson<sup>503</sup> para abordar con suficiencia este tema. El presente trabajo no tiene la intención de comentar la totalidad de la *Ciencia de la lógica* pues dicha labor excedería los intereses señalados, sin embargo si es de nuestra incumbencia comprender el funcionamiento general de la lógica hegeliana, para mostrar el papel del auto-conocimiento y la subjetividad que se revelan en el Concepto, al final del sistema.

#### 4. 3. 1. La doctrina del Ser

El ser puro, meramente intuitivo es una abstracción de la cuál no se sigue nada. Dicho ser no es ni la totalidad de los objetos del mundo, ni el ser supremo ni nada por el estilo sino la mera cualidad de ser. El simple 'ser puro' que intuye la

---

<sup>501</sup> El uso de las mayúsculas es intencional para distinguir los conceptos acabados tal que comprenden la totalidad de una doctrina de los conceptos provisionales que se encuentran en el interior de las doctrinas. Así por ejemplo es distinto Ser (como doctrina) que 'ser' como noción intermedia.

<sup>502</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006, p. 145. Esta obra es un comentario de la primera parte la *Doctrina del Ser*, no obstante es muy recomendable. Actualmente Houlgate trabaja en su continuación.

<sup>503</sup> CARLSON, D. G., *A commentary to Hegel's Science of logic*, Nueva York: Palgrave MacMillan, 2007.

conciencia al modo de Descartes o Schelling no es nada más que la misma actividad de la conciencia. Sin embargo este concepto de 'ser' puro es un mero inicio del sistema, como ya mostramos en nuestro primer apartado. El ser es el punto a partir del cuál arranca el proceso dialéctico y que por ser un concepto dado de forma inmediata es carente de contenido, está determinado. La labor de la filosofía será conducir este concepto a su propia autocomprensión: esto es el concepto. El 'ser' del que hablamos es el mero comienzo objetivo. Este concepto presupone tanto el comienzo subjetivo (la actividad de la conciencia) como el comienzo absoluto (que está implícito: el ser es un concepto aunque al principio del sistema no sepamos lo que es un concepto).

El comienzo no es el concepto incondicionado, al contrario, es el mero factum dado que Fichte y Schelling reconocen a través de la intuición intelectual. La separación del comienzo con lo incondicionado fue una de las más grandes aportaciones del pensamiento hegeliano a la filosofía. Pues el comienzo no revela nada por sí mismo, ni puede fundamentar nada, al contrario, en tanto factum: es un resultado inmediato. La negación determinada de este concepto 'ser', es su contrario: 'nada'. La 'nada', como el 'ser' y como todos los conceptos son producto de la conciencia. La nada es un concepto que se refiere a la carencia de 'puro ser' Tanto ser como nada son conceptos indeterminados. El término 'nada' ha desarrollado la explicación del término 'ser'. A su vez 'nada' debe ser explicado por un tercer término. Para llegar a este tercer término debemos de realizar la negación determinada del segundo (la nada).<sup>504</sup> La negación determinada de la 'nada' no puede ser de nuevo el 'ser'. El concepto 'nada' incluye la inferencia semántica de dos conceptos ser y nada. El tercer término que buscamos no puede ser el 'ser puro' sino un nuevo concepto que dé cuenta de la relación 'ser-nada', pues en el concepto 'nada' el 'ser' está incluido como negación: 'no-ser'.<sup>505</sup> Este tercer término es el devenir.

---

504 Se podría responder con singular facilidad: si la definición del ser es la nada (por ser su opuesto o negación determinada), entonces la definición de la nada es el ser. Sin embargo esto representaría un círculo vicioso explicativo: la definido no puede estar dentro de la definición. Es por eso que se requiere necesariamente acudir a otro término. Ser obtiene su contenido por nada, nada por devenir y así sucesivamente hasta llegar a un concepto incondicionado: es decir uno que no reciba su definición por ningún otro. El único concepto que puede conceptualizar es la actividad mental del sujeto que en la historia de la filosofía ha recibido varios nombres: *nous noetikos*, cogito cartesiano o yo trascendental, entre otros.

<sup>505</sup> En la metafísica antigua se plantea el problema entre los términos ser y nada en el *Poema de Parménides*, donde ambos términos son excluyentes: el ser solo puede ser y la nada solo puede no ser. Ser no puede pasar a ser nada, y la nada no puede pasar a ser. Esta univocidad de significados es la base del ataque de los Eleatas al movimiento y al cambio. Aristóteles respondió a la cuestión planteando que decir que algo 'no-es' no se refiere exclusivamente a la oposición de la nada con el ser, pero también a que algo que 'no es' puede 'ser'; a esto Aristóteles le llamo potencia. (*Met.* 1089a26-

(*Werden*). Hay un cierto 'ser' que todavía 'no es' o, lo mismo en otros términos, hay algo que 'no es' que puede 'ser'. La negación determinada del 'no-ser' obtenemos el devenir (el no-ser que será). Una vez comprendido que hay ciertas cosas que 'no-son' pero que tienen la posibilidad de 'ser' se comprende la diferencia entre la 'nada' (el no-ser) y el 'devenir' (el no-ser que puede ser). Al hacer explícita esta diferencia la comprensión semántica de 'nada' ha sido enriquecida. En el devenir tenemos la verdadera negación determinada de la nada. Las tres determinaciones: ser puro-nada-devenir conforman el concepto de 'ser'. Es decir las tres determinaciones son el contenido del concepto 'ser indeterminado'. Estos son las tres primeras determinaciones de la *Ciencia de la Lógica*.

|         |                                  |   |
|---------|----------------------------------|---|
| ser     | "Es"                             | El término usado para denotar que algo es.                                  |
| Nada    | "Es" pero "no significa que es". | El término usado para denotar que algo no-es.                               |
| devenir | "Es un no-ser" y "No-es un ser". | El término usado para denotar algo que es ya no-es, o algo que no-es ya es. |

Hay que repetir una y otra vez que estas determinaciones son meras determinaciones lógicas, no tienen ningún referente único en la realidad, son conceptos y lo que buscamos es dar con su contenido de forma rigurosa. El único método posible es a través de la especulación pues estas nociones no tienen confrontación empírica. Estas exigencias de la disciplina lógica han confundido a muchos intérpretes que han querido encontrar en estas determinaciones designadores rígidos en la realidad. La dificultad radica en que en el mundo hay cosas que también 'son', y por tanto estos conceptos no son exclusivos de un mundo

---

30: No-es se dice también de lo falso y de lo que es en potencia, la generación proviene de esto último: el hombre proviene de lo que no es hombre, pero es potencialmente hombre, y lo blanco proviene de lo que no es blanco, pero es potencialmente blanco.) Su respuesta al problema metafísico es de carácter semántico: 'la potencia y el acto se dicen de muchas maneras'. (1019a) La potencia de Aristóteles es un 'ser que todavía no es'. En esa definición se contiene la nada (todavía no es) pero que será. El niño aún no es adulto. En términos simples: el niño no es adulto. Estamos utilizando la negación propia de la nada (no-es). Sin embargo decir que el niño nunca será adulto sería caer en la falacia de Parménides. Decir 'el niño no es adulto' no implica que el niño jamás será adulto ya que 'niño' posee la 'cualidad de crecer'. El niño es un adulto que aún no es adulto: no es adulto pero lo será. Hegel llamará a este concepto devenir. Nótese como la metafísica de Aristóteles y la dialéctica de Hegel están enraizadas en la misma valoración: que la ontología no es sino una semántica. De ahí que el ser *se diga* y además *se dice* en varios modos (*Met.* 1003a 32-35 y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*: §86). El sentido más correcto de entender el 'ser' de Hegel es este modo aristotélico, y es por esta misma razón que los conceptos son lo más acabado en el sistema.

teorético. Son en cambio la síntesis [*Wirklichkeit*] entre pensar [*Idealität*] y realidad [*Realität*]. La disciplina exige unificar metafísica y epistemología en una lógica-metafísica. Dichas distinciones entre ciencias no aplican. En la lógica dialéctica el modo en que decimos las cosas: son cosas.

Hemos querido explicar tan solo las tres primeras determinaciones del sistema para observar un caso aplicado en la *Lógica* de la negación determinada y mostrar el comienzo del sistema. La triada ser-nada-devenir, compone el concepto de ‘ser indeterminado’. Este concepto es el primero de la sección nombrada Cualidad. La Cualidad así se compone de tres capítulos: ser indeterminado, ser determinado y ser para sí. A su vez la doctrina del Ser se compone de tres secciones: Cualidad-Cantidad-Magnitud.

| Doctrina         | Sección  | Capítulo                       | Determinación    |
|------------------|----------|--------------------------------|------------------|
| Doctrina del Ser | Cualidad | ser indeterminado              | ser-nada-devenir |
|                  |          | ser determinado <sup>506</sup> |                  |
|                  |          | ser para sí                    |                  |
|                  | Cantidad |                                |                  |
|                  | Magnitud |                                |                  |

Podemos observar como Hegel va construyendo sus conceptos a partir de triadas. Cada triada es una determinación particular de un concepto, requiriendo tres momentos para la explicación cabal de un concepto. Los momentos ser-nada-devenir componen juntos el concepto ‘ser indeterminado’. A su vez ser indeterminado-ser determinado-ser para sí constituyen la Cualidad. A su vez Cualidad-Cantidad-Magnitud componen la doctrina del Ser. Finalmente la doctrina del Ser, doctrina de la Esencia y doctrina del Concepto comprenden la totalidad de la *Ciencia de la lógica*.

| Ciencia | Doctrina | Sección  |
|---------|----------|----------|
|         | Ser      | Cualidad |
|         |          | Cantidad |
|         |          | Magnitud |

<sup>506</sup> Este cuadro no es exhaustivo. Solamente muestra los momentos a los que nos hemos referido directamente en el presente texto. Para una tabla exhaustiva de la *ciencia de la lógica* mirar el apéndice.

|        |          |              |
|--------|----------|--------------|
| Lógica | Esencia  | Esencia      |
|        |          | Apariencia   |
|        |          | Fenómeno     |
|        | Concepto | Subjetividad |
|        |          | Objetividad  |
|        |          | Idea         |

#### 4. 3. 2. La doctrina de la Esencia

El Ser como lo inmediatamente dado, no da cuenta de nada más que del factum. Aquí no hay ningún conocimiento en sentido estricto. (*Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dies reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist.*) “El ser es lo inmediato indeterminadoñ está libre de la determinación respecto a la esencia, así como está libre de aquélla que puede alcanzar en el interior de sí mismo. Este ser carente de reflexión es el ser tal como existe de modo inmediato sólo en sí”.<sup>507</sup> Si queremos saber la verdad de lo inmediato, debemos de reflexionar en torno a ello. Si la inmediatez fuera suficiente para conocer lo verdadero entonces la humanidad habría conocido la verdad de todo desde sus inicios. En cambio la Esencia del Ser se origina a partir de un contraste con lo dado, pero de ningún modo independiente de lo dado. “Hegel mantiene que la misma idea de esencia socava el aparecer expuesto como una ilusión. La esencia del ser, entonces, no termina siendo algo más que el Ser ni tampoco un Ser subyacente, sino más bien lo que el ser es en verdad”.<sup>508</sup> El conocimiento exige reflexión y especulación, desde Kant la razón es mediación. “Podemos apreciar cómo en la *Ciencia de la lógica* las categorías son convertidas en momentos. Lo que quiere decir que aquello que Kant insinuara al comienzo de la *Crítica del juicio*, es aplicado en la *CL* a toda categoría. Momento significa, bajo este respecto, que toda categoría, es decir, toda unidad de significación, está determinada por la determinidad y la determinación.<sup>509</sup> Los momentos son procesuales, es decir son fruto de un trabajo especulativo. Mientras que el Ser se presentaba como lo

<sup>507</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 45; *Wissenschaft der Logik I*; s. 82.

<sup>508</sup> HOULGATE S., “Hegel’s Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence”, p. 28.

<sup>509</sup> FERNÁNDEZ J. E., *Finitud y mediación la cualidad en la lógica de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003, p. 173.

inmediato, la Esencia es la negatividad que opera sobre el Ser. “En la Doctrina del Ser, el ser era inmediato, tomado como un simple ‘dato’. En la Doctrina de la Esencia, la esencia medió al ser al devaluarlo, al hacerlo dependiente de un otro diferente a él, al convertirlo en una simple manifestación de un otro por medio de él. De esta manera reveló al ser como simple ilusión o apariencia, que recibe su contenido o significado a través de un otro”.<sup>510</sup>

Podríamos decir que cada una de las doctrinas es un nivel epistemológico distinto. En la primera de ellas, la del Ser, el punto de vista es lo inmediatamente puesto por la conciencia. La *Doctrina de la Esencia* implica, en cambio, la negación de lo inmediato. Este es el paso del Ser a la Esencia: “Si se la conoce en cuanto a su esencia, tal y como es, se revela como no consistente, como algo cuya esencia es el movimiento de la transición. Este aspecto heracliteano o escéptico, el de que nada está quieto y permanece, es necesario ponerlo de relieve en todo; por donde en esta conciencia —el de que la esencia de todo es una determinabilidad, lo contrario de ello— brota la unidad concebida, con su contrario”.<sup>511</sup>

La negación determinada de la *Doctrina del Ser* es la *Doctrina de la Esencia*. Desde este punto de vista, lo que consideramos negado del ser es su significado: su esencia. Esta es la segunda etapa del proceso dialéctico, implica la negación determinada del Ser.

La esencia es el ser superado (*Das Wesen ist das aufgehobene Sein*). Es la simple igualdad consigo misma, pero es tal por cuanto es en general la negación de la esfera del ser. De este modo la esencia tiene frente a sí la inmediatez, como algo de donde se ha originado, y que se ha conservado y mantenido en esta superación (*Aufhebung*). La esencia misma, en esta determinación, es esencia existente, inmediata y el ser es sólo un negativo en relación con la esencia, no en sí y por sí mismo. La esencia es por ende una negación determinada. El ser y la esencia se relacionan así otra vez recíprocamente como otros en general, puesto que cada uno tiene un ser, una inmediatez, que son indiferentes recíprocamente, y según este ser tienen ambos el mismo valor.<sup>512</sup>

La Esencia se origina del Ser como su oposición. Si queremos saber lo que una cosa realmente es, no debemos distraernos con lo que se nos presenta como dato sino que debemos negar lo dado y buscar lo esencial. “Hegel argumenta que la esencia

---

<sup>510</sup> GUZMÁN L., “El Carácter Contingente de la Necesidad Absoluta en la Ciencia de la Lógica de Hegel”, *Ideas y Valores*, Agosto, 2006, pp. 6-7.

<sup>511</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. III, p. 516; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 459.

<sup>512</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 345; *Wissenschaft der Logik II*; s. 17.

del ser inevitablemente parece ser algo más que, un subyacente, Ser. Esto no se debe a ningún anhelo fundacional de nuestra parte sino a una característica intrínseca de la esencia misma”.<sup>513</sup> Describir un fenómeno dado no llega a ninguna esencia, sería como la definición de hombre como ‘bípedo implume’ de la cual se burló el famoso cínico Diógenes de Sínope. Antes que nada una esencia es prescindir de lo dado. “[La esencia] emerge cuando la inmediatez del ser se ha probado no ser una simple inmediatez después de todo. El concepto de la esencia no puede formularse solo. [...] No podemos comenzar con el concepto de la esencia pues por definición es un pensamiento al que llegamos después de haber pensado lo inmediato frente a nosotros. La esencia es el resultado del ser (*Das Wesen ist das Ergebnis des Seins*)”.<sup>514</sup>

La Esencia es la negación determinada del Ser, y muestra al Ser como lo inesencial. Es decir si se quiere saber qué es lo esencial, se debe prescindir de lo dado. En efecto el hombre es un ‘bípedo implume’ eso es algo que se puede decir por sus determinaciones dadas, sin embargo atender a estas determinaciones no dicen nada de lo que el hombre esencialmente<sup>515</sup> es. “Pero al mismo tiempo el Ser, en contraposición con la Esencia, es lo inesencial (*unwesentlich*). Frente a la Esencia tiene la determinación de lo superado (*die Bestimmtheit des Aufgehobenes*)”.<sup>516</sup> En la doctrina de la Esencia se debe prescindir de las determinaciones dadas por el Ser. La Esencia surge como negación del Ser, y aunque no es el Ser, en el Ser tiene su base. La esencia muestra el Ser como lo inesencial. “La negación de la inmediatez (*Negation der Unmittelbarkeit*) que se encuentra inherente en el concepto mismo de la esencia toma dos formas. Primero introduce la inmediatez como algo meramente inesencial, luego reduce lo inmediato aún más a una ilusión”.<sup>517</sup>

Bajo la perspectiva de la doctrina de la Esencia: el Ser es lo inesencial. Este movimiento es necesario si queremos saber cuál es la verdad del Ser. “(La esencia) consiste en pasar a ser su contrario (*Gegensatz*) o en realizarse, en llegar a ser otra cosa: y de este modo, su contraposición brota de ella misma”.<sup>518</sup> En este nivel epistemológico el Ser se ha mostrado como lo inesencial. Si se busca saber lo que la cosa ‘es’, es decir para cuál es la ‘esencia de la cosa’, se debe negar la cosa en tanto

---

<sup>513</sup> HOULGATE S., “Hegel’s Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence”, *German Philosophy since Kant*, Ed. Anthony O’ Hear, Cambridge University Press, 1999, p. 28.

<sup>514</sup> HOULGATE S., “Hegel’s Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence”, p. 31.

<sup>515</sup> Ayuda comprender ‘esencia’ en su sentido aristotélico: como aquello que hace que una cosa sea.

<sup>516</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 345; *Wissenschaft der Logik II*; s. 17.

<sup>517</sup> HOULGATE S., “Hegel’s Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence”, p. 32.

<sup>518</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. III, p. 516; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 459.

Ser. “La esencia no sólo niega y reduce la inmediatez sino que en sí misma constituye el ser inmediato. Hay un ser inmediato al fin y al cabo, pero por la naturaleza misma de la esencia; la negatividad no hace todo simplemente ilusorio sino que de hecho hace al ser inmediato necesario. La negatividad, en otras palabras, es ahora comprendida como el verdadero carácter de la esencia, de lo real”.<sup>519</sup>

La doctrina de la esencia de Hegel tiene un correlato interesante con las teorías de la referencia contemporánea de Kripke y Putnam.<sup>520</sup> Este correlato puede ayudar a comprender la filosofía hegeliana en un contexto más moderno y para un público filosófico familiarizado con la argumentación contemporánea. La Esencia se sale de lo inmediato, y a diferencia de lo inmediato del Ser, usa las propiedades de lo dado para definir algo esencial algo que, en lenguaje contemporáneo, debería valer para todos los mundos posibles. Justo porque el resultado de la esencia es modalmente robusto se tiene que prescindir de las determinaciones del mundo actual. La esencia se refiere a lo que significa un término dado y no a sus cualidades o propiedades. “Las propiedades no pueden decirnos con qué clase natural estamos tratando, pues no importa cuantas propiedades descubramos en una sustancia, ellas no nos dan la esencia de la sustancia. El resultado es que hablar de sustancias o tipos no es reductible a propiedades sensibles, y las esencias no son dadas por especificar una conjunción (o conjunto) de propiedades”.<sup>521</sup>

La esencia es el significado del término: busca aplicar una teoría rígida de la semántica basada en la ciencia. En eso consiste la semántica referencialista. Kripke y Hegel coinciden en la formulación de un sólo designador rígido. La diferencia radicaría en que Kripke buscaría fincar la referencia en las clases naturales mientras que Hegel lo haría en la inferencia semántica de los términos a través de su lógica dialéctica. En ambos casos los términos se comportan como nombres propios, como ‘César’ o ‘Sócrates’, son designadores rígidos que se refieren al mismo objeto en todos los mundos posibles. Siguiendo a Kripke podríamos especular que si mañana descubrimos un líquido azul, viscoso y no transparente, y lo analizamos descubriendo que es H<sub>2</sub>O y tiene todas las propiedades de agua salvo que es ‘azul y viscoso’ simplemente diríamos que es agua, aunque no sea transparente. Para

---

<sup>519</sup> HOULGATE S., “Hegel’s Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence”, p. 42.

<sup>520</sup> Sobre la coincidencia en la teoría referencialista de Putnam y Kripke y la doctrina de la esencia consultar: DULCKEIT K., “Can Hegel Refer to Particulars?”, *The Owl of Minerva*, Volume 17, Issue 2, Spring 1986, pp. 181-194; DULCKEIT K., “Unlikely Bedfellows? Putnam and Hegel on Natural Kind Terms” en NUZZO A., *Hegel and the analytic tradition*, Continuum, Londres, 2010.

<sup>521</sup> DULCKEIT K., “Unlikely Bedfellows? Putnam and Hegel on Natural Kind Terms”, p. 126.

Putnam por ejemplo, la clave para encontrar la definición de las cosas es no acudir a sus propiedades sino a una referencialidad objetiva como la definición científica. Hegel busca también esta objetividad pero mientras que Putnam busca encontrar la significación de las cosas en la ciencia, Hegel lo haría en la lógica.

La visión de Putnam es increíblemente cercanas a las de Hegel expresadas en la *Fenomenología* y en la *Lógica*. Cuando la certeza sensible se pregunta '¿Qué es esto?' lo que quiere saber es el 'esto' como esencial. En la *Lógica* Hegel argumenta que la determinación esencial no es exclusivamente posible por medio de la predicación. Aún la lista más completa de propiedades no puede ilustrarnos sobre lo esencial de los objetos, a menos de que el término en el lugar del predicado exprese la naturaleza del sujeto y eso, en cambio, presupone su identidad-en-la-diferencia.<sup>522</sup>

Los descriptivistas tendrían que decir que la nueva sustancia no es agua. Hegel, a diferencia de ellos, aceptaría los usos semánticos que propone Kripke-Putnam. Sin embargo, mientras que para Kripke-Putnam la esencia se justifica por medio de lo que la ciencia descubre de las clases naturales que son dadas, para Hegel esto se determina de manera lógico-dialéctica. Esta coincidencia entre la teoría de la referencia y la doctrina de la esencia es muy útil para distinguir que, en ambos casos, las propiedades no son esencias o en palabras hegelianas que el Ser y la Esencia no son lo mismo aunque se refieran a la misma realidad. "Hegel ha demostrado la dependencia contextual de indexicales antes de que el lenguaje sea parte del discurso filosófico. En este caso sirve para mostrar que Hegel ha argumentado específicamente que podemos indicar y nombrar un tipo sin saber su esencia o definición ostensiva. Esta es precisamente el argumento de Putnam".<sup>523</sup> De tal suerte que las propiedades y los indexicales corresponden a la doctrina del Ser, hablan de las cualidades dadas de las cosas con las que se topa un sujeto particular, más esta no es la esencia. Las cosas pueden ser nombrados o referidas de esta manera sin saber su definición esencial. Según lo anterior, podríamos decir que Kripke-Putnam y Hegel coinciden en que la Esencia funcionarían como una teoría de la referencia. La diferencia es que Kripke busca fincar esto en las clases naturales dadas por la ciencia, mientras que Hegel desarrolla una semántica que hoy llamaríamos inferencialista a través de la lógica dialéctica.

Resta decir que la Esencia no destruye el Ser, sino que el Ser queda subsumido o mejor dicho 'comprendido' bajo la Esencia. No hay un Ser distinto al

---

<sup>522</sup> DULCKEIT K., "Unlikely Bedfellows? Putnam and Hegel on Natural Kind Terms" en NUZZO A., *Hegel and the analytic tradition*, Continuum, Londres, 2010, p. 119.

<sup>523</sup> DULCKEIT K., "Unlikely Bedfellows? Putnam and Hegel on Natural Kind Terms", p. 120.

factum, pero la Esencia retoma ese Ser inmediato, lo niega y produce su verdad. Gracias a la Esencia sabemos la verdad de un Ser, o si se prefiere la propiedad esencial de un término. La comprensión de que la Esencia es la verdad del Ser nos conduce a la tercera determinación del sistema: al concepto que es la unión entre las dos doctrinas anteriores. “Con el concepto de realidad, ser y esencia se piensan juntos. La inmediatez del ser es puesta, no presupuesta. Sin embargo, él retiene toda su riqueza en cuanto contiene su esencia dentro de sí. Aquello que se manifiesta es esencia, o más bien su esencia es su existencia”.<sup>524</sup>

#### 4. 3. 3. *El concepto: la reunión del ser y la esencia.*

Como ya se ha referido *La Ciencia de la lógica* se divide en tres apartados. La doctrina del Ser, la doctrina de la Esencia y la doctrina del Concepto. Para comprender la última parte del sistema de la lógica (la doctrina del Concepto) se debe pasar por las dos doctrinas anteriores pues esta última parte supone la superación dialéctica de los momentos anteriores. El concepto es la resolución última del sistema, que se realiza gracias a una actividad individual como veremos a continuación. Pero para mostrarlo hace falta hacer un recuento del Ser y la Esencia.

Hemos mostrado que la primera doctrina es el inicio formal del sistema. Comienza con la noción de Ser que es la única noción que puede intuirse de forma inmediata. La noción de ‘Ser’ constituye el comienzo objetivo del sistema, como ya vimos. La noción de ‘Ser’ a penas se le puede considerar un concepto pues se encuentra libre de contenido. “El Ser es la equivalencia abstracta (*abstrakte Gleichgültigkeit*)—para la cual se empleó la expresión indiferencia, puesto que debía pensársela por sí como ser—, donde no debe hallarse todavía ninguna especie de determinación”.<sup>525</sup> Esta es la única noción que se intuye inmediatamente y es el único punto de contacto de la filosofía madura de Hegel con Schelling. “Esta intuición (*Anschauung*) que no se conoce a sí misma es el principio del que hay que partir como una premisa absoluta; ella misma es, pues, simplemente intuitiva, como un conocer inmediato (*unmittelbares Wissen*), no como el conocimiento de sí mismo;

---

<sup>524</sup> GUZMÁN L., “El Carácter Contingente de la Necesidad Absoluta en la Ciencia de la Lógica de Hegel”, p. 7.

<sup>525</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 327; *Wissenschaft der Logik I*, s. 445.

en otros términos: no conoce nada, y su intuitivo no es un conocimiento”.<sup>526</sup> El único papel que puede jugar la intuición intelectual es la de intuir un comienzo. El comienzo el sistema de la *Lógica* por el ‘Ser’ es que la actividad misma del pensamiento ya es un pensar en algo. La única intuición intelectual posible es la intuición del Ser puro. Esto debido a que el pensamiento ya es un ‘Ser’, esto se entiende muy bien si tomamos en cuenta que Hegel y con él toda la modernidad han asumido la proposición cartesiana: *Cogito ergo sum*. La intención de la *Ciencia de lógica* es la de mostrar cómo es posible la deducción de los conceptos a partir de un método estrictamente racional. En ese sentido, la *Lógica* no pretende tanto mostrar conceptos nuevos como mostrar su enlace. “La historia de la filosofía está implícitamente presente en la *Lógica* en el sentido de que toma todos los conceptos que la metafísica anterior ha producido y les somete simultáneamente a una reconstrucción conceptual, tal y como el segundo prefacio lo indica expresamente”.<sup>527</sup>

El *Cogito* puede entenderse como: ‘el pensamiento implica a un pensante’ (comienzo subjetivo), como: ‘el pensamiento implica ser’ (comienzo objetivo) o como ‘el pensamiento del ser’ (comienzo absoluto). En este punto convergen los tres comienzos de la *Lógica*, según la perspectiva considerada.

| El ‘ser’ como:     | Significa:   |
|--------------------|--|
| Comienzo subjetivo | El ser del pensante: la actividad del pensar. Ejercida por el pensador.  |
| Comienzo objetivo  | Lo puesto por el pensamiento: el resultado de la actividad del pensar. Se comprende como el comienzo de la <i>Lógica</i> . |
| Comienzo absoluto  | El ser como concepto. Se comprende una vez que se ha terminado la <i>Lógica</i> y se regresa al comienzo.                  |

A diferencia de Schelling, Hegel considera que el único concepto que puede ser ‘puesto’ en un (comienzo objetivo) es el concepto de ser. “La intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) es conocida en cuanto que, en primer lugar, independientemente de la separación de todo término contrapuesto con respecto al

<sup>526</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. III, p. 516; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 459.

<sup>527</sup> BUBNER R., *The innovations of idealism*, p. 65.

otro, toda realidad externa es conocida como la realidad interior”.<sup>528</sup> A diferencia de el ‘ser’, el resto de los conceptos no puede intuirse sino que deben ser inferidos racionalmente, esto es a través de un proceso: el proceso dialéctico.

Hegel afirma que el puro ser inmediato que constituye el comienzo del pensamiento es una posición reflexiva o es en sí misma reflexión ‘la pura inmanencia reflexiva del comienzo’. Sin embargo lo que aquí tenemos no es una reflexión externa subjetiva sino reflexión pura objetiva. Lo último no contradice la inmediatez del ser sino que muestra verdaderamente al ser como comienzo del pensamiento. Debido a que en la reflexión pura del ser está ‘puesto’ sólo inmediatamente, la nada emerge (también) de él inmediatamente.<sup>529</sup>

La noción de ser se puede intuir ya que el pensamiento mismo implica algún ‘es’. De ahí que podamos decir que el puro ser es una reflexión pura objetiva (comienzo objetivo del conocimiento). Ahora bien, una vez que el ‘ser’ es puesto por la reflexión (o por ser la reflexión), nos percatamos que el significado de ‘ser’ está vacío. Decir que algo ‘es’ no nos dice nada acerca de lo que significa ‘ser’. Para comprender lo que significa ‘ser’ debemos indagar lo que eso implica. La esencia hace explícito lo que en el ‘ser’ está implícito. Como se dijo más arriba, “la esencia es el ser superado. Es la simple igualdad consigo misma, pero es tal por cuanto es en general la negación de la esfera del ser.”<sup>530</sup> En el apartado anterior presentamos la importancia de la Esencia en el sistema de Hegel así como su función como superación del Ser. Cabe recordar que esta superación es al modo de una negación determinada de tal suerte que si bien la Esencia no es el Ser, le incluye y muestra lo que precisamente este Ser es. Siempre conviene tomar en cuenta la definición clásica de *essentia* como aquello que hace que una cosa sea precisamente lo que es y no otra cosa. El Ser respecto a la Esencia se comporta como lo inesencial, como una mera propiedad. “Pero al mismo tiempo el ser, en contraposición con la esencia, es lo inesencial (*das Unwesentliche*). Frente a la esencia tiene la determinación de lo superado (*die Bestimmtheit des Aufgehobenes*)”.<sup>531</sup>

Sin embargo la esencia todavía no es el final del proceso, falta un tercer paso que se desarrolla en la totalidad que es el concepto. El ámbito del concepto es la reunión de la existencia y la necesidad: lo que existe y debe de ser. Es decir entre el ser y la esencia pero tomados en cuenta de manera simultánea. El último de los

---

<sup>528</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. III, p. 516; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 459.

<sup>529</sup> NUZZO A., “Thinking Being: Method in Hegel’s Logic of Being”, p. 129.

<sup>530</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 345; *Wissenschaft der Logik II*; s. 17.

<sup>531</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 345; *Wissenschaft der Logik II*; s. 18.

pasos es la conciliación entre el Ser y la Esencia. Esta conciliación se realiza cuando se reúnen ambos ámbitos, esta conciliación se da en el concepto. El Ser es un dado determinado, es un inmediato que no depende de mí. La Esencia es un proceso realizado por la razón (la mente logra definir las cosas y definir sus esencias), su carácter es relacional; “la esencia representa, sin duda, el ser-en-sí y por-sí, pero sólo frente a otro, esto es, en una determinada relación.”<sup>532</sup> Este ámbito es el absoluto desarrollado por Schelling. “La identidad del fundamento ideal y real (*Identität des idealen un realen Grundes*) es = a la identidad del pensar y del intuir. Con esta identidad expresa usted la suprema idea especulativa, la idea de lo Absoluto, cuyo intuir es en el pensar y su pensar es en el intuir... En este último caso, lo ideal y lo real se alteran recíprocamente. La Indiferencia inalterable de ambos está solamente en lo Absoluto”.<sup>533</sup> En términos schellingeanos la reunión entre lo que depende de mí y lo que no depende de mí es el absoluto. “El pensamiento puro (*reines Denken*) ha alcanzado hacia la contraposición de lo subjetivo y lo objetivo; la verdadera conciliación (*Versöhnung*) de esta contraposición consiste en comprender que el antagonismo, al ser llevado a su límite absoluto, se disuelve por sí mismo, de que en sí, como dice Schelling, los términos antagónicos son términos idénticos, y no solamente en sí, sino que la vida eterna consiste precisamente en producir eternamente y conciliar eternamente la contraposición”.<sup>534</sup>

La resolución de los antagonismos que Schelling resolvió en el absoluto, tiene su verdadera forma en el Concepto para Hegel. Para Hegel esta noción del absoluto adquiere pleno sentido sólo cuando se comprende conceptualmente, es decir de forma mediata: racional y no como una intuición puramente inmediata. El Concepto que no sólo reúne la idealidad y la realidad como Schelling pretendió sino que más importante es un proceso inferencial que reúne Ser y Esencia. Para Hegel la síntesis final es lo conceptual, es decir es un producto de la razón: es el producto más refinado de la filosofía.<sup>535</sup> El concepto es lo más rico pues incluye dentro de sí tanto Ser como Esencia. El uso del concepto implica el ser del concepto (lo referido) y la esencia del concepto (el referente) sin que los hablantes tengan una confusión de que dos aparentes cosas sean una misma. Poco se advierte de la maravilla de que a

---

<sup>532</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Vol. I, p. 345; *Wissenschaft der Logik II*; s. 18.

<sup>533</sup> KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL, “Carta de Schelling a Fichte, Jena, 3 de octubre de 1801”, *Correspondencia / Immanuel Kant... [et al]*, traducción Hugo Renato Ochoa Disselkoen y Raúl Gutiérrez, editor Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, , pp. 244-245.

<sup>534</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. III, p. 516; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 459.

<sup>535</sup> Para la metafísica racionalista lo más alto era el ser. Esto no tiene sentido pues, como vimos, el ser es una noción vacía.

nivel proposición: ‘el gato está en el balcón’ se incluyen referentes de lo real (*Realität*) y lo simbólico (*Idealität*) de forma simultánea, sin que los hablantes queden confundidos, y que sólo en una segunda instancia hacemos la distinción de si hablamos de gatos y balcones reales o de sujetos y predicados.

La ‘lógica objetiva’ del Ser y la Esencia — un recuento de los tipos de recuentos que debemos dar al mundo que está en devenir, del que hacemos juicios reflexivos — requiere dar cuenta de sí mismo, de cómo es que necesariamente debemos construir el mundo, para las condiciones de nuestro hacer en dichos juicios reflexivos. La conexión entre estos dos puntos de vista no es en sí mismo un vínculo reflexivo (en el sentido hegeliano de ‘reflexión’) sino que es la unidad de esos puntos de vista que están presupuestos por ambos, lo que Hegel llama la ‘idea’. La idea es la unidad del concepto y la objetividad (*‘die Einheit des Begriffs und der Objektivität’*) y ‘la unidad del concepto y la realidad’ and (*‘die Einheit des Begriffs und Realität’*) es ‘la verdad’ (*‘das Wahre’*). Es la verdad en al menos dos sentidos diferentes: da cuenta de lo que se ha precedido (y por eso es ‘su verdad’) y es verdad [o genuino] ser (*“wahrhaften Seins”*).<sup>536</sup>

La reflexión es una característica de la Esencia, que se vuelve sobre el Ser y se refiere a lo que precisamente es este Ser. El concepto en cambio es una reunión entre ambos: se sostiene el Ser y la Esencia de forma simultánea. Esta capacidad de reunir los dos opuestos mente-mundo es el auténtico encanto del Concepto. “El contenido (*Inhalt*) absoluto y la forma (*Form*) absoluta son idénticos; la sustancia (*Substanz*) es, de suyo, idéntica al conocer. La conciencia de sí mismo conoce así, en tercer lugar, su aspecto positivo como negativo y el negativo como positivo [...] es decir conoce el pensar puro o el ser como la igualdad consigo mismo, y ésta como el desdoblamiento (*Entfaltung*)”.<sup>537</sup> Esta es la innovación detrás de la *Lógica* hegeliana. La identificación del concepto con lo absoluto: en el concepto ya están reunidos el pensar y el referente. “Es claro que el absoluto es una idea lógica. La *Lógica* de Hegel ha invertido el orden tradicional de ser y concepto. Por ello ha cortado sus lazos con su pasado metafísico. Estoy diciendo en otras palabras que para Hegel la esencia de las cosas es su concepto. A menos de que admitamos y tomemos en serio esto, en

---

<sup>536</sup> PINKARD T., “Objectivity and Truth within a Subjective Logic”, p. 8. En la *Ciencia de la lógica* nos refiere Hegel: “Con esto ha desaparecido el ser en general, y [ha desaparecido] el ser o sea la inmediación de las determinaciones diferentes, tanto como el ser-en-sí; y la unidad es ser, inmediata totalidad presupuesta, de modo que es sólo esta simple referencia hacia sí, mediada por el eliminarse de este presupuesto. Y este ser presupuesto y ser inmediato mismo es sólo un momento del rechazarse de ella, que es originaria independencia e identidad consigo, sólo como el resultante e infinito confluir consigo mismo. Así el, ser se halla determinado a [ser] esencia [y es] el ser como simple ser consigo por medio del eliminarse del ser”. [CL, tr. Mondolfo, p. 490]

<sup>537</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, pp. 515-516.

Hegel, el ser finalmente se despliega como esencia en el concepto”.<sup>538</sup> El sistema constituye una estructura circular. El método es una ‘relación pura consigo mismo’ que en su final (en el concepto) es reconectado con su comienzo: el Ser. “La diferencia entre la idea absoluta y el método absoluto es clara: en el método no hay descanso, no hay posibilidad abierta al error, la arbitrariedad y la confusión de la reflexión externa es un pensamiento no-dialéctico”.<sup>539</sup>

Una vez comprendida la totalidad del proceso ‘el ser de la esencia es el concepto’ hemos llegado a la última determinación del sistema que es la idea absoluta. En ella se han realizado todos los opuestos y funge como el tercer comienzo de la filosofía (el comienzo absoluto). Esta idea absoluta es un sinónimo de la *Lógica*, pues una vez comprendido el proceso del pensamiento comprendemos lo que el implica el propio pensamiento. “Saber en la unidad la contraposición (*Einheit in der Gegenüberstellung*) y en la contraposición la unidad: es el saber absoluto; y la ciencia consiste en conocer esta unidad en todo su desarrollo a través de sí misma”.<sup>540</sup>

#### 4. 3.4. La doctrina del Concepto

Hemos examinado como Ser y Esencia se reúnen en el ámbito del absoluto que en Hegel solamente puede expresarse a través de los conceptos. Pero ¿en qué consisten exactamente estos conceptos? Para Hegel el Concepto es el máximo logro de la filosofía que se encuentra ya implícito en la filosofía de Kant. El concepto constituye la reunión de los ámbitos que escindieron a la modernidad desde Descartes. En el concepto se encuentran tanto los objetos del mundo como el entendimiento de ellos en un solo lugar. Nuestra introducción mostró la importancia del antecedente del ‘yo pensante’ kantiano para el resto del idealismo pero solamente adquiere pleno significado hasta este punto.

*Concepto* se refiere no sólo un contenido-significado noemático de pensamiento sino también una actividad espontánea de pensamiento que se constituye a sí misma.

---

<sup>538</sup> GIOVANNI di G., “Hegel’s Anti-Spinozism” CARLSON, D. G., (edit.), *Hegel’s Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 39-40.

<sup>539</sup> NUZZO A., “The End of Hegel’s Logic: Absolute Idea as Absolute Method”, p. 203.

<sup>540</sup> HEGEL G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, Vol. III, p. 517; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, s. 461.

Como esto sólo puede llevarse a cabo por el sujeto, Hegel incorpora el 'yo pienso' puro kantiano. Justo como este Yo pensante, o esta apercepción pura es para Kant el principio de las formas lógicas y de las categorías, Hegel considera el 'concepto', que para él significa un 'yo pienso' autorreferencial, como un principio subyacente a las determinaciones puras del pensamiento y las categorías.<sup>541</sup>

Si bien existe esta relación entre Kant y Hegel es importante señalar una vez más que la filosofía de Hegel no cae dentro de un subjetivismo, una epistemología o un idealismo trascendental. Esta ha sido una de las discusiones más polémicas entre los especialistas de los últimos años como ya dimos en cuenta en nuestra introducción, particularmente entre Pippin y Beiser. La diferencia radica en que Hegel apela a que sus conceptos se refieren a cosas en el mundo, y no una reunión de intuiciones. Sin embargo persiste en Hegel, como en Kant, el papel definitivamente central del sujeto y su actividad racional.

El 'concepto' de Hegel como determinación lógica del 'yo pienso' o de la subjetividad pura se distingue de Kant esencialmente en todos los aspectos interrelacionados. El pensamiento subjetivo de Hegel no se relaciona consigo mismo como una multiplicidad de intuiciones y no es, como lo es para Kant, caracterizado por la finitud o el límite sino que primero que todo constituye esta multiplicidad... este 'yo pienso' no se relaciona con las categorías y determinaciones del pensamiento sino con los objetos que son diferentes a él (p. e. los objetos de la naturaleza) y más bien de forma pura consigo mismo; en sí, se piensa solamente así mismo. Dicha actividad auto-pensante de la subjetividad es para Hegel no es al final finitud, sino que más bien se prueba a sí mismo como infinitud.<sup>542</sup>

La conclusión del sistema se da en la actividad racional del sujeto que se determina de una manera muy específica: de forma conceptual. La actividad de la auto-conciencia no se manifiesta a través de intuiciones místicas sino a través del pensamiento cotidiano. Los conceptos son el núcleo del pensamiento, constituyen la materia a partir del cuál le damos estructura y contenido al mundo. Por su parte el silogismo constituye la manera en la que vinculamos los conceptos. "El punto de Hegel de que la dependencia de una inferencia formal en un material no-formal es comprender la importancia de que el pensamiento demuestra la subjetividad del razonamiento silogístico, la manera en que el razonamiento silogístico es normativo por cómo pensamos acerca de las cosas, y cómo es que comprendemos la necesidad

---

<sup>541</sup> DÜSING K., "Ontology and Dialectic in Hegel's Thought", (tr. Andrés Colapinto) en LIMINATS N. G. (ed), *The dimensions of Hegel's dialectic*, Nueva York, Continuum International, 2010, p. 112.

<sup>542</sup> DÜSING K., "Ontology and Dialectic in Hegel's Thought", p. 112.

de su lugar en el pensamiento depende de cuestiones que no pueden ser establecidas internamente dentro de la doctrina silogística sola”.<sup>543</sup>

La silogística constituye la forma en que los conceptos son vinculados, pero si el ladrillaje a partir del cual se construye el pensamiento no está bien justificado entonces nuestro edificio tiene el peligro de caer. La filosofía de Hegel se plantea como una deducción racional de los conceptos a partir de los cuales pensamos, un esfuerzo que fue ignorado o subestimado después de él. “Esto se comprende mejor en términos de tipos de inferencias materiales que son necesarias para proveer contenido a nuestra estructura forma inferencial, esto es, a la unidad de los conceptos y las intuiciones que son parcialmente expresadas lógicamente en términos de la unidad de la subjetividad y la objetividad”.<sup>544</sup>

La deducción de los conceptos debe hacerse a partir del sujeto, a través sí de una trascendentalidad al modo de Kant pero también, y sobre todo, a partir de la historia. La historia de la filosofía lega conceptos que son retomados por los pensadores de cada generación. La subjetividad tiene pues un papel clave en la construcción filosófica, no sólo como base de deducciones epistemológicas de corte kantiano sino también como la que posibilita la construcción conceptual por parte de un sujeto particular de la historia y que se deposita en ese tesoro conceptual que es la historia de la filosofía. “La meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto”.<sup>545</sup>

La lógica de Hegel combina la meta epistemológica de la filosofía kantiana que pretendía trazar los límites del conocimiento con la meta schellingeana de incorporar una ontología al pensamiento idealista. El resultado es la lógica del concepto donde se reúne mente-mundo sin aniquilar su radical diferencia. La virtud del concepto es mantener esa contradicción. “En la lógica el concepto o la ‘lógica

---

<sup>543</sup> PINKARD T., “Objectivity and Truth within a Subjective Logic”, apareció como “Objektivität und Wahrheit innerhalb einer subjektiven Logik,” en KOCH F. A., OBERAUER A., UTZ K. (ed.), *Der Begriff als die Wahrheit: Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik,”* Schönigh, 2003 En [http://web.mac.com/titpaul/Site/Articles\\_files/Objectivity%20and%20Truth%20within%20a%20Subjective%20Logic.pdf](http://web.mac.com/titpaul/Site/Articles_files/Objectivity%20and%20Truth%20within%20a%20Subjective%20Logic.pdf), p. 6.

<sup>544</sup> PINKARD T., “Objectivity and Truth within a Subjective Logic”, apareció como “Objektivität und Wahrheit innerhalb einer subjektiven Logik,” en KOCH F. A., OBERAUER A., UTZ K. (ed.), *Der Begriff als die Wahrheit: Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik,”* Schönigh, 2003 En [http://web.mac.com/titpaul/Site/Articles\\_files/Objectivity%20and%20Truth%20within%20a%20Subjective%20Logic.pdf](http://web.mac.com/titpaul/Site/Articles_files/Objectivity%20and%20Truth%20within%20a%20Subjective%20Logic.pdf), p. 6.

<sup>545</sup> HEGEL G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, tr. Roces, FCE, p. 55; *Phänomenologie des Geistes*, s. 74.

subjetiva' es donde son explicados: lo auto-relacional, las determinaciones inmanentes del pensamiento y la subjetividad auto-pensante. El proceso dialéctico no es 'transición' ni un negativo 'despliegue en lo otro' sino más bien 'desarrollo' (*Entwicklung*).<sup>546</sup>

La pretensión de Hegel es salir del subjetivismo epistemológico kantiano, pues reconoce al objeto no tanto como la unidad de la multiplicidad de intuiciones sino como algo ajeno que sin perder su característica de ser ajeno es al mismo tiempo objeto de la conciencia.

El objeto, en la intuición (*Anschauung*), o también en la representación (*Vorstellung*), es todavía algo extrínseco, extraño. Por medio del concebir el ser-en-sí (*an sich*) y por-sí (*für sich*) que el objeto tiene en el intuir y representar, se convierte en un ser-puesto; el yo penetra en él, pensándolo. Pero, tal como el objeto está en el pensar, así solamente está en sí y por sí; como está en la intuición o en la representación es apariencia (*Erscheinung*); el pensar elimina su intermediación, con que él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un ser-puesto; pero este ser-puesto suyo es su ser-en-sí y por-sí, o sea su objetividad.<sup>547</sup>

El concepto constituye algo intrínsecamente contradictorio, es un proceso mental que se refiere a objetos efectivos que están en el mundo. Reúne al mundo con la mente, la realidad con la idealidad o en términos particularmente hegelianos: al Ser con la Esencia. "El contenido noemático conceptual, que también es determinado, pensamiento auto-relacional, entra en diferenciaciones y oposiciones, y aún así mantiene, en la relación negativa de esto con lo otro, su consistencia y auto-relación, y en esta auto-determinación consecuentemente forma o desarrolla su unidad conceptual más alta como un todo que está internamente diferenciado; su unidad, más aún, tanto como universalidad original y su oposicionalidad de particulares está preservado como momentos en sí mismo".<sup>548</sup>

Esta reunión entre Ser y Esencia es posible gracias a que el concepto es relacional, es decir el concepto requiere necesariamente de los dos momentos anteriores. A su vez el concepto se relaciona consigo mismo, y en este punto Hegel hace notar que la autoconciencia tiene las mismas características, de ahí su *auto*. Pero esta característica es incluso una constante a través de la historia en distintas acepciones que podríamos tomar *mutatis mutandi* como autoconciencia: en Aristóteles el *nous*, es pensamiento de sí, en Descartes el *cogito* resultado de la duda

---

<sup>546</sup> DÜSING K., "Ontology and Dialectic in Hegel's Thought", p. 114.

<sup>547</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 517; *Wissenschaft der Logik* II, s. 254.

<sup>548</sup> DÜSING K., "Ontology and Dialectic in Hegel's Thought", p. 114.

metódica es duda de sí y en Kant el Yo puro es apercepción o percepción de sí. La relacionalidad de la conciencia se refleja en el concepto que sin ninguna dificultad está hablando de dos ámbitos que a la vez son una y de una que a la vez son dos cosas. Cuando decimos ‘manzana’ entendemos perfectamente el concepto y sabemos que ‘manzana’ puede ser la construcción noemática que usamos para referirnos al fruto del árbol manzano y a la vez el fruto mismo. Del mismo modo así como podemos reunir pensamiento y mundo en el concepto, podemos distinguirlo si hace falta sin ningún problema al especificar si me refiero al concepto o a la cosa. “El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el concepto, y éste es la unidad de la autoconciencia (*Einheit des Selbstbewusstseins*), en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia (*die Natur des Selbstbewusstseins*), y no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo”.<sup>549</sup>

La operación de la razón es esta reunión, incluso ella misma se concibe como concepto pero debe comenzar por la intuición más inmediata: la del Ser, es decir simplemente que ‘algo hay’. En la *Fenomenología* el comienzo es la ‘certeza sensible’, el reconocimiento de que lo que percibimos ‘está ahí’. En la *Lógica* el comienzo se da en el Ser, el reconocimiento de que ‘hay algo’ en términos racionales. De estos inicios no se sigue nada, no se puede arrancar ni deducir nada a partir de estos contenidos. La actividad de la conciencia debe incluso negarlos, y de esta manera deducir nuevos contenidos. El proceso termina cuando la conciencia se concibe en tanto conciencia, no como Ser puro o certeza sensible sino como concepto de sí: este es el tránsito descrito a lo largo del sistema. Sin embargo el motor no son los contenidos sino la actividad inmanente: la autoconciencia. Es imposible comprender la filosofía hegeliana sin su carácter subjetivo. “Hegel toma la objetividad qua subjetividad qua intersubjetividad. Una pasa sobre la otra en proceso de unidad y contradicción. Es a través de la realidad natural e histórica que el concepto llega a la individualidad y se desarrolla como concepto. La meta de Hegel no es argumental por un empirismo de ninguna clase sino demostrar que la unidad dialéctica de lo empírico, lo trascendental, y si se me permite, lo trascendente”.<sup>550</sup>

En ello es consistente y deudor con todo el idealismo, y bien se podría definir a esta corriente como la búsqueda del conocimiento a partir de los límites del sujeto.

---

<sup>549</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 517; *Wissenschaft der Logik II*, s. 254.

<sup>550</sup> LIMNATIS N. G., “The Dialectic of Subjectivity, Intersubjectivity, and Objectivity in Hegel’s System” en Nectarios en LIMNATIS N. G. (ed), *The dimensions of Hegel’s dialectic*, Nueva York, Continuum International, 2010, p. 187.

Hegel no es ninguna excepción, pero pareciera ser distinto por su franco intento de asumir una ontología. La prueba de fuego de Hegel es sostener una epistemología de origen kantiano-fichteano y la aportación del absoluto de Schelling con pretensiones ontológicas al mismo tiempo. Si afirmar simultáneamente estos dos ámbitos parece contradictorio es porque lo es. Sin embargo esta contradicción no es una inconsistencia del sistema filosófico hegeliano sino que la contradicción es la constitución misma del concepto que es el fundamento de nuestra actividad racional, que es capaz de referirse a las cosas que están en el mundo porque la constitución intelectual de esas cosas que están en el mundo fueron elaboradas por nuestros conceptos.

#### *4.4. Conclusiones*

En este capítulo presentamos un modesto esquema de la lógica hegeliana y cómo el concepto de subjetividad se encuentra presente a todo lo largo del sistema. Una vez que en nuestro capítulo tercero mostramos los antecedentes filosóficos de Hegel (Kant, Fichte y Schelling) y cómo estos anclaron cada una de sus propuestas en sistemas que dependían de un modo importante en una actividad epistemológica subjetiva. Así por ejemplo Kant comienza su propuesta gnoseológica en la KrV con la síntesis que realiza el entendimiento entre las ideas puras y la experiencia, Fichte en cambio opta por la intuición intelectual que permite la autocomprensión del Yo y por último Schelling transforma esta noción y la utiliza para explicar la unidad entre el sujeto y el mundo (el absoluto). Hegel se encuentra atado a esta tradición y como sus antecesores no desestima la importancia de la actividad subjetiva y su necesidad para el conocimiento. Su objetivo es mostrar una exposición filosófica de los conceptos pero esto sólo es posible gracias a la actividad racional subjetiva. Si bien Hegel incorpora elementos ajeno a esta subjetividad, como la historia, para la posibilidad de la comprensión esto no nulifica la importancia de la subjetividad. Si acaso podemos decir que esta aportación más bien reafirma la importancia de la subjetividad por que la historia esta conformada por la contribución de los hombres del pasado dígame las subjetividades que nos precedieron en aquello que Hegel llamó el reino de los espíritus.

Primero mostramos la importancia de la subjetividad como comienzo lógico en tanto que es requerida la actividad subjetiva para el pensamiento. Hegel

estableció un sistema que no precisaba de ningún contenido intelectual o presupuesto ya que la lógica es la única disciplina que no puede darse el lujo de suponer su objeto de estudio. Alguien podría señalar entonces que la subjetividad, al ser necesaria para el conocimiento, sería un presupuesto que pondría en entre dicho la pretensión hegeliana. Houlgate defiende lo anterior de un supuesto ataque de Kierkegaard en su *Postscriptum*, aunque hemos mostrado que esta no fue realmente la intención del danés. Lo que podemos decir es que la subjetividad no es ningún presupuesto pues Hegel está buscando librar al comienzo de toda proposición y la actividad subjetiva, tal como la presenta Hegel como un momento vacío e indeterminado, por definición está libre de todo contenido. Mostramos también que la interpretación subjetiva del comienzo del sistema es la mejor, un tema que además esta bien comprendido por Kierkegaard en su obra *De Omnibus Dubitandum Est*, por lo que en este aspecto en particular Hegel y el pseudónimo Climacus están de acuerdo.

Sin embargo el papel que juega la subjetividad no se detiene en el comienzo sino que acompaña el desarrollo de los conceptos a todo lo largo del sistema. La actividad reflexiva debe de comprenderse como negatividad, en efecto, la subjetividad se opone a lo que está simplemente dado. Esto está representado en el pensamiento de Hegel como negación determinada (*bestimmte negation*). Esta operación no debe confundirse como la negación de la lógica formal pues se ocupa de negar el significado de los conceptos por lo que debe entenderse en clave semántica. La negación determinada es una operación puesta por la actividad reflexiva subjetiva y en la medida en que todos los conceptos filosóficos son deducidos gracias a esta operación entonces podemos decir igualmente que todos los conceptos precisan de la subjetividad para su desarrollo. Estas determinaciones se presentan a lo largo del sistema en tres fases: la doctrina del ser, la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto. En nuestro capítulo mostramos una breve explicación de estos conceptos y cómo la subjetividad acompaña cada una de las determinaciones.

Así la actividad subjetiva que se encuentra al comienzo del sistema como condición, se encuentra también en su trascurso como negación determinada y por último se encuentra al final en la doctrina del concepto en la medida que esta determinación no es otra cosa sino la reflexión (esencia) que ha tomado consciencia de sí misma. El concepto reúne los momentos anteriores, y constituye el ser que se comprende reflexivamente (esencia) a sí mismo. Al final del sistema nos volvemos a

encontrar con la subjetividad que le dio inicio, sin embargo en esta instancia la subjetividad ya se sabe como contenido pleno y como fundamento de sí misma. Esto que ha sido expresado en la *Ciencia de la lógica* con estas determinaciones lógicas es lo mismo que se ha mostrado, a través de un espíritu finito, en la *Fenomenología del espíritu*. Toda la filosofía de Hegel supone este conocimiento, que la subjetividad se encuentra al principio, en el trascurso y al final del camino del conocimiento o en otras palabras la autocomprensión de la subjetiva es precisamente conocimiento. Las ciencias posteriores a la ciencia de la lógica (*Realphilosophie*): la ciencia de la naturaleza y la ciencia del espíritu (que incluye el derecho, la historia, el arte, la religión y la filosofía) no hacen sino presentar este mismo contenido en sus respectivos ámbitos.

## Tercera parte: La subjetividad en Kierkegaard

### Capítulo V

La *subjetividad* como punto de partida del pensamiento de Kierkegaard

### Capítulo VI

La continuidad de la especulación hegeliana en la comedia: la valoración de la dialéctica en Climacus

# Capítulo V. La subjetividad como punto de partida del pensamiento de Kierkegaard

*Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseins, in die er aufgenommen worden; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts anderes als die Natur des Selbstbewußtseins, hat keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich selbst.*

G.W.F. Hegel <sup>551</sup>

## 5. 1. Introducción

Anteriormente mostramos cómo el proceso dialéctico de la filosofía hegeliana tiene como fundamento el concepto que, en última instancia, es incomprensible sin la categoría de la autoconciencia. En ese sentido la subjetividad permea todo conocimiento racional posible. La *Ciencia de la lógica* describe el tránsito desde lo más simple hasta lo más complejo, de lo más abstracto hasta lo más concreto, del ser hasta el concepto y de la intuición intelectual pura hasta el sujeto: “Lo más rico es lo más concreto y lo más subjetivo, y lo que se retira a la profundidad más simple, es lo más poderoso y lo más invasor. La cumbre más alta y más afinada es la pura personalidad, que, sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo comprende todo igualmente en sí, y lo conserva, porque se convierte en lo más libre, esto es, en la simplicidad, que es la primera intermediación y universalidad.”<sup>552</sup> Cada una de las determinaciones del sistema muestra un tránsito que tiene su último fundamento en el sujeto. Las determinaciones no hacen nada sino hacer explícitos los contenidos que ya están implícitos en cada nueva categoría hasta llegar al último concepto pensado por el sujeto. “El enriquecimiento progresa en la necesidad del concepto, está contenido por éste, y cada determinación es una reflexión sobre sí.

---

<sup>551</sup> “El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el concepto, y éste es la unidad de la autoconciencia, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo.” En: HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 518; *Wissenschaft der Logik II*, s. 254.

<sup>552</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 738; *Wissenschaft der Logik II*, s. 570.

Cada nuevo grado del salir fuera de sí, es decir, de una ulterior determinación, es también un ir-en-sí, y la mayor extensión es igualmente mayor intensidad”.<sup>553</sup>

La subjetividad es la categoría fundamental a partir de la cuál se producen los conocimientos objetivos: un proyecto iniciado por Kant, que efectivamente había dado cuenta de la aprehensión de las intuiciones por parte del entendimiento pero que no había resuelto satisfactoriamente, para Fichte, Schelling y Hegel, el problema de la construcción conceptual. “Ciertamente, Hegel defiende constantemente el derecho de un espíritu, al que atribuye la capacidad de autocriticarse y determinarse a sí mismo, a «no reconocer nada que no considere racional»; pero, a pesar de todo, sólo entiende la forma moderna de pensamiento como tránsito hacia el saber absoluto”.<sup>554</sup> El esfuerzo de los tres pensadores era completar esta pieza faltante. En ese sentido Hegel no pretende una filosofía anti-kantiana, sino todo lo contrario: su objetivo es asumir tanto el pensamiento de Kant como las aportaciones pre-idealistas. “La necesidad de examinar la subjetividad se sigue de forma natura, para Hegel, tanto por la diferenciación de las categorías llenas de significado, que ya comprenden lo infinito, como por el hecho de que la secuencia ‘objetividad’ precedente de las determinaciones puras del pensamiento está fincado en el pensamiento puro; en efecto en última instancia en el pensamiento pensante infinito. Hegel considera la idea de *Noesis Noeseos* como un precursor histórico para esta idea”.<sup>555</sup> La actividad del pensamiento que se piensa a sí mismo de la metafísica aristotélica es de tal relevancia para Hegel que con la cita original en griego clausura su *Enciclopedia*. En dicho concepto se nota la importancia de la actividad del sujeto.<sup>556</sup> La subjetividad implica una actividad conceptual y a la inversa, la actividad conceptual implica a un sujeto, que en últimas es el máximo sustrato del conocimiento. (*Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjektivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben.*) “La idea pura del conocer, al hallarse incluida en la subjetividad, es un impulso a eliminar ésta”.<sup>557</sup> Lo que no es otra cosa sino el desarrollo de la máxima *Cogito ergo sum*. Este sujeto activo o esta actividad subjetiva es a su vez libre, real y el fundamento mismo del conocimiento.

---

<sup>553</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 738; *Wissenschaft der Logik II*, s. 570.

<sup>554</sup> HABERMAS J., *Verdad y justificación*, tr. Pere Fabra y Luis Diéz, Madrid: Trotta, 2002, p. 183.

<sup>555</sup> DÜSING K., “Ontology and Dialectic in Hegel’s Thought”, Nectarios en LIMNATIS N. G. (ed), *The dimensions of Hegel’s dialectic*, Nueva York, Continuum International, 2010, p. 112-113.

<sup>556</sup> Una lectura contemporánea de la ‘ousia’ y metafísica desde un punto de vista subjetivo puede encontrarse en la celebre obra: AUBENQUE P., *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, escolar y mayo editores, Madrid, 2008.

<sup>557</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 740; *Wissenschaft der Logik II*, s. 572.

La proposición que afirma la unidad de sustancia y sujeto no suena paradójica. Hasta cierto punto, lo que quiere decir es comprensible mediante algunos conocimientos de historia de la filosofía y sin una mayor comprensión de fundamentaciones que son características del sistema hegeliano. En tal versión, ella dice simplemente lo mismo, más o menos, que cuando decimos, con otra expresión, que su “Espíritu” es el pensamiento adecuado para una definición del principio último de todo lo real: la sustancia tiene que pensarse como sujeto, porque lo uno que subyace a todo es una actividad que es esencialmente conocimiento y, sobre todo, conocimiento de sí misma. Ese uno no es solamente cognoscible y fundamento de todo conocimiento, sino aquel uno real que está constituido por su autorrelación cognoscitiva. En este sentido es sujeto -pero no solamente sujeto, sino la realidad en su conjunto en cuanto sujeto y, en esa misma medida, es también sustancia.<sup>558</sup>

Haciendo a un lado a los acreedores intelectuales de Hegel, extraña a los conocedores de su filosofía el hecho de que este aspecto subjetivo de su filosofía haya sido tan pormenorizado por la recepción contemporánea. Por ejemplo, una lectura como la de Gadamer al afirmar que “lo subjetivo ya no tiene lugar en lo absoluto”.<sup>559</sup> Si atendemos tanto a los textos directos hegelianos como a las últimas interpretaciones esta idea queda del todo fuera de lugar. Hegel quiso asumir las ganancias de la modernidad y del idealismo trascendental de Kant al mismo tiempo que daba cuenta de los objetos del mundo. La subjetividad no es un estorbo para este propósito sino que justamente es a través de ella que esto es posible. “El idealismo de la *Lógica* de Hegel no niega la realidad extra-mental de las entidades ni afirma que la subjetividad ‘hace’ al mundo; la *Lógica* en cambio se refiere acerca de las normas de juzgar y cómo es que son generadas a partir de la necesidad de nuestras propias posibilidades mentales”.<sup>560</sup> Como veremos a continuación son varios los lugares en el sistema, donde se vincula necesariamente el concepto con la actividad intelectual de un sujeto concreto. *Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein. Ich habe wohl Begriffe, d. h. bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist.* “El concepto, cuando ha logrado una tal existencia, que por sí misma es libre, no es otra cosa que el yo, o sea la pura conciencia de sí mismo. Yo tengo, sin duda, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el yo es el puro concepto mismo, que, como concepto,

---

<sup>558</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, tr. Jorge Aurelio Díaz, Caracas, Monte Avila editores, 1990, p. 79.

<sup>559</sup> GADAMER H.G., *La dialéctica de Hegel*, tr. Manuel Garrido, Madrid, Cátedra 2000, p. 89.

<sup>560</sup> PINKARD T., “Objectivity and Truth within a Subjective Logic”, p. 9.

ha alcanzado la existencia”.<sup>561</sup> El concepto alcanza la conciencia porque es la base de la comprensión de lo existente. El concepto al reconocerse a sí mismo de forma autoconsciente se ubica en el ámbito de lo existente, de lo que es en sí y por sí. Si en las distintas interpretaciones contemporáneas de la filosofía hegeliana hay todavía una discusión en dónde recae el carácter de su pensamiento: si es en una epistemología, una metafísica o una lógica, se reconoce como un consenso que el concepto está firmemente anclado en la subjetividad. Hay que señalar que la subjetividad a la que apela Hegel no es la mera oposición interior-exterior propia de la filosofía moderna hasta Kant. El concepto fincado en el ámbito del absoluto reúne la contradicción sin que esto ponga en duda el papel fundamental de la conciencia. “El representar la conciencia como si fuera un objeto es falsear lo esencial de la subjetividad, pues la espontaneidad transcendental como tal escapa a cualquier objetivación”.<sup>562</sup> Más bien estas distinciones pre-kantianas quedan superadas y en el ámbito íntimo de la conciencia se reconoce que el concepto mantiene la contradicción entre lo ‘interno’ y lo ‘externo’: “Lo interior se exterioriza en un medio que va más allá de la subjetividad. En la palabra hablada y en la acción realizada desaparece la contraposición entre «interno» y «externo»”.<sup>563</sup> Así Habermas sintetizó la importancia de la subjetividad en el pensamiento hegeliano. Una subjetividad que, cabe decir, no cae dentro del lado de la simple *res cogitans* del pensamiento moderno. El descubrimiento del absoluto consiste en que la totalidad se da en el individuo y que a pesar de que las cosas exteriores tengan una existencia ontológica independiente su comprensión no es posible sin el concepto. Esta radicalidad con la que Hegel considera al sujeto individual será el punto de partida de pensadores posteriores como Marx, Kierkegaard o Feuerbach y consideramos que la influencia de Hegel en el pensamiento de sus herederos no es posible comprenderse si no se toma en consideración la *subjetividad* al modo en que él mismo la concibió. Habermas hace una recapitulación de este tema: “Con esta concepción recae de nuevo en la figura de pensamiento Autoconciencia o Subjetividad. Esa subjetividad, que en la forma acabada y perfecta que representa el espíritu absoluto no puede tolerar nada fuera de sí, interioriza las relaciones entre sujeto y objeto, que anteriormente habían sido mediadas por el lenguaje, el trabajo y la interacción, en la dinámica conceptual de un proceso que parte y tiene lugar en sí mismo”.<sup>564</sup> El reino de la subjetividad es un ámbito independiente y es un problema

---

<sup>561</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 516; *Wissenschaft der Logik II*, s. 253.

<sup>562</sup> HABERMAS J., *Verdad y justificación*, p. 187.

<sup>563</sup> HABERMAS J., *Verdad y justificación*, p. 192.

<sup>564</sup> HABERMAS J., *Verdad y justificación*, p. 183

para sí. Una tierra en la que Hegel pone pie pero no se adentra. Esta será la tarea de los pensadores posteriores y particularmente será Kierkegaard quien explorará este ámbito.

## 5. 2. *La sustancia es sujeto*

El concepto y el yo se identifican pues solamente el sujeto razona, en este sentido su propuesta es abiertamente cartesiana pero con una salvedad. Si Descartes inaugura la filosofía moderna con la distinción sustancial de la *res cogitans / res extensa*, Hegel la clausura. No se tratan de dos sustancias, hay una única sustancia, que es el pensamiento, pero que admite la contradicción de que piensa lo que es independiente de sí (el mundo). Pensamiento y mundo son epistemológicamente equivalentes pero ontológicamente distintos. Hizo falta todo el despliegue histórico de la modernidad para llegar a esta posición pero una vez que se admite esta ambigüedad modal se desarticula la discusión empirismo/dualismo así como la discusión monismo/dualismo.

Hay una segunda característica del concepto enunciada en la cita anterior. Con el concepto, nos dice Hegel, se alcanza la existencia. Estamos hablando ya de un individuo concreto que tiene concepto de sí. “Todas las tesis de Hegel, en último término, obtienen su significación y su fuerza persuasiva a partir de esos conceptos... La tesis de la inseparabilidad entre sujeto y sustancia posee una igual significación lógica fundamental”.<sup>565</sup> La *ex-estare* es la capacidad de ‘estar fuera’. Sólo el individuo con una vida interior puede tener una vida exterior. Sin interioridad no hay existencia. Sin embargo estas nociones no son desarrolladas por Hegel, sino por Kierkegaard. Antes de mostrar este desarrollo necesitamos mostrar con claridad el carácter subjetivo de la filosofía hegeliana así como el reconocimiento de que el concepto alcanzado la existencia: sin que el concepto sea existencia.

La fundamentación del sistema se halla en el concepto, el concepto sólo es posible si se admite al sujeto concreto e individual que pueda concebirlo. Como mencionábamos “el yo es el puro concepto mismo, que, como concepto, ha alcanzado la existencia”. La lógica hegeliana está anclada en un sujeto activo; en una

---

<sup>565</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 80.

psicología si se quiere, pero también una ontología: una psicología filosófica, que al modo de la duda cartesiana es parte integral de la ciencia filosófica. “La lógica de la individualidad en la lógica subjetiva, emerge del resultado de la lógica objetiva de las categorías de ser y esencia. La concepción sistemática lógica del individuo es el bosquejo más temprano de la idea lógica. El individuo, en el lenguaje de la consideración lógica sistemática, es la unidad de la universalidad y la particularidad, la unidad de la auto-relación y la determinación, la unidad de la identidad y la diferencia, lo determinado que se determina. El individuo es lo particular en donde lo universal se pone así mismo como sí mismo”.<sup>566</sup> Un individuo que no puede ponerse a sí mismo como universal, como ‘Yo puro’ no es capaz de razonar, sino que permanecería en un punto de vista puramente inmediato y animal. (*Wie das Anfangende das Allgemeine, so ist das Resultat das Einzelne, Konkrete, Subjekt; was jenes an sich, ist dieses nun ebensowohl für sich, das Allgemeine ist im Subjekte gesetzt.*) “Como lo inicial era lo universal, así el resultado es el individuo, lo concreto, el sujeto; lo que aquello era en sí, éste lo es ahora igualmente por sí; lo universal está puesto en el sujeto”.<sup>567</sup> La capacidad de decir ‘Yo soy’ en esos términos universales, es lo que permite la construcción de conceptos que ignoran que esta objeto (esta manzana) y aquel de allá (aquella manzana) son de algún modo la misma cosa (ambos son manzana). “Aquella absoluta universalidad, que es también, de inmediato, absoluta individuación, y un ser-en-sí y por-sí, que es en absoluto un ser-puesto, y es este ser-en-sí y por-sí sólo por medio de la unidad con el ser-puesto, constituye tanto la naturaleza del yo como la del concepto. Ni de uno ni del otro se comprenderá nada, si no se conciben los dos momentos citados juntos en su abstracción, y al mismo tiempo juntos en su perfecta unidad”.<sup>568</sup> La abstracción puede darse porque el objeto y su intelección se reconocen como lo mismo: el concepto. Aunque constituyen dos cosas radicalmente distintas. Dieter Henrich en su célebre e influyente obra *Hegel en su contexto*, muestra que la importancia de la aportación de Hegel radica primero en que ‘la sustancia es sujeto’ en el sentido de sustrato del conocimiento pero también que ‘el sujeto es sustancia’ en la medida que es en él donde se da la objetividad.

La primera afirmación, ‘la sustancia es sujeto’ recoge la característica de la autorreferencialidad de la conciencia, introducida ya en la filosofía kantiana. Esta

---

<sup>566</sup> BERMAN R., “Ways of Being Singular: The Logic of Individuality” en CARLSON D. G., *Hegel's theory of the subjects*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 86

<sup>567</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 736; *Wissenschaft der Logik II*, s. 566.

<sup>568</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 516; *Wissenschaft der Logik II*, s. 253.

característica reconoce al sujeto como actividad, acaso en un sentido más puramente aristotélico de *energeia*. “No hay que concebir ‘sujeto’ solamente como auto-relación sapiente, sino —siguiendo la tradición kantiana— como un obrar, como una actividad en la cual y mediante la cual se constituye la auto-relación sapiente. Un sujeto no puede escoger entre abstenerse de ese obrar o ejercerlo. Si hay que explicar su naturaleza, que consiste en ser sujeto y actividad, mediante aquello que también puede ser llamado ‘yo’ o ‘autoconciencia’, entonces todo él se ve absorbido por su actividad autorreferencial. Sin ésta no hay nada y en su definición”.<sup>569</sup> El sujeto no es solamente el fundamento del conocimiento de modo cartesiano o al modo de la filosofía trascendental sino que también tiene una actividad propia la cuál le determina y lo relaciona. Esta actividad es la capacidad de generar y comprender conceptos. Es esta actividad la que fija y diferencia a sí mismo y a todo lo pensable.<sup>570</sup> Sujeto en esa medida es *Grund* pero también actividad. “*Subjetividad* tiene también el sentido puramente lógico de una sucesión de pensamientos, en la cual hay que desarrollar la unidad de un concepto mediante determinaciones opuestas, hasta que esas determinaciones finalmente exijan un nuevo sentido de unidad y permitan pensarlo, en cuanto que ellas, con significado cambiado e integradas de una manera nueva, constituyen un único pensamiento”.<sup>571</sup>

La subjetividad como actividad tiene la característica de que determina de una forma muy específica sus contenidos. Esta determinación se refleja en el lenguaje como resultado de esta actividad intelectual. “En cuanto la sustancia es pensada como sujeto del juicio [...] adquiere un nuevo significado; significado que proviene de que la forma proposicional es introducida para orientar sobre cuestiones ontológico-formales”.<sup>572</sup> En efecto, ‘sujeto’ también es una función lingüística, es decir se trata del sustrato o la materia a partir de la cual predicamos algo: el conocido sujeto de la oración. “El significado de la palabra ‘sujeto’, con el cual se designa el lugar del sujeto en la forma judicativa de la proposición categórica, como *definiens* dentro de la definición del sujeto que es a la vez sustancia. La sustancia es como sujeto el sujeto de la proposición, el cual es determinado por sus predicados”.<sup>573</sup> En un enunciado el sujeto es la materia a partir de la cual se realizan las predicaciones, es de quién se habla en la oración. Pero este contenido material es puesto por la actividad intelectual. El sujeto filosófico se relaciona con el sujeto

---

<sup>569</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 81.

<sup>570</sup> Cfr. HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 82.

<sup>571</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, pp. 82-83.

<sup>572</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 86.

<sup>573</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 85.

lingüístico que se utilizan en los enunciados. Esto es posible porque ambos sujetos son en realidad el mismo. Hay sujeto lingüístico y lenguaje por la misma actividad racional.

### 5. 3. *El sujeto es sustancia*

El sujeto lingüístico rebasa las barreras de la personalidad individual. Cualquier persona puede leer o escuchar una oración e interpretarla correctamente si conoce el idioma. No por ello el lenguaje adquiere una independencia *de facto*, muy por el contrario el lenguaje siempre depende de un sujeto concreto para ser comprendido. Esto implica que puede haber una comunión entre el sujeto lingüístico y diversos sujetos concretos, es decir: varias personas pueden entender el mismo mensaje. Nos encontramos entonces en un ámbito inter-subjetivo, que de ningún modo puede plantearse como una supra-subjetividad. El pensamiento; el conceptuar es una actividad propia de la subjetividad. Esta subjetividad está así implícita a lo largo del sistema. Se debe pensar que sujeto y concepto son, en realidad, lo mismo pero mientras que en Kant esto queda mencionado es en Hegel en donde observamos desarrollada en pleno esta noción. El fundamento siempre será el sujeto concreto, pero este ámbito de la inter-subjetividad permite la comunicación entre diversas personas. Esta comunidad inter-subjetiva bien puede interpretarse como el célebre *Geist* o espíritu hegeliano.

Una vez que el concepto de 'sujeto' ha asumido un significado tan amplio y diferenciado, se plantea la cuestión de si el concepto de 'sustancia' puede acaso afirmarse junto al de 'sujeto' en la definición de lo que se llama 'espíritu', y de qué manera pueda serlo. Cuando Hegel dice que la 'sustancia' tiene que ser determinada 'a la vez' como sujeto, esto ciertamente significa ante todo que el concepto de sustancia es determinado ulteriormente en forma definitiva por la subjetividad. Pero también significa que aquello que llamamos 'sustancia' no se pierde en el concepto de sujeto. La sustancialidad sigue siendo un momento constitutivo del concepto desarrollado de Espíritu, que no se reduce a un aspecto cualquiera de la subjetividad.<sup>574</sup>

---

<sup>574</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 86.

El espíritu tiene un carácter histórico por ejemplo, en las *Lecciones de filosofía de la historia*,<sup>575</sup> se plantea que la materia de la historia es el propio espíritu encarnado en la idea de libertad que va evolucionando con el transcurso de los siglos. Esta libertad no es sino la concepción que cada individuo y época determinada tienen de sí mismos. Estas nociones se heredan generacionalmente y pareciera entonces cómo si el espíritu trans-histórico sobrepasara a los individuos, sin embargo sin un individuo no habría concepto, libertad, historia o espíritu en absoluto. En última instancia es el fundamento terminal. (*Die höchste, zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensowohl alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freisten macht, - zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.*) “La cumbre más alta y más afinada es la pura personalidad, que, sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo comprende todo igualmente en sí, y lo conserva, porque se convierte en lo más libre, esto es, en la simplicidad, que es la primera intermediación y universalidad”.<sup>576</sup> Henrich insiste en esta noción de la individualidad como el máximo fundamento: “Allí ‘sustancia’ es el objeto de la conciencia, sin el cual el ‘sujeto’, que es quien viene a determinar ese contenido y luego lo asume en su propio concepto, carecería de concreción y hasta de realidad”.<sup>577</sup>

Realidad e idealidad, sustancia y sujeto se reúnen en un solo concepto sin que los respectivos ámbitos se confundan. La contradicción, y está es una de las mayores insistencias de Hegel, se mantiene. A pesar de que el mundo y la mente sean regiones radicalmente distintas, lo propio del concepto es reunirlos en un solo lugar. La contraposición no es una imposibilidad sino que es la condición del espíritu. El sujeto es el nudo que mantiene la cuerda de los opuestos en tensión. “El sujeto es concebido a la vez como sustancia, cuando logra mantenerse el mismo siempre que distingue y determina, lo cual es también un distinguirse a sí mismo de sí mismo [...]Teniendo en cuenta que el sujeto no es simplemente un distinguir, sino autodeterminación y con ello autodistinción, con el pensamiento particular de que él es a la vez sustancia, puede y tiene que afirmarse expresamente su unidad consigo”.<sup>578</sup> Se insiste entonces en la posición cartesiana y kantiana de la centralidad

---

<sup>575</sup> *Passim*: HEGEL G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. de José Gaos y prólogo de José Ortega y Gasset, Alianza Editorial: Madrid 1980; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Weke, B. 12, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

<sup>576</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 738; *Wissenschaft der Logik II*, s. 570.

<sup>577</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 87.

<sup>578</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 89.

del sujeto en el conocimiento pero con las precisiones metodológicas necesarias para no caer en un dualismo de sustancias ni en un subjetivismo trascendental. La solución que da Hegel parte de la propuesta de Schelling (el absoluto) pero incorpora una metodología conceptual (la lógica).

El concepto reúne sin confundir. La razón es negatividad, ella no sólo es razón autoconsciente sino que contiene cualquier pensamiento. “El sujeto como sustancia sólo puede sostenerse en igualdad consigo cuando mantiene esa igualdad por encima de la diferencia desarrollada de sus distintas determinaciones. [...] Porque solamente en cuanto sustancial puede, en su negatividad, establecer y salvaguardar la igualdad consigo”.<sup>579</sup>

La máxima facultad de este ‘espíritu’ es que nos permite reconocer los mismos conceptos sin perder nuestra individualidad. El ‘yo’ puede ser un ‘yo’ concreto y personal, pero también inter-personal, como en la formulación lingüística impersonal: “uno puede” o “uno entiende”. No importa quien sea este “uno que entiende” siempre y cuando sea un sujeto. “Todo sujeto viene a sí mismo en absoluta abstracción de todo lo dado en el mundo; pero igualmente todos se reconocen en ese mismo pensamiento como sujetos constituidos, distintos de los Otros, y con ello reconocen en ese mismo pensamiento como sujetos constituidos [...] reconocen su determinación como una entidad singular distinguible. Como para el sujeto ambos pensamientos resultan completamente inseparables en el concepto que tiene de sí, reconoce también que toda otra persona como persona puede ser distanciada de él como un objeto. El pensamiento “yo” vale igualmente tanto para la indistinguibilidad de las personas singulares, como para su radical distinción”.<sup>580</sup>

La colectividad de las individualidades conforma este ‘vínculo espiritual’ que conviene comprender desprendido de toda mística. Para hacerlo simplemente se debe recurrir a los conceptos, que son comprensibles para una multitud de individualidades. La novedad de Hegel radica en que su noción de espíritu está totalmente enraizado en la idea del sujeto concreto, lo cuál resulta en una ganancia histórica de la modernidad.

Lo que se debe notar en la filosofía hegeliana es que el componente absolutamente moderno de la subjetividad no queda anulado sino que es conducido hasta sus últimas consecuencias. El sujeto kantiano por ejemplo puede explicar la

---

<sup>579</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 91.

<sup>580</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, pp. 91-92.

trascendentalidad del conocimiento con la problemática de que parte con categorías históricas (espacio, tiempo, sustancia, materia, mundo, etc.) ya dadas. La única forma de admitir de forma crítica estas categorías es a su vez incorporando su génesis y explicación al sistema. El sujeto sigue siendo lo radical, pero no un sujeto trascendental que sin mayor explicación arranca desde un punto de la historia con todas las categorías filosóficas necesarias para construir un sistema sino que el sujeto también debe comprenderse como algo histórico y que puede pensar gracias a los recursos conceptuales que le ha legado su tradición. A pesar de que esto ya es una crítica a Kant, pues Hegel echa de menos la importancia del devenir histórico con la filosofía, tampoco se trata de desarticular el proyecto trascendental sino continuarlo.

La obsesión con la individualidad en nuestros tiempos mira con recelo la noción hegeliana del espíritu o incluso de una inter-subjetividad, como si una suerte de conciencia colectiva fuera a devorar a los individuos. Sin embargo el espíritu no constituye una especie de auto-conciencia universal con independencia ontológica. “Toda la argumentación en torno a una ‘auto-conciencia universal’ debe formularse necesariamente en los términos particulares de los agentes individuales que siguen sus propios proyectos en la forma ‘correcta’, que su realización de las normas sea idéntica a lo que ‘todos’ los agentes, en tanto ‘auto-conciencia universal’ harían”.<sup>581</sup> Es justo la conciencia histórica lo que permite la individualización como Hegel lo muestra en las *Lecciones de filosofía de la historia* pues con base a estas prácticas trans-históricas puede el individuo darse una conciencia de sí. “El individuo es así la realidad de la idea, de manera tal, que ahora él se produce a partir de la realidad, como antes se producía solamente a partir del concepto”.<sup>582</sup> Pero sobre todo hay que insistir en que la individualidad es el último y máximo fundamento del conocimiento y de la propia existencia, pues sí algo existe en sentido concreto es el individuo. Un individuo que no se concibe de forma natural y espontánea sino que está mediado por la historia y por la sociedad.

Un agente auto-consciente de sí mismo [...] no puede, de ningún modo concebirse así mismo como un agente natural que hace lo que está inclinado a hacer de forma espontánea. En cambio, se encuentra en la búsqueda de la satisfacción de sus deseos en los términos de su propia consideración ‘espontánea’ de ellos. Él posee, es decir, tiene una relación ‘negativa’ con dichos deseos y esto no implica que ‘es’ de una

---

<sup>581</sup> PINKARD T., *Hegel's Phenomenology and Logic: an overview*, en AMERIKS K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, University of Notre Dame: Cambridge 2000, p. 166.

<sup>582</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 680; *Wissenschaft der Logik II*, s. 484.

forma natural sino que 'es lo que él es' solamente en los términos de esta potencial auto-relación consigo mismo: su proyecto implícito de su vida y no la 'vida' misma, determina las normas por las cuales le dará prioridad a sus deseos.<sup>583</sup>

La historia y la sociedad permiten que el individuo tenga una conceptualización de sí, y dicha conceptualización es cambiante relativa a los movimientos de la época. No hay que ver a la historia como un Leviatán que absorbe a las individuales sino como un campo fértil a partir del cuál surge cada persona. Sin los avances de la historia el sujeto no podría comprenderse a sí mismo como agente jurídico, económico o social. "En este contexto se aclara también la tesis de Hegel, según la cual la sustancia solamente como sujeto alcanza el 'estar-ahí' o 'realidad'. Solamente como sujeto despliega la sustancia sus determinaciones y se coloca a su vez como sustancia en relaciones de determinación con respecto a ellas. Si ella no fuera a la vez sujeto, habría que pensarla sin embargo como la unidad y el fundamento de realidad de sus accidentes".<sup>584</sup> A su vez los descubrimientos y las aportaciones de cada individuo se vuelven parte de la historia. La historia no sería nada sin la agencia de los individuos y los individuos alcanzan conciencia a través de su época y su sociedad. La adquisición de conciencia individual es explicada en la *Fenomenología del espíritu*, y la toma de conciencia de la historia vienen en sus *Lecciones de filosofía de la historia*. "La formulación de esta concepción en Kant es 'el reino de los fines' de las personas que legislan mutua y autónomamente para los demás, esto captura el sentido de que lo que cuenta como racional es lo que es capaz de ser formulado en los principios legislados por dicha comunidad autónoma".<sup>585</sup> Sin embargo estas condiciones para la individualidad no son la individualidad misma. Aunque se requiere de una época y de una sociedad para explicar el desarrollo de un individuo, la única condición y fundamento último de la realidad y del conocimiento se encuentra en la auto-determinación absolutamente libre de la conciencia.

Es el individuo el resultado y el fundamento del sistema. La intención de la filosofía hegeliana es aspirar a esta categoría como la última y más compleja, pues sólo aquí el individuo se comprende como lo que es. El individuo es el auténtico sustrato de todo el pensamiento pues él lo ha realizado y se realiza para él: "Como lo inicial era lo universal, así el resultado es el individuo, lo concreto, el sujeto; lo que

---

<sup>583</sup> PINKARD T., *Hegel's Phenomenology and Logic: an overview*, p. 165-166.

<sup>584</sup> HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, p. 84.

<sup>585</sup> PINKARD T., *Hegel's Phenomenology and Logic: an overview*, p. 168

aquello era en sí, éste lo es ahora igualmente por sí; lo universal está puesto en el sujeto”.<sup>586</sup>

Para Hegel el sujeto es la categoría más compleja de la filosofía. Ella es el contenido y el fin (tanto *telos* como *peras*) de toda la filosofía. En esta breve exposición hemos dado cuenta de al menos seis ámbitos en los que se presenta el sujeto. Mostramos que en el ámbito lógico o epistemológico el sujeto es concepto de sí, que es una actividad intelectual, que funge como sustancia, que lega estas características para ser la materia de lo lingüístico y que esta lingüística persiste inter-generacionalmente generando una comunidad de hablantes. Hemos simplemente esbozado estas características que bien podrían ser tema de un trabajo amplio, pero nuestro objetivo no es el de desarrollar a fondo estos ámbitos de la subjetividad sino mostrar como, a cabalidad, el sujeto es la última categoría del sistema y posee una importancia radical en la filosofía de Hegel. A continuación presentamos una tabla para facilitar la comprensión de estos ámbitos de la subjetividad:

| Ámbito:               | Opera como:                | Concepto histórico:        |
|-----------------------|----------------------------|----------------------------|
| Lógico-Epistemológico | Concepto                   | <i>Grund</i> (fundamento)  |
| Intelectual           | Actividad racional         | <i>Nous</i> (razón)        |
| Metafísico            | Sustancia del conocimiento | <i>Ousia, Substantia</i>   |
| Lingüístico           | Sujeto de la oración       | <i>Subjekt</i> (sujeto)    |
| Histórico             | Intersubjetividad          | <i>Geist</i> (espíritu)    |
| Moral                 | Libertad                   | <i>Freiheit</i> (libertad) |

Aún nos queda, la libertad, el último ámbito por tratar que hemos querido dejar intencionalmente para el final. El sujeto hegeliano, además de todas sus características lógicas, epistemológicas y metafísicas es también un sujeto moral y por tanto un sujeto libre. Esta característica en últimas justifica a todas las anteriores. Idea que no es novedosa pues el propio Kant había presentado que el ámbito práctico de la razón justifica el ámbito de la razón pura. Para Hegel, el concepto constituye el ámbito de la libertad en la medida en que ambos se comportan de la misma manera al auto-determinarse y en el fondo constituyen lo mismo. (*Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das Freie, weil die an und für sich seiende Identität, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht,*

<sup>586</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 736; *Wissenschaft der Logik* II, s. 566.

*zugleich als aufgehoben oder als Gesetzsein ist und dies Gesetzsein, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist.)* “En el concepto se ha abierto el reino de la libertad. El concepto es lo libre, porque la identidad existente en sí y por sí, que constituye la necesidad de la sustancia, está al mismo tiempo como superada o sea como un ser-puesto, y este ser puesto, al referirse a sí mismo, es precisamente aquella identidad”.<sup>587</sup>

Sin embargo, antes de tratar la característica de la libertad, creemos que ya se tienen todos los elementos necesarios para introducir las consideraciones de Kierkegaard al respecto. Una vez que se ha comprendido la importancia vital de la subjetividad en Hegel, es que es posible abordar este tema en relación, a quien se creía, era uno de sus más acérrimos críticos. Todo lo contrario, la argumentación de Kierkegaard se apoya en la filosofía hegeliana siempre y cuando se muestre esta relación en términos dialécticos que es como el propio danés lo hubiera querido.

#### *5. 4. La polémica de la subjetividad en el Postscriptum de Kierkegaard*

A lo largo de todo el *Postscriptum*, el pseudónimo Iohannes Climacus caracteriza a la filosofía especulativa como un punto de vista objetivo o que concierne a la objetividad. Después de la exposición que hemos mostrado parecería que Kierkegaard no conociera del todo la filosofía hegeliana pues los ámbitos de la objetividad no son lo definitorio en la filosofía de Hegel sino que más bien tiene un carácter intermedio. Por ejemplo en la filosofía del espíritu, el espíritu objetivo es el paso intermedio entre el espíritu subjetivo y el absoluto. Podría resultar entonces que Kierkegaard, como muchos filósofos del siglo veinte, confundieran el ámbito del absoluto con la objetividad o como una suerte de hiper-objetividad. Como nos hemos esforzado en mostrar esto sería del todo una mala interpretación de la filosofía hegeliana y tanto más si, para Hegel, el peso del fundamento del sistema recae en el sujeto con tanto recelo e insistencia. En contraste de lo que Climacus muestra como la objetividad del sistema, su exposición de la filosofía sí es subjetiva, por diversas características que mostraremos en breve. “Al comienzo del *Postscriptum*, el pseudónimo de Kierkegaard hace una distinción que muestra el contenido y la estructura de la obra. Trata del ‘asunto objetivo’ que define como el

---

<sup>587</sup> HEGEL G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol. II, p. 515; *Wissenschaft der Logik II*, s. 251.

asunto ‘acerca de la verdad del cristianismo’ (PNCD, p. 17; SKS , vol. 7, p. 26.) En contraste continua con ‘el asunto subjetivo que trata sobre la relación individual con el cristianismo (PNCD, p. 17; SKS , vol. 7, p. 26.). La obra misma está dividida en dos partes que muestran la distinción. [...] El asunto objetivo concierne el conocimiento que uno puede tener acerca del cristianismo, mientras que el asunto objetivo se refiere a la fe individual. Para Climacus, la filosofía de Hegel claramente pertenece al lado objetivo”.<sup>588</sup>

Será que Climacus se apropia de la ‘verdadera subjetividad’ y que caracteriza a la filosofía hegeliana como una simple estructura conceptual basada en positivismo y objetividades. Esta es quizá la lectura más inmediata que pudiéramos pensar y en la cual han incurrido un buen número de kierkegaardianos. Kierkegaard conocía bien la filosofía hegeliana, y el sistema de la lógica. Él utiliza formulaciones que parecieran sacadas de la filosofía de Hegel, en particular la caracterización del cristianismo aparece en las lecciones de filosofía de la historia y en las lecciones sobre religión: “El cristianismo es espíritu; el espíritu es interioridad; la interioridad es subjetividad”.<sup>589</sup>

Caracterizar a la filosofía hegeliana o al método especulativo como pura objetividad sería un franco error porque, como hemos visto a lo largo de todo nuestro trabajo, la autoconciencia subjetiva es la base misma de todo el idealismo. Decir que el idealismo es objetivo va en contra mismo de su definición y es un total y completo absurdo. Quizá entonces Kierkegaard no se está refiriendo al idealismo con esta caracterización sino a alguien más. Esta es la tesis de Stewart.

La largamente aceptada percepción de que el *Postscriptum* es la gran polémica de Kierkegaard con Hegel es al final del análisis nada más que un mito basado en una comprensión ahistórica del texto. En este caso Thulstrup en un sentido está correcto pero por las razones equivocadas. Es verdad, como él dice, que en este texto Kierkegaard y Hegel tienen poco en común, no porque su pensamiento sea tan disimilar u opuesto sino más bien porque Kierkegaard argumentó contra Hegel sólo en nombre y su polémica era de hecho contra Martensen, Heiberg, Grundtvig y Nielsen. Generaciones de académicos han sido arrojados al camino equivocado al tomar la retórica de Climacus como sería cuando parece que ataca a Hegel.<sup>590</sup>

---

<sup>588</sup> STEWART J., “Kierkegaard and Hegel on Faith and Knowledge” *A Companion to Hegel*, Blackwell Companions to Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 2008, p. 510.

<sup>589</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 24.

<sup>590</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 522.

Como hemos visto, Stewart argumenta que los destinatarios de la obra y que los destinatarios de vocablos como 'sistema' o 'pensador especulativo' son más bien los teólogos daneses contemporáneos como Martensen, Adler o Heiberg. Si seguimos a Stewart estos serían los personajes que fueron tildados de objetivistas y no así Hegel o el idealismo.

Esto salvaría a Kierkegaard de cometer una incorrección filosófica al tildar incorrectamente al idealismo de objetivismo, pero trae la consecuencia de que separa su pensamiento de la tradición filosófica para centrar su discurso en una riña local entre teólogos. Stewart defendería la posición de que la relación entre Kierkegaard, Hegel y buena parte de la filosofía no es sino incidental y que sus preocupaciones giraban en torno al modo de vivir el cristianismo en su época.

Stewart no se equivoca en su caracterización de las preocupaciones de Kierkegaard ya que él mismo se personifica como un escritor edificante. Debemos reconocer también que Stewart acierta en mostrar el verdadero blanco de ataque de los textos de Climacus. Pero, una vez concediendo esto: ¿qué pasa con la relación entre Kierkegaard y el pensamiento especulativo en general? No el pensamiento especulativo de Martensen o Adler que busca incorporar el cristianismo dentro de su esfera sino ¿Qué pasa con el pensamiento especulativo de Hegel que nunca buscó incorporar la vida del cristiano en la especulación? "Como Climacus, Hegel reconoce que la fe se ubica en la interioridad del individuo «esta conciencia es la base para la auto-mediación de su conocimiento; es espíritu en sí mismo que es testigo de sí, tanto como interioridad de la conciencia individual a través de la presencia universal de la fe de todos en ella. (PhS, Hegel, p. 338.)» En *la Filosofía del derecho* en el contexto de la discusión de la inalienabilidad de la fe religiosa se puede leer que «el ser humano debe decidir dichos asuntos internos completamente por sí mismo (PR §66).»<sup>591</sup>

La labor por reexaminar la relación entre Hegel y Kierkegaard una vez que han salido del paso los mitos de ambos autores y los verdaderos blancos de ataque de Climacus queda todavía pendiente. ¿Es posible que esta relación exista en lo absoluto o que de verdad es poco o nada lo que podemos decir al respecto como opina Stewart? Si no podemos establecer un nexo entre Kierkegaard y la tradición filosófica más importante de su tiempo, Kierkegaard queda prácticamente aislado

---

<sup>591</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 482.

de la discusión filosófica y su obra sería la competencia de algunos cuantos historiadores y teólogos.

Somos de la opinión de que existe una profunda relación entre la filosofía de Hegel y Kierkegaard y que, a través de ella, sería posible restablecer un puente entre el pensador danés y la especulación filosófica. Esta relación ha quedado oculta por los prejuicios y malas interpretaciones que rodearon a ambos pensadores durante más de un siglo pero que una vez que se ha limpiado el terreno es posible comprenderla. Como mencionamos al final del capítulo anterior, el propio Kierkegaard nos da la clave de cómo leer su obra, nos dice: “que nadie sin experiencia dialéctica meta mano en este trabajo, sino que lo deje tal como está”.<sup>592</sup> Señalábamos también la importancia que tiene la dialéctica a lo largo de toda su obra y en particular en el *Postscriptum*. Si existe alguna relación entre Hegel y Kierkegaard tendría que recaer en lo dialéctico.

Como ya exploramos anteriormente, en el método dialéctico cada determinación es objeto a partir del cual se desarrolla una nueva determinación. Al comienzo de la *Ciencia de la lógica*: la categoría de ‘ser’ se convierte en el objeto a partir del cual se desarrolla la nueva categoría: ‘la nada’. La categoría inicial está dada, es un mero objeto de conocimiento a partir del cual arranca el pensamiento. De ahí que Kierkegaard categorizara este mero comienzo como el comienzo objetivo. La última categoría es la categoría más concreta y rica en contenido pues es el desarrollo explícito de todas las categorías. Esta última categoría es el sujeto. La dialéctica pone primero al objeto y a partir de él se da el desarrollo inmanente de subsecuentes categorías: el sujeto realiza este proceso y esto se revela hasta el final. Sin embargo toda determinación esta sujeta a ser considerada un nuevo comienzo a partir del cual se desarrolle un nuevo momento. Hegel no llega a un desarrollo más allá del sujeto de conocimiento pues para sus propósitos es suficiente. Sin embargo ¿qué pasaría si pretendiéramos hacer *Aufhebung* de la última categoría de su sistema?

Consideremos todo el sistema especulativo hegeliano: de principio a fin como un solo momento dialéctico. Tomada en ese sentido la filosofía de Hegel bien podría convertirse en objeto de una nueva determinación a surgir. Si bien es cierto que la filosofía hegeliana termina con el sujeto, su sujeto es un sujeto filosófico. Este sujeto filosófico es simplemente una comprensión abstracta de lo que implica ser sujeto.

---

<sup>592</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 549.

Esta comprensión abstracta es suficiente para los propósitos del sistema, no hace falta caracterizar al sujeto de otra forma pues lo único que se requiere es mostrarlo como sustrato de conocimiento.

Sin embargo este sujeto abstracto, puesto como objeto de determinación, pueda dar pie a una nueva determinación: la consideración del sujeto que se comprende en su propia situación temporal, es decir deviene en sujeto existencial.

Climacus es consciente del aspecto subjetivo del sistema hegeliano, y de manera explícita refiere que su propia metodología no versa sobre este tipo de subjetividad: “La subjetividad real no es la subjetividad cognoscente, en tanto que el conocimiento la sitúa en el plano de la posibilidad, sino que es la subjetividad éticamente existente”.<sup>593</sup>

Lo que Climacus considera subjetividad real es la subjetividad del sujeto existencial, no la subjetividad del sujeto cognoscente de Hegel. Este sujeto no se las tiene que ver con conceptos generales sino con el problema de concebirse a sí mismo. Son estos enfoques diferentes los que distinguen a Kierkegaard de Hegel como bien indica Stewart: “la opinión de Hegel acerca del objetivo de la filosofía consiste en proporcionar análisis conceptuales, mientras que para Climacus la filosofía debería aportar una reflexión sobre la propia existencia ética personal”.<sup>594</sup> Pero es justo la diferencia de enfoques en cada una de las determinación lo que muestra si hay continuidad dialéctica. Para que podamos decir que un momento dialéctico se sigue de otro hace falta primero que se esté empleando una misma metodología dialéctica (caso confeso de Hegel y Kierkegaard) y segundo si es posible determinar una categoría a partir de otra (asunto que veremos a continuación con el caso de la doble reflexión). Climacus confirma la hipótesis de Stewart: “En cierto sentido, el pensador subjetivo habla tan abstractamente como el pensador abstracto, pues este último habla sobre la humanidad en general, y el primero sobre un solo ser humano (*unum noris, omnes* —si conoces uno, los conoces todos—). Pero este único ser humano es un ser humano existente, y la dificultad no se omite”.<sup>595</sup>

La metodología es la misma: el pensador subjetivo habla de forma tan abstracta como lo hace el pensador especulativo, sin embargo la diferencia radica en

---

<sup>593</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 272, Cfr. también KIERKERGAARD S., *De los papeles de alguien que todavía vive*, SKS, VII, 20.

<sup>594</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 376.

<sup>595</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 306.

el enfoque. Mientras que en los conceptos de Hegel, el sujeto es el sujeto de conocimiento, cualquier sujeto que conozca, para Climacus el sujeto es el sujeto de la existencia que no está pensando sobre el 'ser humano' sino sobre sí. El poder pensar sobre lo que le acontece a un ser humano en su vivir cotidiano debe a su vez considerarse abstractamente y es por eso que en Kierkegaard no vemos tratados 'acerca de Sören' sino acerca de situaciones existenciales que pueden ocurrirle a cualquiera. La comprensión de uno, es la comprensión de todos: *unum noris, omnes*. Comprender la desesperación o la angustia en mí es comprenderla en todo el género. Sin embargo esta comprensión implica un nuevo punto de vista dialéctico inusitado y del todo carente en Hegel; no por negligencia o ignorancia sino porque escapaba de su ámbito de interés. Esta comprensión implica comprender al sujeto en tanto sujeto: la existencia personal, no la existencia filosófica.

La comprensión del sujeto en tanto sujeto es justamente la caracterización que realiza Climacus con su concepto de la doble reflexión que el concepto absolutamente clave de toda la filosofía kierkegaardiana pues es la categoría a partir del cuál se desarrolla su nueva metodología.

### 5. 5. Reflexión versus especulación

*De Omnibus Dubitandum Est* por ejemplo es una obra destinada a contra-argumentar la filosofía de corte hegeliano y neo-cartesiano de Martensen que buscaba unir a la especulación con el cristianismo. En esta obra se muestra de forma analítica la deducción de la reduplicación. Esta doble reflexión consiste en la reflexión es el pensamiento que se vuelca sobre la vida personal. Su característica es ser doble y no triple, relaciona lo temporal con lo eterno. Es el espíritu que se proyecta en el mundo individual. Esta reflexión es necesaria para la filosofía, pero sobre todo para la felicidad del individuo Esta preocupación por la felicidad renueva el interés clásico por el tema, una vez que Kierkegaard asume las preocupaciones de la filosofía moderna.

Antes de la duda especulativa, está la subjetividad nos dice Climacus, pero esta subjetividad tiene un comienzo personal, tan personal como lo fueron las ponderaciones de los antiguos a cerca de la *physis* y el *arxé*. Antes del comienzo cartesiano y moderno, estuvo el comienzo de los antiguos.

La exploración de la subjetividad como comienzo de la filosofía no es algo nuevo, como ya tratamos el sistema filosófico de Hegel tiene en ella su comienzo y su meta. Toda su obrar apunta a ella, y al final del camino, Hegel muestra lo que significa la subjetividad en términos conceptuales. Iohannes Climacus, explora el mismo tema pero de una manera diferente. No se trata de una exploración conceptual de la subjetividad, sino que se trata de una exploración subjetiva de la subjetividad. Climacus es un personaje literario que se plantea el significado de pensar filosóficamente. Esto supone un punto de vista radicalmente innovador y original y que no debe desestimarse.

No hay nada nuevo en decir que la filosofía idealista tiene su comienzo en lo subjetivo. Incluso autores críticos hacia el idealismo estarían dispuestos a reconocer: “el análisis de Kierkegaard reafirma la egología del idealismo. Pero con una diferencia decisiva: al reconstituir la realidad en sí misma, que significa constituir su propio momento originario, la conciencia no solamente produce una realidad transparente sino además que produce otra cosa”.<sup>596</sup> ¿Qué es esta nueva cosa que produce la conciencia? El ámbito del individuo singular. La novedad de Kierkegaard radica en mostrar el comienzo subjetivo a partir del sujeto. Si el lector nota en este punto que se da una reduplicación de términos (lo subjetivo sobre lo subjetivo) esto no es casual. Climacus se percata que el ámbito de la conciencia subjetiva no solamente puede reflexionar sobre conceptos, sino también sobre sí misma.<sup>597</sup>

Quizá la argumentación más analítica del tema de la doble reflexión en la obra de Kierkegaard se encuentra al final de *DODE*: segunda parte, primer capítulo de titulado: ¿qué es dudar? Y que sólo contiene un subapartado: ¿cómo debe estar constituida la existencia para que sea posible dudar? Además de este pasaje, el tema de la doble reflexión aparece en varias obras de Kierkegaard como en la *Repetición* o *Etapas en el camino de la vida*. Por razones metodológicas queremos centrarnos en Climacus y por ello es menester enfocarnos en sus obras: el pasaje señalado de *DODE* y completaremos la argumentación con citas del *PNCD* donde también abunda en el tema.

La inquietud presentada es mostrar qué hace posible el pensamiento filosófico. Su disputa, insistimos, es con Martensen quien defiende un modo de

---

<sup>596</sup> KANGAS D. J., *Kierkegaard's Instant*, Beginnings Studies in Continental Thought, Indianapolis: Indiana University Press, 2007, p. 84.

<sup>597</sup> Hegel ya prefiguraba esta potencia de la conciencia, por ello identificaba al infinito con ella.

pensamiento deductivo cartesiano. Sin embargo los señalamientos de Climacus no sólo incumben a Martensen o al cartesianismo sino a todo intento por filosofar. Todas las candidaturas a comienzo del sistema presuponen ya un individuo que pretenda filosofar. Esto es porque los sistemas filosóficos modernos buscan un comienzo formal. Climacus nos dice que no se ha hecho explícito el presupuesto de un comienzo personal. Climacus busca comprender ¿cómo es posible el comenzar a filosofar? O si se prefiere ¿cómo se llega a ser filósofo? Se trata de una duda acerca de una decisión personal, duda que no concierne a Hegel y que, acaso, no había concernido a los filósofos desde los llamados a la reflexión de Marco Aurelio o Cicerón.

Que para comenzar a filosofar hay que primero querer ser filósofo es algo evidente, casi una aseveración ingenua e inocua y que podría no tener relevancia. Sale por completo del ámbito de competencia de Hegel y de la modernidad. Sin embargo en el ejercicio imaginativo que presenta Kierkegaard con Iohannes Climacus resulta importante si lo que se busca es que la filosofía no tenga ningún presupuesto en lo absoluto.

Si nadie quisiera ser filósofo sería claro que no habría filosofía. La duda cartesiana comienza por una metodología puramente especulativa; éste o cualquier inicio para la filosofía sería a lo mucho un interés formal. ¿No estaría antes el interés personal por saber? Lo que busca Climacus es “hallar la posibilidad ideal de la duda en la conciencia”.<sup>598</sup> Reflexionando al respecto Climacus muestra primero una tesis idealista básica: “Si la conciencia puede permanecer en la inmediatez, entonces la pregunta sobre la verdad resulta abolida”.<sup>599</sup> Climacus caracteriza el aspecto propio de la conciencia hegeliana: el pensamiento es mediación. Solamente existe la verdad en la medida en que la idealidad se opone a la realidad y se reúnen en la conciencia: “¿Puede entonces permanecer la conciencia en la inmediatez? Era ésta una pregunta insensata, porque si pudiera permanecer no existiría ninguna conciencia. Ahora bien, ¿cómo es abolida entonces la inmediatez? Por medio de la mediatez, que abole la inmediatez *pre-suponiéndola*”.<sup>600</sup> Para combatir la filosofía neo-cartesiana de Martensen, Climacus acude a una breve exposición del método dialéctico hegeliano: “la inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la

---

<sup>598</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, p. 98.

<sup>599</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, p. 99.

<sup>600</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, p. 99.

contradicción. En el instante en que yo expreso la realidad se da la contradicción, porque lo que yo digo es idealidad”.<sup>601</sup>

Desde el punto de vista epistémico Climacus sigue a Hegel mas este punto de vista no debe extrapolarse a lo existencial sino permanecer en el aspecto puramente especulativo: “en la idealidad, completamente igual que en la realidad, todo es verdad”<sup>602</sup> y explica que la verdad no puede darse en la inmediatez de una duda metódica o en una inmediatez intelectual como la que pretendían Fichte o Schelling: “En la inmediatez, lo más falso y lo más verdadero son igualmente verdad; en la inmediatez, lo más posible y lo más imposible son igualmente reales. Mientras este intercambio se produce sin colisión no existe propiamente la conciencia, y esta enorme falsedad no ocasiona ninguna abolición”.<sup>603</sup> Sino que, para que haya verdad, hace falta la contradicción de la conciencia que es la innovación propia del método hegeliano: “la realidad no es la conciencia, la idealidad tampoco, y sin embargo la conciencia no existe sin ambas; esta contradicción es el origen de la conciencia y de su naturaleza”.<sup>604</sup> La argumentación de Hegel sirve de base para la deducción de un nuevo concepto filosófico en Climacus que no desecha la base epistemológica sino que la asume como cimentación de un nuevo momento dialéctico. “El pensamiento es el modo en que ejerce el absoluto *qua* yo; y así el movimiento de un lado de la sustancia al otro debe ser visto «que la sustancia se da a sí misma su propia autoconciencia conlleva su propio proceso y su propia reflexión hacia sí»”.<sup>605</sup>

De esta manera Climacus distingue la especulación de la reflexión: la especulación es propia del método dialéctico, la reflexión es propia de la existencia. En la especulación las contradicciones son mediadas, en la existencia la contradicción se mantiene. En la especulación es el concepto que reúne ambos opuestos sin suprimirlos: la contradicción se mantiene. (Conciencia = realidad+idealidad), en la reflexión no hay síntesis sino apertura. Climacus nos dice que “la conciencia es la relación, cuya primera forma es la contradicción”.<sup>606</sup> Se advierte aquí que las determinaciones de la conciencia son tricotómicas pues implican tres categorías, “según demuestra también el lenguaje, pues cuando digo «Yo *me* hago consciente de esta *impresión sensible*» menciono una tríada. La

---

<sup>601</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, p. 100.

<sup>602</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, p. 100.

<sup>603</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, pp. 100-101.

<sup>604</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, p. 101.

<sup>605</sup> MARX W., *Hegel's Phenomenology of Spirit...* p. 45

<sup>606</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, p. 101.

conciencia es espíritu y esto es lo curioso, que si se divide uno en el mundo del espíritu da como resultado tres, nunca dos”.<sup>607</sup>

La reflexión es el pensamiento de la conciencia sobre la conciencia o del espíritu sobre el espíritu. No sobre una parte de la conciencia, sino sobre la totalidad de ella. Es decir el todo contradictorio de la conciencia queda implícito. Si quisiéramos expresarlo con una metáfora matemática es como si eleváramos la conciencia a su propia potencia: (Conciencia<sup>Conciencia</sup>). Climacus nos dice que “en calidad de espíritu, llego a ser dos”<sup>608</sup>, es decir cuando el espíritu reflexiona sobre sí mismo hay dos ámbitos la conciencia como actividad de la reflexión y como objeto de la reflexión. Sin embargo, a la vez “soy *eo ipso* tres”<sup>609</sup> porque en la conciencia ya está implicada la tríada (Conciencia = realidad+idealidad <sup>Conciencia</sup>).

Esquema de Hegel:

|                          |           |
|--------------------------|-----------|
| Realidad                 | Idealidad |
| Conciencia o Espíritu    |           |
| Mediación (especulación) |           |

Esquema de Climacus:

|                             |                       |
|-----------------------------|-----------------------|
| Conciencia o Espíritu       | Conciencia o Espíritu |
| Doble reflexión (reflexión) |                       |

Climacus nos dice que “la reflexión es la posibilidad de la relación”<sup>610</sup> porque solamente la preocupación de un individuo por su propio pensamiento es la forma en que alguien puede, personalmente no formalmente, comenzar a filosofar. Esto implica una duda, pero no una duda metódica al modo de Descartes sino una duda reflexiva, una duda personal sobre mi propia conciencia. Esta duda reflexiva se da en este ámbito de la reflexión (la conciencia reflexionando sobre la conciencia) no en el ámbito de la conciencia *simpliciter*. Esta duda personal la duda sobre uno

<sup>607</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, pp. 101-102.

<sup>608</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, pp. 102.

<sup>609</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, pp. 102.

<sup>610</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, p. 101.

mismo, no sobre los contenidos de un sistema. “Hay que decir que la duda *pre-*supone la reflexión, pero sin que se trate, sin embargo, de un *prius* temporal. La duda surge porque hay una relación entre dos, pero para que esto pueda suceder los dos deben estar ya cuando la duda, empero, como una más alta expresión, los precede: no se sigue de ellos”.<sup>611</sup>

Kierkegaard identifica así un nuevo presupuesto para el comienzo de la filosofía. Este presupuesto no es un presupuesto formal, es decir no hizo falta hacerlo explícito para que el sistema de Hegel funcionase por ejemplo. Pero es un presupuesto que se encuentra en el corazón del comienzo subjetivo, que identificamos como el más importante de todos. Climacus viene a desarrollar un aspecto implícito del comienzo de la filosofía. En efecto el sustrato último del pensamiento abstracto es un sujeto, pero es menester que este sujeto reflexione de forma personal acerca de su propia actividad de pensar para que tenga el interés de filosofar. En otras palabras: Climacus no descubre un supuesto de la filosofía, descubre un supuesto del filosofar: dejando por entendido que el filosofar (la actividad) es un presupuesto de la filosofía. Es por esto que nos dice que la reflexión es la posibilidad de la relación.

La reflexión de Climacus indaga en el problema del comienzo subjetivo del sistema. Supone un desarrollo más detallado de este tema, pero consideramos que no invalida un comienzo subjetivo como el presentado en Hegel. Climacus explora el comienzo del filosofar, no el comienzo de la filosofía. Si alguien quisiera leer la *Ciencia de la lógica*, tiene en el libro todos los elementos necesarios para hacerlo. Es decir, el comienzo mostrado en Hegel es por sí suficiente para empezar. Climacus no está buscando un comienzo formal, al modo como está detallado en la filosofía idealista, sino que su búsqueda es sobre el comienzo del comienzo: ¿por qué una persona quisiera filosofar o leer la *Ciencia de la lógica* en lo absoluto?, ¿por qué alguien quisiera filosofar? Es, pues, una indagación sobre el comienzo del comienzo.

|          | Comienzo subjetivo    | ¿Cuál es el comienzo subjetivo?  |
|----------|-----------------------|--|
| Hegel    | La conciencia         | La conciencia que reflexiona. Busca responder a la pregunta ¿cómo comienza la filosofía?             |
| Climacus | El individuo singular | El individuo particular que reflexiona. Busca responder a la pregunta ¿cómo se comienza a filosofar? |

<sup>611</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, pp. 102.

En este sentido, consideramos que la aportación de Climacus no es una crítica hacia el comienzo subjetivo del sistema, sino que se pregunta por algo más. Su pregunta es sobre el comienzo del comienzo: no sobre el principio de la filosofía sino el principio del filosofar. Naturalmente la filosofía está supeditada al principio del filosofar (que un individuo quiera filosofar), pero para entender filosofía no hace falta esclarecer el principio del filosofar; este comienzo no es un comienzo para lo abstracto del pensamiento, sino que es un comienzo para la persona que ha de filosofar. Es decir la filosofía hegeliana no echa de menos ni precisa de la argumentación de Climacus. Tampoco Climacus parece criticar a Hegel sino que está buscando las condiciones que llevan a la filosofía. Un supuesto que si bien no se requiere formalmente para ningún sistema filosófico, sí se precisa para que alguna persona en particular quiera filosofar.

La exploración de lo subjetivo desde lo subjetivo no fue interés de Hegel, y para el caso de ningún pensador de la modernidad, “Hegel no se desarrolló artísticamente en la equivocidad de la doble reflexión”.<sup>612</sup> Kierkegaard se da cuenta que el recurso literario de un pseudónimo es necesario para mostrar este aspecto. Después de todo el recurso literario del pseudónimo refleja con precisión el aspecto de la doble reflexión: la conciencia individual reflexionando sobre la conciencia individual. El autor queda efectivamente reduplicado. “La reflexión de la interioridad es la doble reflexión del pensador subjetivo. Al pensar, piensa lo universal, mas, al existir en este pensamiento y al apropiárselo en su interioridad, cada vez queda más aislado subjetivamente. La diferencia entre pensamiento objetivo y subjetivo debe asimismo hacerse manifiesta en la forma de la comunicación. Esto significa que el pensador subjetivo debe inmediatamente hacerse consciente de que la forma de comunicación tiene que poseer artísticamente tanta reflexión como él mismo, que existe en su pensamiento. Artísticamente, nótese bien, ya que el secreto no consiste en la enunciación directa de esta doble reflexión, debido a que tal enunciación representa una contradicción directa”.<sup>613</sup>

Nótese el orden argumentativo de la cita anterior: (1) el pensador subjetivo piensa lo universal y (2) al existir en este pensamiento y apropiárselo queda aislado subjetivamente. En el primer paso se expresa la conciencia subjetiva *in abstracto*,

---

<sup>612</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 54, nota.

<sup>613</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 55.

equiparable como mostró Climacus en *DODE* con la conciencia hegeliana. Pero cuando el sujeto se piensa en su interioridad existe en su pensamiento. Es decir, en este ámbito (2) ya no se está refiriendo al pensamiento filosófico habitual, sino a un pensamiento filosófico que versa sobre el propio sujeto: la reflexión. Finalmente Climacus complementa que el modo de comunicación de este nuevo ámbito del pensamiento debe corresponder con su contenido. La comunicación directa de los tratados filosóficos es insuficiente pues se debe hacer patente la reflexión en una obra. Por tal motivo es menester recurrir a una comunicación personal, dirigida al sujeto particular y donde, a su vez, esté plasmado un sujeto particular. Este tipo de comunicación es la pseudonimia de Kierkegaard.

En el ámbito de la reflexión se da la existencia personal (no confundir con la existencia de la que habla Hegel refiriéndose a la existencia de las cosas). Cuando el sujeto se piensa a sí mismo se piensa *in situ*, en un momento concreto y específico. Este pensamiento *in situ* no puede ser mediado a través de las contradicciones del método sino que se mantiene una perpetua oposición irresoluble entre mi pensar y mi situación. “Parecería correcto afirmar que hay algo que no puede pensarse –a saber, la existencia. Pero aquí resta nuevamente la dificultad de que la existencia reúne ambas cosas de esta manera: el sujeto que está pensando, también está existiendo”.<sup>614</sup> No importa qué tanto intente mediar con mi pensamiento mi situación, la realidad de la existencia humana es que esta continua inexorablemente. La ruptura entre pensamiento y existencia personal es definitiva. En este nuevo ámbito no se puede hacer mediación dialéctica, se debe asumir la escisión entre pensamiento y existencia personal. Ahora, esto no invalida la mediación en sí misma, solamente la invalida si se le pretende usar para propósitos ajenos a su ámbito como hicieron Martensen y los demás. Incluso la especulación puede conducir a la reflexión, “la filosofía lleva directamente al cristianismo [...] porque las introducciones son propias de una doctrina, mas no del volverse cristiano”.<sup>615</sup> pero todo la argumentación del *Postscriptum* puede resumirse así: la especulación no es reflexión. En esto consiste la mofa de Climacus a la mediación. No a su uso en el ámbito filosófico de la especulación, sino en su uso en la reflexión: “la divina e idolatrada mediación que obra y ha obrado milagros, convirtiendo seres humanos en pensamiento especulativo, y embrujando al cristianismo. ¡Rindamos todos los honores a la mediación!”<sup>616</sup>, aunque a continuación añade que esta puede ser útil si

---

<sup>614</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 264.

<sup>615</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 322.

<sup>616</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 86.

queda estrictamente circunscrita a su ámbito de competencia: “sin duda alguna, puede ésta ayudar a un ser humano en otro sentido, en tanto que, muy seguramente, prestó su auxilio al autor de *Temor y Temblor* para que buscarse el salto como una medida desesperada”.<sup>617</sup>

En los sistemas filosóficos de la modernidad el autor queda implícito en la demostración y no hace falta. Lo que concierne es la exposición sistemática de los conceptos. Sin embargo, la argumentación que quiere presentarnos Kierkegaard no responde a esta naturaleza sino que estamos lidiando con conceptos que sólo pueden mostrarse con su autor.

Si bien la subjetividad no es un tema novedoso para la tradición filosófica sí lo será el punto de vista desde el cual arranca Climacus. Mostrar lo subjetivo desde lo subjetivo presenta la ventaja de que pueden presentarse conceptos y desarrollos que de otro modo no serían posibles. Particularmente interesante será su exploración de los términos: ‘reflexión’, ‘repetición’ o doble reflexión’ y su distinción entre ‘duda desinteresada’ e ‘interesada’. En el presente capítulo mostraremos estos desarrollos y como suponen un nuevo punto de vista que completan la filosofía sistemática de Hegel.

## 5. 6. *El comienzo del sistema*

Iohannes Climacus muestra que la objetividad no debe confundirse con la subjetividad. Lo objetivo no parece ser un problema para Climacus sino el hecho de que la subjetividad sea considerada objetivamente. Incluso acepta que en lo formal lo objetivo está correcto: “El sistema comienza con lo inmediato y, por tanto, sin presupuestos, y, en consecuencia, absolutamente; es decir, el comienzo del sistema es el comienzo absoluto. Esto es completamente correcto y, ciertamente, ha sido objeto de una adecuada admiración”.<sup>618</sup>

Sin embargo Climacus introduce una aclaración que vale, no solamente para su crítica al neo-cartesianismo de Martensen, sino para todo el pensamiento especulativo. En tanto filosofía especulativa los sistemas filosóficos, pueden

---

<sup>617</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 86.

<sup>618</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 91.

comenzar con lo inmediato, pero en tanto un filosofar personal esto no se aplica. Climacus insiste que la reflexión personal no comienza con el ser, con el cogito o con la intuición intelectual:

*¿Cómo es que el sistema comienza con lo inmediato?, o mejor dicho, ¿comienza con ello inmediatamente? La respuesta a dicha cuestión debe ser cabalmente un no incondicional. Si suponemos que el sistema es después de la existencia (de lo cual surge una confusión respecto al sistema de la existencia), lo cierto es que el sistema viene posteriormente y, en consecuencia, no comienza inmediatamente con lo inmediato, que es con lo que la existencia comienza, aun cuando en otro sentido la existencia no ha comenzado con ello, porque lo inmediato nunca es, sino que deja de ser cuando es. El comienzo del sistema que comienza con lo inmediato se logra a sí mismo, por consiguiente, a partir de una reflexión.<sup>619</sup>*

Esta reflexión que supone un nuevo comienzo subjetivo de los sistemas es la facultad a la que se refería en *DODE*, la capacidad que tiene la conciencia de pensar sobre sí misma en un momento particular. Antes de que comience la filosofía, debe comenzar el filosofar. “El comienzo puede ocurrir solamente cuando la reflexión se detiene, y la reflexión solamente puede detenerse en virtud de algo más, y este “algo más” es una entidad del todo diferente a lo lógico, pues consiste en una resolución”.<sup>620</sup> En términos abstractos y formales la filosofía comienza efectivamente en lo inmediato, pero en términos personales la filosofía no comienza con el concepto de ser sino cuando un individuo se decide a reflexionar.<sup>621</sup> La idea de Climacus es que si alguien quiere incitar a otra persona a la reflexión filosófica no ha de enseñarle conceptos sino abogar a su interés personal y subjetivo al mejor estilo de la mayéutica socrática. “Reflexionemos en este punto por un momento. Si el individuo no detiene la reflexión, entonces descansará en ella infinitamente, en otras palabras, no habrá resolución. Extraviándose de este modo en la reflexión, el individuo realmente deviene objetivo; se aleja cada vez más de la decisión de la subjetividad y del encuentro consigo mismo. Con todo, se supone que la reflexión puede detenerse por cuenta propia, siendo que ocurre justamente lo contrario; la reflexión no puede ser detenida objetivamente, y cuando se detiene subjetivamente, no será por su propia cuenta, sino en virtud del sujeto”.<sup>622</sup>

---

<sup>619</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 91.

<sup>620</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 92.

<sup>621</sup> En nuestro siguiente capítulo mostraremos cómo Hegel coincide en este parecer con Climacus. La filosofía tiene en su comienzo una *menesterosidad* esto es un interés subjetivo [*Bedürfnis*]. Si bien la filosofía no posee ningún presupuesto en su comienzo se implica la actividad intelectual de un sujeto que, antes que todo, reflexiona sobre sí mismo. Ahí se suscita el comienzo del pensar especulativo.

<sup>622</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 95.

Climacus indica que la interioridad personal no se deduce a partir de la especulación sino que, por el contrario, la especulación surge a partir de la interioridad. No es un ataque a la filosofía sistemática de Hegel sino al afán de los contemporáneos daneses de sistematizar incluso la existencia y la interioridad a través de los sistemas. Climacus menciona que “lo que aquí decimos acerca del comienzo en lo lógico (que esto mismo demuestra que no es posible un sistema de la existencia [...]) es muy llano y simple”.<sup>623</sup> Su posición no consiste en que los sistemas filosóficos estén errados sino simplemente que no puede existir un sistema de la existencia personal. Por ejemplo al referirse específicamente acerca de la filosofía de Hegel, Climacus menciona:

¿Será que en las existencias más perfectas pensamiento y ser son una sola cosa? ¿Así, por ejemplo, con las ideas? Pues bien, Hegel hállese en lo correcto, y sin embargo no hemos avanzado un solo paso. El bien, lo bello y las ideas en sí mismas son algo tan abstracto que resultan indiferentes a la existencia y también indiferentes a cualquier otra cosa que no sea una existencia pensada. El motivo de que en este punto sea correcto afirmar la identidad entre pensamiento y ser, consiste en que al ser no es posible entenderle más que como pensamiento. Pero en tal caso, la respuesta es respuesta a algo sobre lo cual no puede cuestionarse en el reino donde la respuesta pertenece.<sup>624</sup>

Pensamiento y ser son una sola cosa en el concepto. Climacus no tiene el menor problema en admitir esto y, sin embargo ‘no hemos avanzando un solo paso’, pero este avanzar en un solo paso no se refiere al ámbito especulativo del cuál él no tiene nada que decir y en lo que ‘Hegel se hallaba en lo correcto’. Su agenda argumentativa está direccionada al problema de la existencia en donde la unión pensamiento y ser en el concepto ‘resultan indiferentes’. El motivo de por qué sucede esto es justo una razón que suscribe a la perfección la filosofía de Hegel ‘no es posible entender al ser más que como pensamiento’.

Esta sutil distinción aunado al malentendido habitual de que Climacus está criticando a Hegel, ha suscitado las mayores confusiones tanto entre kierkegaardianos como entre hegelianos. Por ejemplo Stephen Houlgate pretende defender a Hegel de este supuesto ataque. “La actividad infinita de la reflexión puede ser interrumpida por una ‘resolución’ arbitraria o por una ‘resolución de la voluntad’ a través de la cual el filósofo simplemente decide lo que es inmediato”.<sup>625</sup>

---

<sup>623</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 95.

<sup>624</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 284.

<sup>625</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette: Purdue University Press 2006, p. 89.

La lectura de Houlgate plantea que Kierkegaard está criticando todo posible comienzo del sistema debido a que Hegel no da cuenta de una decisión personal. En ese sentido Houlgate incluso le da crédito: “La interpretación que tiene Kierkegaard de Hegel da justo en el blanco. Más aún, como Kierkegaard señala, esto impide que el comienzo de la *Lógica* de Hegel no tenga presuposiciones y sea ‘absoluto’ en un sentido, porque significa que el comienzo presupone y está condicionada a una decisión subjetiva”.<sup>626</sup>

Es decir, Houlgate admite que la subjetividad debe estar incluida en el comienzo del sistema. El sistema hegeliano admite la consideración de los tres comienzos (subjetivo, objetivo y absoluto) y la aportación de Climacus subraya el carácter subjetivo del comienzo de la lógica. En contraparte, Houlgate considera que “lo que Kierkegaard no reconoce, es que mostrar este hecho no constituye una crítica a Hegel pues Hegel nunca niega que la lógica está condicionada en este sentido. Él sabe muy bien que la *Lógica* presupone ciertas condiciones históricas y ciertas habilidades hermenéuticas por parte del filósofo, y la decisión de pensar en el ser puro no es más que una condición previa adicional, indispensable para hacer filosofía como Hegel la entiende”.<sup>627</sup>

De hecho, Kierkegaard sí reconoce que mostrar este hecho no constituye una crítica a Hegel pues, como ya hemos mostrado, Climacus no tiene nunca esta pretensión en el *Postscriptum*. Como tantos otros especialistas hegelianos o kierkegaardianos, Houlgate cayó en la trampa histórica del mito de Kierkegaard como anti-hegeliano. No está dentro de los intereses de Climacus criticar el comienzo de la *Lógica* sino hacer esta salvedad: “Si, con todo, ha de construirse un sistema lógico, especial cuidado debe tenerse a fin de no incorporar nada que sea materia de la dialéctica de la existencia”.<sup>628</sup> La línea de argumentación de Houlgate va de la mano con lo que propone Stewart, con la única particularidad de que Houlgate cree que Climacus está criticando a Hegel. Stewart explica: “Climacus afirma que la reflexión es infinita y por tanto imposible de detenerse. Por tanto, algo más debe interceder desde afuera para detenerla. Hegel también piensa que un tipo de reflexión que puede ser caracterizada por el infinito malo puede continuar de manera indefinida; sin embargo, la verdadera especulación se detiene a sí misma cuando alcanza un nivel de abstracción en el ser puro. Este es el límite natural de la

---

<sup>626</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's Logic*, p. 89.

<sup>627</sup> HOULGATE S., *The Opening of Hegel's Logic*, p. 89.

<sup>628</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 88.

abstracción después de la cuál no es posible ir más lejos. La mente humana no puede concebir más que la abstracción del ser puro”.<sup>629</sup>

Ni para Stewart, ni para Houlgate, ni para ningún hegeliano entendido lo expuesto por Climacus es un problema ni supone ningún escándalo, sino que incluso desde su punto de vista es casi una perogrullada como el propio Climacus acepta pues “lo que aquí decimos acerca del comienzo en lo lógico [...] es muy llano y simple”.<sup>630</sup> Que el sistema de la ciencia supone un comienzo subjetivo se encuentra en la propia filosofía de Hegel. Stewart afirma que Climacus y Hegel se encuentran en sintonía en este respecto: “Dado que la resolución se requiere para detener la reflexión y para comenzar el sistema el principio en última instancia descansa en la subjetividad”.<sup>631</sup>

### 5. 7. *La decisión libre como comienzo del sistema en Hegel*

Podría ser sorprendente para algunos que la exigencia de un acto libre de la voluntad como anterior al sistema, tal como Climacus lo propuso, se encuentra de forma explícita al comienzo de la *Enciclopedia*. De igual manera Hegel supone que, si bien la filosofía: “carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder suponer sus objetos como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya aceptado el método de conocimiento”<sup>632</sup> también es cierto que tiene su objeto de estudio en común con la religión pues: “ambas tienen la verdad por objeto y precisamente en el sentido más elevado [de esta palabra], a saber, en el sentido de que Dios es la verdad y él solo lo es”.<sup>633</sup>

De tal suerte que si bien no hace falta ningún elemento formal para que comience el sistema, la filosofía debe “suponer desde luego una cierta familiaridad con sus objetos”.<sup>634</sup> Es decir, formalmente la filosofía puede comenzar pues su hilación argumentativa es estrictamente conceptual y los objetos de la religión son representaciones “por la simple razón de que la conciencia se hace representaciones

---

<sup>629</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 495.

<sup>630</sup> KIERKERGAARD S., PNCD, SKS, VII, 95.

<sup>631</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 495.

<sup>632</sup> HEGEL G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext: §1.* (En adelante: ECF; EPW)

<sup>633</sup> HEGEL G.W.F., ECF; EPW: §1.

<sup>634</sup> HEGEL G.W.F., ECF; EPW: §1.

de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse conceptos de ellos, hasta el punto de que el espíritu que piensa solamente pasando por el representar y aplicándose sobre él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir”.<sup>635</sup> En este sentido las representaciones y lo religioso antecede a lo conceptual; “sentimiento, intuición, imagen, etc., son, por tanto, las formas de aquel contenido que permanece uno y el mismo al ser sentido, intuido, representado, querido, tanto si es meramente sentido, como si es sentido, intuido, etc., con mezcla de pensamiento o también si es pensado sin mezcla alguna”.<sup>636</sup>

Es por esta razón que antes de cualquier comienzo filosófico: “la filosofía tendría que hacer evidente primeramente, o mejor, tendría que despertar la necesidad [subjetiva] —Bedürfnis, necesidad subjetiva o menesterosidad— de su modo propio de conocer”.<sup>637</sup>

Antes del pensamiento, está la reflexión<sup>638</sup> nos dice Hegel, tal y como Climacus mostró a lo largo del *Postscriptum*. Esta anterioridad no es necesaria para el sistema de los conceptos pero sí “para ayudar a una comprensión preliminar [...] (respecto a) que el verdadero contenido de nuestra conciencia se conserva al traducirlo a la forma del pensamiento y del concepto, es más, se coloca bajo su luz propia”.<sup>639</sup>

En este punto es importante mostrar la distinción entre la reflexión y el pensamiento filosófico, donde “el reflexionar sirve en cualquier caso, por lo menos, para transformar en pensamientos los sentimientos, representaciones, etc”.<sup>640</sup> Por otro lado la filosofía no transforma las representaciones en pensamientos sino que solamente trata con lo conceptual: “Ha venido a darse el nombre de filosofía a todos los saberes que se ocupan del conocimiento de la medida estable y universal dentro del océano de las singularidades empíricas, y [que se ocupan también] de lo necesario de las leyes dentro del aparente desorden de la multitud infinita de lo contingente”<sup>641</sup>

La especulación filosófica tiene dos fuentes para obtener su contenido, (1) por medio de la *Lógica* donde se realizan deducciones puramente conceptuales,

---

<sup>635</sup> HEGEL G.W.F., *ECF*; *EPW*: §1.

<sup>636</sup> HEGEL G.W.F., *ECF*; *EPW*: §3.

<sup>637</sup> HEGEL G.W.F., *ECF*; *EPW*: §4.

<sup>638</sup> HEGEL G.W.F., Cfr. *ECF*; *EPW*: §5.

<sup>639</sup> HEGEL G.W.F., *ECF*; *EPW*: §5.

<sup>640</sup> HEGEL G.W.F., *ECF*; *EPW*: §5.

<sup>641</sup> HEGEL G.W.F., *ECF*; *EPW*: §7.

pero también (2) las ciencias filosóficas: naturaleza y espíritu (la *Realphilosophie*) obtiene su contenido de intuiciones y percepciones de lo externo: “[la filosofía] ha tomado al mismo tiempo su contenido de su propia intuición y percepción de lo externo e interno, de la naturaleza presente, e igualmente del espíritu presente y del pecho de los seres humanos”.<sup>642</sup>

La filosofía muestra la capacidad de conocer estos objetos otorgados por la representación y justifica las determinaciones que sean discrepantes.<sup>643</sup> Es importante decir que el contenido de las representaciones es el mismo contenido de la filosofía pero bajo la forma de lo conceptual. La experiencia surge de contenido representacional a la filosofía, y en ese sentido, tal como sucede en Kant, es anterior a lo filosófico sin que ponga en predicamento el inicio del sistema pues lo filosófico solamente lidia con lo conceptual. La consonancia con Climacus es notoria cuando Hegel nos dice que “para experimentar lo verdadero de los datos y de los objetos, de los sentimientos, intuiciones, opiniones, representaciones, etc., es preciso reflexionar”.<sup>644</sup>

Como dijimos la reflexión transforma las representaciones en pensamientos y por ello es un paso indispensable y anterior para lo filosófico:

El *reflexionar* en general contiene en primer lugar el principio de la filosofía (también en el sentido de comienzo) y después de que este principio haya florecido de nuevo en los tiempos modernos con su [propia] *autosuficiencia* (después de la reforma luterana), en tanto desde su comienzo mismo no ha sido sostenido de manera meramente abstracta como [había ocurrido] en los comienzos filosóficos de los griegos, sino que en seguida se ha arrojado sobre la materia aparentemente desmedida del mundo fenoménico.<sup>645</sup>

El reflexionar contiene el principio de la filosofía porque es la facultad capacitada para llevar las representaciones a lo conceptual. Hegel incluso menciona la reforma luterana porque bajo esta forma de lo religioso el individuo está obligado a pensar por él mismo acerca de los contenidos de la religión. El reflexionar, por tanto, orienta al individuo hacia las representaciones dentro de sí y esta preocupación es una necesidad subjetiva (*Bedürfnis*) o menesterosidad, en la medida de que la máxima preocupación se ubica en el individuo y no en los conceptos. Esta capacidad de preocuparse por uno mismo es la misma característica señalada por Climacus,

---

<sup>642</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW: §7.*

<sup>643</sup> HEGEL G.W.F., Cfr. *ENC; EPW: §4.*

<sup>644</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW: §5.*

<sup>645</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW: §7.*

que no solamente consiste en esta atención sobre la propia felicidad sino que también tiene un aspecto dialéctico (sin llegar a ser la dialéctica de los conceptos): “en general, la reflexión infinita por cuya virtud el individuo subjetivo adquiere la capacidad para preocuparse por su felicidad eterna, es inmediatamente reconocible por una señal: siempre se hace acompañar por lo dialéctico [...] vuélvese dialéctico en cuanto yo me lo apropio; incluso lo más seguro de todo, una infinita resolución negativa, la cual es la forma infinita del ser de Dios presente en la individualidad, al punto se vuelve dialéctico. Tan pronto como aparto lo dialéctico, me hago supersticioso y engaño a Dios no reconociendo la penosa adquisición en el instante en que algo fue adquirido”.<sup>646</sup>

En la reflexión, el individuo tiene como objeto sus propias representaciones, aún no está presente la dialéctica de los conceptos sino una franca oposición donde él está opuesto a sí mismo; Climacus nos indica: “el pensador subjetivo existente siempre posee lo infinito en su alma, y, por tanto, su forma es continuamente negativa. Cuando éste es el caso [...] existencialmente es siempre tanto lo positivo como lo negativo, porque su positividad consiste en la continua interiorización en la que se hace conciente de lo negativo”.<sup>647</sup> Hegel muestra lo mismo en la menesterosidad de la reflexión donde el interés no está en el conocimiento sino en el individuo: “haber menester de filosofía se puede caracterizar así: Como sea que el espíritu, en cuanto siente e intuye, tiene a lo sensible por objeto, en cuanto es fantasía tiene imágenes, en cuanto voluntad fines, etc., también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al pensamiento, oponiéndolo a esas formas de su existencia o simplemente distinguiéndolo de ellas, y gana al pensar como objeto suyo. De este modo se encuentra a sí mismo en el sentido más profundo de la expresión puesto que su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar”.<sup>648</sup>

De tal suerte la reflexión transforma las representaciones en conceptos y los pone a la disposición de la filosofía: “El nacimiento de la filosofía, surgido de la mencionada menesterosidad, tiene como punto de partida a la experiencia, o sea, a la conciencia inmediata y razonadora”.<sup>649</sup> Aquí se encuentra el comienzo del pensamiento en la medida que, en la contraposición del individuo consigo mismo, “se eleva sobre la conciencia natural, sensible y racionante, se sumerge en el elemento sin mezcla de sí mismo y se coloca así por de pronto en relación negativa

---

<sup>646</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 88, nota.

<sup>647</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 65.

<sup>648</sup> HEGEL G.W.F., *ENC*; *EPW*: §11.

<sup>649</sup> HEGEL G.W.F., *ENC*; *EPW*: §12.

con aquel comienzo. De este modo encuentra en primer lugar su satisfacción dentro de sí en la idea de la esencia universal de los fenómenos, pudiendo ser esta idea (lo absoluto, Dios) más o menos abstracta”.<sup>650</sup>

Debe notarse como Hegel está indicando como el individuo encuentra su propia satisfacción en este elemento, dentro de sí, estando aquí ya presente la idea de Dios aunque de una forma abstracta. Si alguien quisiese conocer la idea de Dios de forma concreta tendría que emprender el camino de la ciencia filosófica, pero si alguien no tuviera esta disposición podría encontrar a Dios aquí de forma abstracta. Es importante señalar que, tanto para el filósofo como para el no-filósofo, la ‘satisfacción de sí’ se encuentra en este plano, en el ámbito de su propia interioridad. De tal suerte que el pensamiento especulativo está apoyado sobre la reflexión: “por lo que se refiere al comienzo que la filosofía tiene que adoptar, parece que ella comienza con una suposición subjetiva”.<sup>651</sup> El objeto de la ciencia filosófica es el propio pensar del individuo, y su contenido tendría que ser “el acto libre del pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y, por tanto, él mismo se engendra y da su objeto”.<sup>652</sup>

Cuando el individuo se piensa a sí mismo encontramos una oposición irresoluble, cuando se piensa en términos dialécticos hay una mediación que resulta en un concepto. En este sentido la reflexión en la existencia y el pensamiento en el sistema son dos momentos dialécticos distintos y opuestos: “desde un punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden ser pensados conjuntamente, ya que a fin de pensar la existencia, el pensamiento sistemático debe pensarla como anulada y, por tanto, como no existente. La existencia es el intervalo que separa; lo sistemático es el carácter conclusivo que combina”.<sup>653</sup>

La reflexión de Hegel ¿no es acaso similar a la idea de la reduplicación en Kierkegaard? Como se ha visto Hegel muestra que esta reflexión del individuo sobre sí es anterior al sistema, Climacus nos dice que “el salto, en tanto que la decisión κατ’ ἐξοχήν [por excelencia], se vuelve específicamente decisivo para lo cristiano y para toda categoría dogmática. (Cfr., *Temor y Temblor*, SV III 93) Esto no puede ser logrado ni por la intuición intelectual de Schelling, (*Sistema del Idealismo Trascendental*) ni por aquello que Hegel, mofándose de la idea de Schelling, quiso

---

<sup>650</sup> HEGEL G.W.F., *ENC*; *EPW*: §12.

<sup>651</sup> HEGEL G.W.F., *ENC*; *EPW*: §17.

<sup>652</sup> HEGEL G.W.F., *ENC*; *EPW*: §17.

<sup>653</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 97.

poner en su lugar, el método, porque el salto es la más decisiva protesta en contra de la operación inversa del método”.<sup>654</sup> En este pasaje, Climacus no está condenando al método hegeliano sino que está mostrando que es insuficiente para la satisfacción del individuo y su relación consigo mismo. Justamente lo mismo que está diciendo Hegel acerca de la reflexión en su introducción de la *Enciclopedia*.

Debe notarse que la posición de Hegel está esencialmente de consonancia con la de Climacus. Hegel mismo dice que la filosofía comienza cuando el sujeto hace de su propio pensamiento un objeto de investigación. Esto es lo que Hegel llama ‘acto libre’ (ENC §17) del individuo. En su discusión con el escepticismo deja en claro que el comienzo de la lógica es un acto de la voluntad. No es necesario que uno comience con un método de duda universal como Descartes para poder llegar a la posición sin presuposiciones. Se logra el mismo resultado, Hegel dice, ‘por la libertad que abstrae de todo y que consigue su pura abstracción, la simplicidad del pensamiento - en la resolución de la voluntad para pensar puramente. (ENC § 78)’. Aquí es claro que para Hegel es también un acto de abstracción realizado por la voluntad del individuo.<sup>655</sup>

Se podría intentar encontrar una aparente crítica de Climacus hacia Hegel en el hecho de que el pensamiento especulativo en realidad sí tiene un supuesto: “Los lógicos hegelianos han distinguido correctamente esto, y, por tanto, definen lo inmediato –que es con lo que comienza lo lógico- de la siguiente manera: el dejo más abstracto que queda después de una abstracción exhaustiva. No le objetamos nada a esta definición, aunque es reprobable el hecho de que no respeten lo que ellos mismos han dicho, en cuanto su definición establece indirectamente que no hay tal cosa como un comienzo absoluto. “¿Cómo es eso?”, le escucho a alguien decir. “Cuando uno ha hecho abstracción de todo, ¿no quedará entonces, etc.?” En efecto, *cuando* uno ha hecho abstracción de todo”.<sup>656</sup>

De forma inteligente, Climacus ataja un supuesto implícito. La abstracción de todo, donde comienza el concepto más indeterminado que es el concepto de ser comienza en un momento determinado, *cuando* se hace un acto de abstracción realizado por la voluntad del individuo. Sin embargo esta salvedad se encuentra mostrada en Hegel. Ambos, Climacus y Hegel están en este momento en discusión con el escepticismo que siempre puede establecer la duda de todo contenido. La forma en que ambos resuelven el problema es con un instante de decisión realizado

---

<sup>654</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 85.

<sup>655</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 496.

<sup>656</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 93.

por la voluntad. Ambos, por tanto pretenden escapar del falso infinito al que incurren algunos pensadores.

La concepción de filosofía de Hegel como un círculo está en consonancia con el espíritu de la crítica de Climacus pues implica que el pensamiento es un proceso y que no hay un simple punto fijo donde todo comience. Como se ha visto, Hegel dice directamente que no hay inmediatez absoluta ni mediación absoluta, en cambio, los dos términos se condicionan mutuamente. Así la crítica de Climacus de que la inmediatez del ser puro no es inmediata pero más bien una abstracción, está en perfecta línea con el punto de Hegel.<sup>657</sup>

Dicho de otra manera, la crítica de Climacus a Hegel solamente podría admitirse si Hegel se estuviera criticando a sí mismo. El camino del falso infinito es la duda perpetua del escepticismo, del cual Hegel escapa con los mismos argumentos de Climacus: “en cuanto ciencia negativa llevada a término a través de todas las formas del conocer, podría ofrecerse como introducción [a la lógica], en la cual [...]se pondría en evidencia la nulidad de tales presuposiciones”.<sup>658</sup> Hegel menciona que este “no sólo un camino insatisfactorio, sino también y por lo mismo, un camino superfluo”.<sup>659</sup> Hegel, como Climacus critican el cartesianismo carente absolutamente de presuposiciones: “La exigencia de un tal escepticismo consumado es la misma que pide que la ciencia parta de la duda universal, esto es, de una carencia total de presuposiciones”.<sup>660</sup>

La única forma de no suponer nada conceptualmente es hallar ‘las formas finitas’ es decir, partir de las representaciones generadas por la representación de ‘manera empírica y acientífica’. Esta forma empírica y acientífica no se refiere a una intuición intelectual como en Schelling o un ámbito preteorético del conocimiento como en la Fenomenología posterior sino al modo en que la experiencia puede alcanzar lo verdadero trasladando las representaciones a los conceptos: la reflexión del acto puro de la libertad. “Esta exigencia se lleva a cabo propiamente en la decisión de querer pensar con toda pureza, decisión que lleva a cabo la libertad, la cual abstrae de todo y comprende su propia y pura abstracción, es decir, la simplicidad del pensar”.<sup>661</sup>

---

<sup>657</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 496.

<sup>658</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW: §78*.

<sup>659</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW: §78*.

<sup>660</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW: §78*.

<sup>661</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW: §78*.

Lo anterior implica cómo Climacus explora nada más y nada menos que la condición subjetiva que Hegel solamente enunció. El valor filosófico de la aportación de Kierkegaard es invaluable toda vez que no destruye o critica la filosofía hegeliana sino que explora una veta simplemente enunciada y que constituye el punto mismo donde se da la verdad, como veremos a continuación.

La posición del acto puro de la libertad en el momento de querer reflexionar deviene en un nuevo momento en la dialéctica. La continua exigencia que nos hace Climacus es que lo especulativo no trascienda sus límites e invada la reflexión, sin embargo esta prohibición no se aplica en sentido contrario. La reflexión es esencialmente pensamiento de ahí que: “en calidad de espíritu, cuando llego a ser dos, soy *eo ipso* tres”.<sup>662</sup> Recordemos que en la reflexión lo que se da es una oposición del individuo consigo mismo (soy dos) pero al momento en que se da la reflexión se suscita el pensamiento (soy *eo ipso* tres). Insistimos que lo contrario no puede ser tolerado, el pensamiento no puede devenir reflexión y deducir al individuo singular y su existencia: lo contrario sí.

Sobre el paso de la reflexión al pensamiento Hegel sigue el mismo transcurso, acerca de la posición del individuo consigo mismo (o doble reflexión en Kierkegaard), Hegel nos dice: “de este modo aparece como inmediata, [pero] debe convertirse en resultado en el interior de la ciencia y precisamente en su último resultado con el cual la filosofía alcanza de nuevo su comienzo y a él regresa”.<sup>663</sup>

La filosofía tiene su origen en la reflexión donde se da la satisfacción del individuo, y ahí mismo tiene también su final: “la filosofía se muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido en que lo tienen las otras ciencias, de manera que [en este caso] el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal”.<sup>664</sup>

La reflexión es el ámbito donde el individuo se decide a filosofar, de esto ya se ha hablado lo suficiente en Climacus, pero queremos subrayar como Hegel lo concibe de la misma manera. En el humilde origen del sujeto que se decide a filosofar se da el primero de los conceptos: “(que por ser el primero contiene la partición de que el pensar es objeto para un sujeto, al mismo tiempo extrínseco, que

---

<sup>662</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, pp. 102.

<sup>663</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW*: §17.

<sup>664</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW*: §17.

filosofa) ha de ser abarcado por la ciencia misma”.<sup>665</sup> Como ya se ha visto el concepto de ‘ser’ es este primer concepto, que en tanto conceptual es el más indeterminado de los conceptos pero que a la vez es justamente el resultado de la reflexión: una reduplicación, así como el sujeto es también objeto de conocimiento para sí, así el ser es lo inmediatamente dado. Insistimos: “en calidad de espíritu, cuando llego a ser dos, soy *eo ipso* tres,”<sup>666</sup> esta es la duda reflexiva de Kierkegaard que se da en un sujeto, anterior incluso a la duda metódica como ya lo defendió Hegel.

El sujeto reflexivo pone las condiciones del pensamiento, aunque en tanto sistema formal esto queda supuesto y no precisa de su elaboración conceptual pues justamente escapa a lo conceptual. Vamos a decirlo de una forma coloquial. Si alguien se acerca a la *Ciencia de la lógica* para entenderla basta comenzar a leer, pero la propia *Ciencia de la lógica* o para cualquier libro, para tal caso, se presupone un lector interesado. En su introducción Hegel simplemente menciona esto, pero Kierkegaard se ve obligado a desarrollar esta idea pues sus contemporáneos pretendían deducir las categorías personales de la reflexión, la relación personal de un individuo con Dios y su felicidad eterna a partir de los sistemas especulativos. Por esta razón Kierkegaard abunda en el tema para hacer la tajante distinción de que la reflexión no es especulación, y que la especulación supone la reflexión.

El individuo singular de la reflexión pone la única condición para el comienzo del sistema, el querer comenzar a filosofar. Sin embargo este mismo individuo y este mismo ámbito de la reflexión también es la meta de la filosofía: “Éste es precisamente su único fin, su única actividad y meta, alcanzar el concepto de su concepto y lograr así el regreso a sí misma y su satisfacción”.<sup>667</sup>

Una vez que se conocen los conceptos en concreto, el individuo vuelve a sí, al mismo ámbito de la reflexión en el que se encuentra el que no se convirtió en filósofo. Ambos han de resolver los retos de su existencia aquí y en ese sentido se encuentran en las mismas condiciones.<sup>668</sup> El conocimiento de los conceptos en concreto no supone ninguna ventaja y acaso puede ser una distracción para no volverse cristiano nos diría Climacus. De ahí que: “el cristianismo corresponde a la existencia, al existir, pero la existencia y el existir son justamente lo opuesto a la

---

<sup>665</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW*: §17.

<sup>666</sup> KIERKERGAARD S., *DODE*, Alba, pp. 102.

<sup>667</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW*: §17.

<sup>668</sup> Este es un tema recurrente en Kierkegaard pero recomendamos el desarrollo que realiza al respecto en *Ejercitaciones en el cristianismo*.

especulación”.<sup>669</sup> El actuar personal y la vida en la existencia no compete a la especulación: “la especulación se abstiene inteligentemente de la ética, y es también por ello que queda en ridículo cuando realiza tentativas en ese sentido”.<sup>670</sup> De tal suerte que la realización del individuo solamente puede darse en el ámbito de la reflexión personal, con lo cual Hegel no tendría ningún problema en admitir.

Hemos visto como hay una coincidencia en Hegel y en Kierkegaard al admitir a la reflexión como el inicio y fin del sistema en tanto que este es su verdadero fin: la realización del individuo. En nuestro siguiente capítulo exploraremos con más detenimiento la relación entre existencia y pensamiento y el significado de la caracterización que hace Kierkegaard de Hegel como un pensador cómico.

## 5.8. Conclusiones

En este capítulo presentamos las implicaciones de una filosofía de la subjetividad como lo es la de Hegel en la medida en que el conocimiento y el sujeto se identifican como lo mismo. En efecto, como se presentó, la sustancia del conocimiento radica en el sujeto y viceversa. La autoconstrucción epistemológica del sujeto implica la propia construcción de todo conocimiento posible. El conocimiento no es sino un sinónimo de la autocomprensión de ahí que el sujeto sea sustancia y la sustancia; sujeto. A lo largo de los dos capítulos anteriores hemos querido presentar la importancia de la subjetividad en la filosofía de Hegel para poder contrarrestar con el pensamiento de Kierkegaard.

Durante décadas se ha querido presentar una oposición entre Hegel y Kierkegaard como doctrinas opuestas: objetividad contra subjetividad, historia contra individuo y actividad espiritual contra actividad personal. Sin embargo esta lectura esta plagada de sesgos interpretativos y falencias exegéticas como hemos presentado ya en la introducción y en los dos primeros capítulos de este trabajo. Por un lado Hegel nunca fue el filósofo de la racionalidad objetiva ni Kierkegaard lo tenía como adversario de su pensamiento. Nos enfrentamos ante la construcción de dos mitologías (la de Hegel y la de Kierkegaard) que han permeado la academia de todo el siglo veinte y que además alimentan una tercera mitología: la supuesta oposición

---

<sup>669</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 329.

<sup>670</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 472.

de estos pensadores. Hemos querido presentar la desarticulación de los mitos en torno a Hegel y luego en torno a Kierkegaard para finalmente mostrar la falta de evidencia histórica y filosófica alrededor del supuesto enfrentamiento. Jon Stewart se ha encargado ya de realizar esta extenuante labor desmitificadora en el ámbito historiográfico al explorar las intenciones y los oponentes históricos de Kierkegaard. Nosotros hemos querido extender esta investigación al mostrar que tampoco es posible encontrar dicha oposición en el ámbito filosófico. Si bien no somos los primeros en realizar este esfuerzo pues ya se han presentado investigaciones conciliatorias, hemos querido abundar en una etapa de la vida de Kierkegaard que había sido considerada como la que resultaba más polémica frente a Hegel. Esta etapa que sólo comprende tres años (1843-1846) incluye las obras firmadas bajo el pseudónimo Iohannes Climacus. Nuestra posición es que ni siquiera esta etapa, la aparentemente más anti-hegeliana de todas, puede considerarse como tal. El resto de las etapas resultan menos polémicas y han sido ampliamente tratadas en la obra de Stewart y referidas ya en la introducción.

El *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* constituye una de las obras de mayor envergadura filosófica de Kierkegaard. Dirigida principalmente a Heiberg y Martensen levanta algunas preguntas entorno a la relación entre el individuo y el conocimiento. Entre muchas otras discusiones se presenta la pregunta de la posibilidad del cristianismo. El pseudónimo Iohannes Climacus insiste en que ser cristiano no es un asunto de conocimiento y niega la posibilidad de una filosofía edificante (posición defendida por Heiberg). Esto no sólo no contradice a Hegel sino que lo apoya pues el filósofo alemán separó taxativamente las finalidades de la religión y la filosofía. Ahora bien si Hegel exploró de manera extenuante el papel de la especulación filosófica no fue su interés principal indagar el papel de la reflexión subjetiva y su importancia para la fe. Climacus realiza esta investigación hasta el momento pendiente. Climacus propone que el cristianismo debe ser asumido como una verdad subjetiva, que tiene sentido para el individuo, y no como un contenido dogmático. Si el cristianismo no es interiorizado entonces no tiene ningún sentido. En esto la reflexión y la especulación se oponen pero no porque sean caminos que compiten por la atención del sujeto sino que, más bien, son facultades que conducen a distintos objetivos. La especulación es propia del ámbito dialéctico, la reflexión es propia de la existencia, la primera sirve a la comprensión de los conceptos mientras que la segunda sirve a la edificación. El individuo no tiene porque renunciar a una por la otra, puede especular para entender y reflexionar para edificarse: este no es el punto de

Climacus. La insistencia de Climacus es que la especulación no debe utilizarse para la edificación: algo en lo que coincide con Hegel.

Si Kierkegaard y Hegel no coinciden en sus objetivos, sin que esto represente una oposición de su pensamiento, ambos coinciden en la importancia de la subjetividad: cada uno para sus propios propósitos. Hemos visto ya el papel central que juega la subjetividad en el sistema de Hegel e igualmente central, o quizá más, resulta este concepto en Kierkegaard. Como ya vimos la posibilidad de la conceptualización precisa de una subjetividad libre y esto es igualmente necesario para la toma de decisiones existenciales en el ámbito de la edificación. Si la investigación de Hegel y Kierkegaard tienen destinos distintos parten ambos de un lugar común: la libertad del sujeto. En el último apartado de este capítulo presentamos la importancia de la libertad en ambos autores así como las coincidencias que tienen sus esquemas antropológicos. Así por ejemplo ambos recurren a la noción de espíritu y que no es concebida por ambos de manera muy distinta. Presentamos en este capítulo estas coincidencias: particularmente la cercanía de la noción hegeliana de reflexión y de reduplicación en Kierkegaard.

## Capítulo VI. La continuidad de la especulación hegeliana en la comedia: la valoración de la dialéctica en Climacus

*El pathos que no es garantizado por lo cómico  
es una ilusión; la comicidad que no es  
garantizada por el pathos es inmadurez.*

Sören Kierkegaard<sup>671</sup>

### 6. 1. Introducción

Climacus no busca emprender el camino de la especulación, sino que busca mostrar cómo llegar a ser cristiano y para ello se requiere de la reflexión subjetiva. A su vez esta reflexión subjetiva es una condición para el conocimiento filosófico. “La preocupación de Climacus se centra no en la especulación sobre la filosofía sino en el comienzo del filosofar”.<sup>672</sup> Climacus explora un ámbito que Hegel no desarrolló: el de cómo se realiza la verdad en el individuo concreto. “El comienzo del sistema que comienza con lo inmediato se logra a sí mismo, por consiguiente, a partir de una reflexión”.<sup>673</sup> Esto no contraviene a Hegel, sino que amplía un aspecto que sólo había sido mencionado.<sup>674</sup>

La condición de la reflexión no implica ningún conocimiento previo sino, más bien, implica a un sujeto capaz de reflexionar. La reflexión deviene en inmediatez conceptual y por tanto la reflexión es anterior. El comienzo objetivo de la *CL* es la inmediatez conceptual o ‘el ser puro’. Para tener un concepto de ‘ser puro’ se requiere antes de un sujeto que lo piense: que reflexione y que quiera hacer filosofía, si no hay eso, no hay inmediatez del concepto de ser puro. Esta condición está presupuesta en la filosofía de Hegel, Kierkegaard la hace explícita. El individuo singular que reflexiona es una condición del conocimiento filosófico mas no es

---

<sup>671</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 68.

<sup>672</sup> DUNNING S. N., “The Ilusory Grandeur of Doubt: The dialectic of Subjectivity in *Johannes Climacus*”, Perkins R. L. (ed.), *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, International Kierkegaard Commentary, Macon Georgia: Macer, 1994, p. 213.

<sup>673</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 91

<sup>674</sup> HEGEL G.W.F., Cfr. *ENC*; *EPW*: §7.

ningún supuesto de contenido. Hegel conviene con Climacus sobre esto, así como en la afirmación de que la verdad que se haya en el individuo singular como ya presentó. La condición de la reflexión está explícitamente desarrollada en la introducción de la *Enciclopedia* y en el prólogo de la *FEN*: “En la *Fenomenología del espíritu* se muestra en una sola historia la experiencia de cómo la sustancia reflexiona sobre sí misma y así exhibe el sujeto al que pertenece el elemento de la reflexión”.<sup>675</sup> La *Fenomenología*, tomada como una propedéutica para el lector que quiere iniciarse en la filosofía constituye ya una reduplicación, pues antes del comienzo filosófico se exige la condición de la reflexión. “Lo que dará sentido al esquema mismo de la *Fenomenología del Espíritu* entera, que la conciencia de la pérdida de toda esencialidad no es una conciencia que pudiésemos considerar meramente negativa. En realidad la conciencia de esa pérdida coincide con la emergencia de la subjetividad en cuanto tal, pues la subjetividad es la reflexión de lo negativo consigo mismo”.<sup>676</sup>

Para Climacus la reflexión constituye el ámbito donde se realiza la verdad pues el individuo singular solamente puede llevar a cabo la tarea del cristianismo en el ámbito de su propia conciencia: “el comprenderse a uno mismo en la existencia es *el principio cristiano*, con la salvedad de que este *sí mismo* cuenta con cualidades mucho más ricas y profundas que conllevan una mayor dificultad a la hora de comprenderlas junto a la existencia”.<sup>677</sup> La comprensión de uno mismo se da en la reduplicación del espíritu como espíritu que se da en un momento concreto de la existencia, mientras que en Hegel esta ponderación del instante no queda considerada pues a él lo que le compete es la comprensión de los conceptos.

Para el espíritu existente *qua* espíritu existente, la cuestión sobre la verdad persiste, pues la respuesta abstracta corresponde únicamente a aquel *abstractum* en que se convierte el espíritu existente al hacer abstracción de sí mismo *qua* existente, lo cual tan sólo puede hacerlo de forma momentánea, a pesar de que en tales momentos seguirá no obstante pagándole su deuda a la existencia en virtud de su existir. En consecuencia, es un espíritu existente el que se pregunta sobre la verdad, aparentemente porque pretende existir en ella, pero en cualquier caso, el que pregunta es consciente de ser un individuo existente.<sup>678</sup>

---

<sup>675</sup> MARX W., *Hegel's Phenomenology of Spirit: a commentary based on the preface and introduction*, tr. Peter Heath, Chicago: University of Chicago, 1988, p. 45.

<sup>676</sup> PARDO J.A., “¿De qué trata la Fenomenología del Espíritu?”, *Revista Estudios*, ITAM, No. 86, Otoño 2008, p. 65.

<sup>677</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 306-307.

<sup>678</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 158-159.

Si para Climacus la labor de la reflexión es la auto-comprensión, para Hegel esto no es distinto pues el ámbito de esta facultad es la autoconciencia. Para Hegel la reflexión transforma las representaciones en conceptos, y su ámbito se da también en la conciencia pues “constituye el escalón de la reflexión o de la relación del espíritu”.<sup>679</sup> En la autoconciencia de la *Fenomenología* es posible notar el mismo mecanismo de la reduplicación kierkegaardiana, “el yo que se da cuenta de sí mismo en la forma de la reflexión es llamado «sujeto»”<sup>680</sup>, particularmente en su último momento el de la autoconciencia universal: “el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta”<sup>681</sup> El carácter de universal se refiere a que en esta autoconciencia subjetiva se da, a la vez, la universalidad de los conceptos. En la dialéctica existencial de Climacus la conciencia también es el lugar de lo infinito pero no en la forma de los conceptos sino en la forma de la relación con Dios, esto es la eternidad que se produce en el instante.

Debe notarse como Hegel reconoce que esta autoconciencia reflexiva deviene en la razón y el espíritu tal y como Climacus admite en *DODE*, “cuando soy dos, soy *eo ipso* tres”: “La verdad de las dos [la unidad de la conciencia y la autoconciencia] es por consiguiente la universalidad y objetividad de la autoconciencia, universalidad y objetividad que está-siendo en y para sí: la razón”<sup>682</sup> y sobre la importancia que tiene esto en el individuo Climacus y Hegel coinciden cuando el segundo nos aclara: “La autoconciencia... tiene aquí como *determinidad* propia, como forma inmanente, el concepto que ESTÁ-EXISTIENDO para sí mismo, yo, la certeza de sí mismo como universalidad infinita.— Esta verdad que está sabiendo es el espíritu”.<sup>683</sup>

Hegel y Climacus convienen en que la reflexión es una condición necesaria, más no un supuesto, para el comienzo del sistema. “El verdadero comienzo [de la lógica] yace en la voluntad del individuo al decidir contemplar la lógica. Este comienzos se hace con pura abstracción y la categoría del ser puro”.<sup>684</sup> Convienen también en que en este momento de la autoconciencia se da la verdad para el individuo. ¿En qué se diferencian? Como ya mostró Stewart en sus intereses. Mientras que Hegel pretende hacer filosofía especulativa: que le conduce al ámbito

---

<sup>679</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW*: § 413.

<sup>680</sup> MARX W., *Hegel's Phenomenology of Spirit...* p. 48

<sup>681</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW*: § 436.

<sup>682</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW*: § 437.

<sup>683</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW*: § 439.

<sup>684</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 490.

del concepto, Kierkegaard busca mostrar cómo ser cristiano, es decir como asir la verdad eterna para el individuo: cosa que solamente se puede lograr en el ámbito de la reflexión.

Mientras que los conceptos filosóficos están completos y acabados, la existencia humana se encuentra en continua apertura y es inacabable. “Un ser humano es eterno según su propia capacidad, y se hace consciente de ello en el tiempo: ésta es la contradicción dentro de la inmanencia. Pero el hecho de que lo eterno, en virtud de su propia naturaleza, adquiera existencia en el tiempo, nazca, crezca y muera, representa una ruptura con todo pensamiento”.<sup>685</sup>

La diferencia entre el ámbito de la especulación de Hegel y el ámbito de la reflexión de Kierkegaard es la introducción de la temporalidad y la existencia concreta. “Una felicidad eterna se relaciona por medio del *pathos* a un sujeto esencialmente existente”.<sup>686</sup> En la reflexión se exige que el sujeto esté apasionado por su propia existencia, algo que culmina en la caracterización de lo reflexivo como *pathos*. “la decisión radica en la subjetividad, esencialmente en la pasión, y *maxime* [máximamente] en la infinita pasión interesada personalmente por la propia felicidad eterna”.<sup>687</sup> En el ámbito de los conceptos no hay ninguna premura ni *menesterosidad* [*Bedurfnis*] mientras que en el ámbito de mi propia existencia todo es urgente y prioritario. “Climacus contrasta al ser humano que existe con el ser humano presentado en el sistema. El primero se encuentra en el tránsito del devenir y está caracterizado por una ‘lucha continua’. El del sistema es algo completo y acabado: «la lucha continua es la expresión de la visión ética del sujeto existente (PCND. 106; SKS vol 7 p. 103).» [...] La vida humana es la lucha eterna y la búsqueda de la verdad, no la obtención de ella”.<sup>688</sup>

Hegel abandona el ámbito de la reflexión y la autoconciencia en su *Fenomenología*, dejando estos campos como condición, hacia los momentos de la razón y el espíritu donde los conceptos han de ser deducidos, pues su afán es la construcción de un sistema conceptual. La *Fenomenología* indica los pasos que ha de seguir un individuo para llegar a la especulación propiamente filosófica, cuya metodología muestra las deducciones del sistema en la *ENC* y en la *CL*. La *FEN* parte desde el pensamiento del sentido común habitual y llega al ámbito del concepto.

---

<sup>685</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 505.

<sup>686</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 339.

<sup>687</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 23.

<sup>688</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 484.

Este trayecto debe pasar por el ámbito de la reflexión. Por su parte Climacus explora a detalle ese ámbito de la reflexión que Hegel abandonó y que solamente menciona como una condición, no como un supuesto, para el comienzo del sistema. “Con el interés infinito y apasionado en una felicidad eterna, el individuo subjetivo llega al extremo de su ejercicio, será el punto máximo, no ahí donde no haya ningún objeto (distinción ésta imperfecta y poco dialéctica), sino donde Dios se encuentre negativamente presente en la subjetividad, que con este interés adopta la forma de la felicidad eterna”.<sup>689</sup> El afán de Kierkegaard es mostrar la posibilidad de ser cristiano y esto no se realiza de forma especulativa o conceptual, como pretendió Martensen o Heiberg, sino que solamente puede ser realizado en el ámbito de la autoconciencia personal cuya facultad propia es la reflexión.

Quando un espíritu existente *qua* existente se plantea la cuestión sobre la verdad, reaparece aquella reduplicación abstracta de la verdad; pero la existencia misma, la existencia misma en el que pregunta, que existe, distingue los dos momentos, y la reflexión muestra que hay dos relaciones. Para la reflexión objetiva, la verdad se convierte en algo objetivo, en un objeto, y lo importante es hacer abstracción del sujeto. Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo importante es sumergirse, existiendo, en la subjetividad.<sup>690</sup>

Toda la filosofía de Kierkegaard se mantiene en este ámbito de la reflexión. “Pero el *pathos* consiste en que el individuo exprese existencialmente esto a través de su existencia; el *pathos* no radica en testimoniar la felicidad eterna, sino en transformar la propia existencia en testimonio de ella”.<sup>691</sup> Ahora bien, no por eso su obra excluye el ámbito racional como se podría intentar hacer ver en una lectura postmoderna de Kierkegaard. Al contrario así como Hegel, al comienzo de la *ENC*<sup>692</sup> muestra que la filosofía debe tener una familiaridad con las representaciones de la reflexión, así también la reflexión de Kierkegaard supone una familiaridad con los conceptos filosóficos.

## 6. 2. *La reflexión no es irracional*

---

<sup>689</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 40.

<sup>690</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 159-160.

<sup>691</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 342.

<sup>692</sup> HEGEL G.W.F., *ENC*; *EPW*: § 1.

El hecho de que la filosofía de Kierkegaard no recurra al método hegeliano de la mediación de los conceptos no implica que su pensamiento sea irracional. Al contrario, Kierkegaard plantea su pensamiento en términos dialécticos. No obstante debe decirse que su dialéctica se diferencia de la de Hegel en que su plataforma no se basa en la deducción de los conceptos sino en la relación del individuo consigo mismo. “El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos”.<sup>693</sup> Tal es el celebre comienzo de la *Enfermedad mortal*, escrito por otro pseudónimo de Kierkegaard Anti-Climacus.<sup>694</sup> Debe notarse nuevamente la estructura dual —no triádica— de la dialéctica de Kierkegaard que sigue lo señalado por Iohannes Climacus en *DODE*. El hombre se encuentra confrontado consigo mismo en una relación abierta y continua. La mediación no es posible en la temporalidad en la que se ve inmerso el hombre, y en ese sentido no sigue las leyes de la lógica. Sin embargo esto no implica que esto sea irracional, sino que más bien que la dialéctica kierkegaardiana conlleva sus propias reglas<sup>695</sup>.

Así, esta dialéctica existencial<sup>696</sup> se distingue así de la lógica-dialéctica hegeliana de tres términos. “Debemos comprender de forma mucho más abstracta el término “ser” como la representación abstracta o como el modelo abstracto de lo que es el ser *in concreto* en tanto que ser empírico. Si lo comprendemos de esa manera, nada se interpondrá en nuestra abstracta definición de la verdad como algo terminado, y es que, desde un enfoque abstracto, la adecuación entre pensamiento y

---

<sup>693</sup> KIERKERGAARD S., *La enfermedad mortal*, SKS XI, 129.

<sup>694</sup> He explorado los temas de Anti-Climacus en otro lugar: CAVALLAZZI, A., “Anti-Climacus. La dialéctica existencial contra la obstinación del sistema”, en *Los seudónimos en la comunicación existencial*, Luis Guerrero, Rafael García Pavón (coord.), Editorial Corinter, México, 2011; Las posturas interpretativas en torno a Kierkegaard y los tipos de comunicación” en GIORDANO D., GARCÍA MARTÍN J., *Kierkegaard y la comunicación*, Editorial Orthotes Editrice, Nápoles Italia, Abril 2011.

<sup>695</sup> GLEEN J. D., “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard’s Work”, HANNAY A. “Spirit and the Ideal of the Self as Reflexive Relation”, “Kierkegaard’s Double Dialectic of Despair and Sin” en *The Sickness unto Death: International Kierkegaard Commentary*, Robert L. Perkins, Vol. 19, Macon: Mercer University Press: 1984, pp. 5-38, 67-84.

<sup>696</sup> A este respecto conviene consultar: GUERRERO L. *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México: Cruz O-Universidad Panamericana, 1993; “Sören Kierkegaard. La acción frente a la dialéctica existencial”, *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en Los clásicos de la filosofía*, Gustavo Leyva Martínez (coord.), Madrid: Síntesis-UAM, 2008, pp. 449-470.

ser hállese siempre terminada, pues el comienzo del proceso de devenir radica precisamente en la concreción que la abstracción abstractamente ignora”.<sup>697</sup>

La comprensión del término ser de modo abstracto no es un problema para Kierkegaard pues él no busca la deducción conceptual hegeliana sino la comprensión del sujeto que no puede realizarse a través de la dialéctica tradicional. “La idea sistemática es el sujeto-objeto, la unidad de pensamiento y ser; la existencia, por su parte, es precisamente la separación. De esto no se sigue en absoluto que la existencia sea irreflexión; sin embargo, la existencia de hecho separa al sujeto del objeto, al pensamiento del ser”.<sup>698</sup>

Debemos atender entonces, a dos ideas, la primera es que la dialéctica existencial no refuta a la lógica-dialéctica hegeliana sino que sirve para un propósito distinto. La intención del *Postscriptum* es mostrar que la lógica-dialéctica no conviene para responder a la pregunta ¿cómo se llega a ser cristiano? y ¿cómo se relaciona el individuo consigo mismo en la temporalidad? La necesidad que tuvo Kierkegaard para desarrollar lo anterior no radica en el hecho de que Hegel haya querido utilizar la lógica-dialéctica para responder a estas preguntas sino en refutar a aquellos que sí lo hicieron; Martensen, Heiberg y Adler.

La segunda idea que quisiéramos señalar es que el salto de la reflexión propuesto por Kierkegaard, no es un salto irracional como algunos pretendieron ver, sino que implica ponerse en la disposición de un nuevo tipo de pensamiento dialéctico que implica al individuo en su totalidad. En la seguridad de las deducciones conceptuales el individuo no tiene más que deducir categorías que pueden serle del todo ajenas a su vida cotidiana. Tal seguridad no está garantizada en la dialéctica de la existencia donde el sujeto debe estar implicado totalmente. Esto no implica ningún tipo de irracionalidad ni pietismo sino que el modo de pensar filosófico habitual no sirve en lo absoluto para estos propósitos:

El creyente cristiano tiene uso y posesión de entendimiento, respeta lo universalmente humano, y no explica la negativa de alguien para hacerse cristiano aludiendo a su falta de entendimiento, sino que, en su relación con el cristianismo, cree él en contra del entendimiento, y en esto utiliza el entendimiento (Cfr., *Migajas Filosóficas*, SV IV 263-264.)—a fin de procurar y mantener su creencia en contra del entendimiento. Por ende, no es que crea sinsentidos en contra del entendimiento, lo cual sería de temer, pues entonces el entendimiento notará penetrantemente que se

---

<sup>697</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 158.

<sup>698</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 101.

trata de un absurdo y, en consecuencia, le impedirá creer en tal cosa; por el contrario, él usa a tal grado su entendimiento que, gracias a él, se hace consciente de la incomprensibilidad, y entonces relaciónase con él de tal forma que puede creer en contra del entendimiento.<sup>699</sup>

La dialéctica que se exige para todo el que quiera llegar a ser cristiano no ‘crea sin sentidos’ sino que alude a que la mera comprensión conceptual no basta y, sin embargo, ‘usa a tal grado su entendimiento, que gracias a él, se hace consciente de la incomprensibilidad’. Un simple irracionalismo, sentimentalismo o pietismo religioso no tendrían porqué abogar por usar el entendimiento a tal grado que se comprenda lo incomprensible sino que simplemente abrazarían el absurdo. El creyente de Climacus en cambio comprende que no es posible creer por la comprensión: sabe el porqué es incomprensible. Este creyente utiliza el entendimiento, conoce las categorías conceptuales de la religión y se percata que solas y por sí mismas estas categorías no sirven. “Dado que el fin supremo es llegar a ser cristiano y seguir siendo cristiano, la tarea no puede consistir en reflexionar acerca del cristianismo, sino en intensificar, mediante la reflexión, el *pathos* con el cual uno continúa siendo cristiano”.<sup>700</sup> Debe notarse como Climacus nunca aboga por la destrucción de la comprensión del cristianismo sino en insistir que la mera comprensión no es cristianismo. Es decir, si bien la realización del cristianismo no se da en el ámbito de la comprensión tampoco se puede realizar sin él. Este tema será la exploración del pseudónimo Iohannes de Silentio en *Temor y temblor* y constituye a su vez el paso del estadio existencial ético al estadio existencial religioso. El ámbito de la comprensión ética no es suprimido por la relación del creyente con Dios sino que queda subsumido, en un nuevo ámbito, donde el acento no recae en la comprensión del cristianismo sino en la relación con él. En otro pasaje del *Postscriptum* que conviene reproducir se insiste en la idea:

Un creyente que cree, es decir, que cree en contra del entendimiento, se toma muy en serio el secreto de la fe y no flirtea con el entendimiento, sino que es consciente de que la curiosa inclinación al atisbo implica infidelidad y traición a su deber. El aspecto dialéctico de la cuestión exige pasión del pensamiento –no el deseo de comprender, sino el comprender lo que significa romper de este modo con la comprensión, el pensamiento y la inmanencia, esto a fin de perder el último bastión de la inmanencia, la eternidad que extiéndese hacia atrás, y también para existir situándose al borde de la existencia, es decir, en virtud del absurdo.<sup>701</sup>

---

<sup>699</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 495.

<sup>700</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 529.

<sup>701</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 496.

En las líneas anteriores Climacus explica que el creyente evade la tentación de refugiarse en el entendimiento y, en cambio, reconoce que para ser cristiano no sirve la comprensión sino la interiorización y la acción del cristianismo en su vida. Climacus insiste que la cuestión (el tema de cómo llegar a ser cristiano elaborado en *Migajas Filosóficas*) exige pasión del pensamiento: no irracionalidad. Esta pasión del pensamiento no es al modo de la lógica-dialéctica sino al modo de la dialéctica existencial pues lo que se busca no es comprender *simpliciter* sino lo que significa esta comprensión en términos humanos. El absurdo tratado a todo lo largo de *Migajas*, no es irracional, es de hecho comprensible conceptualmente “aquello que resulta meritorio con relación a lo incomprensible que, no obstante, es comprensible, (es decir, el llegar a comprenderlo), carece de valor cuando se lidia con lo esencialmente incomprensible”.<sup>702</sup>

Lo paradójico radica en que a pesar de ser comprensible, si uno se ciñe a la comprensión del cristianismo, uno ha perdido por completo el sentido. “Así como resulta ridículo oír hablar de modo oscuro, supersticioso y exaltado sobre la incomprensibilidad de algo que es de suyo comprensible, el polo opuesto es igualmente risible: observar las pretenciosas tentativas para comprender algo que es esencialmente paradójico, como si ése fuera el objetivo y no su opuesto cualitativo, a saber, la reafirmación de que trátase de algo incomprensible”.<sup>703</sup> Es ridículo intentar ser cristiano pretendiendo comprenderlo simplemente, pero también resulta ridículo ‘oír hablar de modo oscuro, supersticioso y exaltado sobre la incomprensibilidad de algo que es de suyo comprensible’. El cristianismo y la paradoja no son irracionales, lo irracional consiste en reducirlo en algo meramente especulativo. “La subjetividad es la verdad. La paradoja llega a la existencia a través del relacionarse de la verdad esencial y eterna con el sujeto existente. Vayamos más lejos; supongamos que la verdad esencial y eterna es ella misma la paradoja. ¿Cómo es que surge la paradoja? Al reunir la verdad esencial y eterna con la existencia. En consecuencia, si lo juntamos todo en la verdad misma, ésta se convierte en una paradoja. La verdad eterna deviene existente en la temporalidad. Ésa es la paradoja”.<sup>704</sup>

La dialéctica existencial de Kierkegaard no anula la comprensión del cristianismo, la exposición filosófica de los conceptos de la religión o la lógica-

---

<sup>702</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 492.

<sup>703</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 490.

<sup>704</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 175.

dialéctica hegeliana sino que quedan asumidas como parte de la relación del individuo con el cristianismo. Climacus parte de los conceptos hegelianos de la religión 'la subjetividad como verdad' es el tema de la religión revelada en sus lecciones, esto es 'la verdad esencial y eterna', pero esta tan sólo es una parte de la relación con Dios, hace falta el elemento de la existencia. Solamente en la relación entre la verdad esencial y la existencia es donde puede realizarse el auténtico cristiano. ¿Dónde radica la paradoja? En que la verdad esencial, del todo contrapuesta y distinta a la existencia se ha hecho existente: 'la verdad eterna deviene existente en la temporalidad. Ésa es la paradoja.' La encarnación de Cristo resulta tan paradójica como la relación existencial del individuo con dicha verdad. Estos es la cuestión de *Migajas filosóficas* y la continua insistencia de Anti-Climacus en *Ejercitaciones en el cristianismo* y *La enfermedad mortal*.

Trasciende a los límites de esta investigación un desarrollo detallado sobre la dialéctica existencial, la cuestión y la paradoja. Esto puede consultarse en los lugares ya recomendados. Nuestra inquietud, en cambio, pretende mostrar la relación entre la lógica-dialéctica de Hegel y la dialéctica existencial de Kierkegaard. Hasta el momento hemos mostrado como la dialéctica existencial no anula, sino que asume la comprensión del cristianismo. La inagotable insistencia de Climacus radica en cambio en la imposibilidad de ser cristiano a través de la comprensión y el pensamiento pero, como ya mostramos, esto no contraviene a la comprensión del cristianismo *per se*.

Si hemos mostrado que existe una relación entre la lógica-dialéctica y la dialéctica existencial, ¿podríamos establecer también una relación entre Hegel y Kierkegaard? Stewart opina que la divergencia en intereses separan a estos dos autores de tal forma que buscar una relación entre ambos resulta ocioso. Nosotros somos de la opinión que dicha relación es clave tanto para mejorar la comprensión de la reflexión como condición del sistema como para entender el papel del entendimiento del cristianismo dentro de la paradoja kierkegaardiana.

Sin embargo si quiere atenderse a la cuestión de forma directa debemos examinar la valoración que tiene Kierkegaard de Hegel. Esta valoración ya ha sido ampliamente tratada tanto por Stewart como por nosotros en la presente investigación en términos historiográficos, sin embargo, somos de la opinión que Stewart y la academia han hecho a un lado una valoración filosófica. Una valoración filosófica de esta índole debe tomar en cuenta los últimos avances conceptuales e historiográficos de ambos autores y examinar la relación en los términos más

neutrales posibles. Así mismo esta obligada a revisar ciertas concepciones que tienen un uso preciso y técnico y que han sido opacadas por las visiones tradicionales. Si hay un adjetivo con el cuál Kierkegaard gusta de referirse a Hegel y a su obra es como *cómico*. A primera instancia, y sobre todo desde la visión estándar, que Kierkegaard se refiera a Hegel y al sistema como cómico no parece algo más que una burla. Si un lector del *Postscriptum* no familiarizado con la estética hegeliana se topa con este calificativo es muy posible que incurra de inmediato a valorar el asunto como una mera mofa o parte de la celebre ironía kierkegaardiana. Por otro lado causa extrañeza que el propio Stewart no abunde demasiado sobre este tópico, quizá evitando la confrontación con algún partidario de la visión estándar.

Sin embargo lo que aquel lector incauto podría ignorar es que lo cómico tiene un significado técnico y muy preciso tanto en la obra de Hegel como en la de Kierkegaard y lejos de significar una mera burla constituye uno de los conceptos más importantes en la obra de ambos autores. En la comprensión de este término de lo cómico se ha de mostrar la auténtica relación entre ambos autores pues vincula de forma muy precisa la relación entre la lógica-dialéctica de Hegel y la dialéctica existencial de Kierkegaard.

### *6. 3. La dialéctica hegeliana como comedia y la dialéctica existencial como pathos*

Climacus caracteriza a la filosofía de Hegel como cómica en el *Postscriptum*: “excluyendo a la *Lógica*, aunque también lógicamente [...] Hegel y el hegelianismo son una incursión en lo cómico”.<sup>705</sup> A su vez Kierkegaard es consistente en sus diarios respecto a la misma opinión: “Si Hegel hubiera escrito toda su lógica entera y hubiera escrito en el prólogo que todo era sólo un experimento mental, en la que en muchos puntos él se ha mantenido al margen de algunas cosas, él habría sido sin duda el pensador más grande que jamás haya vivido. Así como es: él es cómico”.<sup>706</sup>

Estas caracterizaciones parecen simples burlas o mofas al pensamiento hegeliano sin embargo el uso que Kierkegaard hace del término cómico es muy preciso y exige una valoración más profunda. Esta ponderación coincide con la de

---

<sup>705</sup> KIERKERGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 22.

<sup>706</sup> KIERKERGAARD S., *Journals and Papers*, V A 73 n.d., 1844.

Hegel, Kierkegaard conoce bien la argumentación hegeliana de lo cómico tal y como aparece en sus *Lecciones de estética*. Allí Hegel ubica a la comedia como la última expresión del arte. Es decir, es el arte que puede reflejar del mejor modo la *Idea* permaneciendo todavía en la representación sensible.

Como regla lo cómico se encuentra al final —la comedia concluye muy apropiadamente la Estética de Hegel, y un Aristófanes, sin duda se sentiría extraño, si se le aconsejara ganarse la vida como poeta cómico y luego volverse ‘honrado’[...] Como escritor, nunca me han prohibido lo cómico, fue utilizado de manera auxiliar por los seudónimos, que, por supuesto, de una forma bastante consistente encontrarían ridículo que se le permitiera alcanzar una nueva etapa, ya que lo cómico es un territorio designado para lo más alto. Desde el principio yo mismo fui un autor edificante. En los seudónimos lo cómico es, si acaso, un escenario demasiado alto, ya que es algo demoníaco.<sup>707</sup>

Para comprender la valoración que hace Kierkegaard de la filosofía hegeliana como cómica hace falta mostrar la ponderación del propio Hegel acerca de la comedia pues el uso del término es más bien indistinto entre ambos autores. La aportación de Kierkegaard radica en que considera que si la filosofía permanece en lo especulativo (y no introduce el elemento del *pathos* existencial) deviene cómica, algo que Hegel difícilmente objetaría pues la comedia es el último momento del arte y al igual que la religión y la filosofía revelan el mismo contenido pero con diferentes medios.

La idea se muestra en el espíritu absoluto a través de sus tres determinaciones. Hegel, como Climacus, no permite que los ámbitos del concepto (la filosofía) y la representación (arte y religión) sean confundidos. Que estos ámbitos permanezcan bien distinguidos no implica la falsedad de ninguno. Arte, religión y filosofía son tres verdaderas manifestaciones del espíritu absoluto. El concepto adquiere su realidad en el espíritu<sup>708</sup> pero este espíritu es absoluto cuando hay una identidad entre lo real y lo ideal.

| Espíritu  | Manifestaciones   | Última determinación                     |
|-----------|---|--|
| Subjetivo | 1. Antropología<br>2. Fenomenología del espíritu<br>3. Psicología | Conciencia<br>Espíritu<br>Espíritu libre |
| Objetivo  | 1. Derecho abstracto  | Justicia e injusticia                    |

<sup>707</sup> KIERKERGAARD S., *Journals and Papers*, X2 A 605 n.d., 1850.

<sup>708</sup> HEGEL G.W.F., ENC; EPW: § 553.

|          |  |   |
|----------|--|---|
|          | 2. Moralidad<br>3. Eticidad            | El bien y la conciencia moral<br>El estado        |
| Absoluto | 1. Arte<br>2. Religión<br>3. Filosofía | Comedia<br>Religión revelada<br>Espíritu absoluto |

El espíritu subjetivo es la autoconciencia que se manifiesta exclusivamente dentro de la conciencia individual y que Hegel trata en la *ENC*. El espíritu subjetivo se puede entender a través de tres manifestaciones: el alma, la conciencia y la autoconciencia o espíritu de las cuales se encargan tres disciplinas filosóficas respectivamente: la antropología, la fenomenología del espíritu y la psicología.<sup>709</sup> El espíritu subjetivo está constreñido al individuo concreto pero el espíritu puede manifestarse de forma externa al individuo o inter-subjetiva: esto es el espíritu objetivo.

El derecho es la exteriorización del espíritu subjetivo pues manifiesta la comprensión de la autoconciencia en términos interpersonales. Aquí entran en juego las formas en que los individuos se conciben a sí mismos con respecto a los demás y cómo también son concebidas las demás personas. El descubrimiento de Hegel radica en que la autoconciencia no se reduce a un individuo concreto sino que la comprensión de los demás como seres jurídicos y como seres humanos también es parte de la autocomprensión. El espíritu objetivo está expresado tanto en la *ENC*<sup>710</sup> en la *Filosofía del derecho*<sup>711</sup> e implica tres esferas: derecho abstracto, moralidad y eticidad. Las consideraciones respecto al espíritu subjetivo y el espíritu objetivo no corresponden a los intereses de esta investigación<sup>712</sup> sin embargo vale la

<sup>709</sup> HEGEL G.W.F., *ENC*; EPW: § 387-482.

<sup>710</sup> HEGEL G.W.F., *ENC*; EPW: § 488-553.

<sup>711</sup> *Passim*: HEGEL G.W.F., *Filosofía del derecho*, tr. Angélica Mendoza de Montero, Claridad: Buenos Aires 1944; *Filosofía del derecho*, Juan Luis Verma, Barcelona: Edhasa, 1988; *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, B. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

<sup>712</sup> Para una profundización respecto a estos temas recomendamos: CATAZARO G., "Derroteros de la Filosofía de la Historia de Herder a Hegel", *Documentos de Trabajo*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, N.º. 53, 2010 en <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/iigg/dt53.pdf>; CORTÉS DEL MORAL R. *Hegel y la ontología de la historia*, UNAM: México D.F. 1980; MAYOS G., "La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Madrid, vol. 46, n. 183, julio-septiembre 1990, pp. 305-332; PÉREZ B., "Hegel y el fin de la historia", *Revista de Filosofía*, Universidad Santiago de Compostela, Facultad de filosofía, vol. 28., N. 2. 2003, pp. 325-252 en <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/00348244/articulos/RESF0303220325A.PDF>

pena su mención por ocasión de la comprensión del espíritu absoluto que mostraremos a continuación.

El espíritu absoluto no está en contraposición a nada exterior ni interior, debido a que este espíritu ya abarca estas dos realidades de forma simultánea su contenido se encuentra en su propio ámbito. Su verdad está en sí mismo. “El Espíritu absolutamente libre, que se ha reapropiado sus determinaciones, produce ahora otro mundo, un mundo que tiene su propia figura; en él su obra ha llegado a su inmanente perfección y el Espíritu alcanza la intuición de sí en cuanto sí. (...) El contenido es espiritual; por consiguiente el Espíritu tiene que producir ahora ese contenido, de modo que se sepa a sí mismo”.<sup>713</sup> El absoluto no es interior ni exterior: reúne lo ideal y lo real. La verdad se manifiesta de forma holista superando la contradicción interior-exterior, subjetivo-objetivo. Esta es la célebre noción hegeliana de que lo exterior es lo interior: “lo exterior es, por tanto, en primer lugar, el mismo contenido que lo interior”.<sup>714</sup> El contenido espiritual es lo que se encuentra en el ámbito del absoluto que no es ni externo ni interno pero en cuyo ámbito se sostiene la oposición. Esta misma noción es cuestionada por Climacus. Sin embargo su cuestionamiento no se dirige a los ámbitos epistemológicos del idealismo sino a la confusión que suscita la afirmación entre los hegelianos de la época confundiendo interior y exterior por comportamiento y moralidad.

La identidad interior y exterior de Hegel no busca responder a los cuestionamientos morales que pretendieron los hegelianos daneses y por tanto no es candidata a la crítica de Climacus. A continuación la afirmación de Climacus:

Toda mediación es una noción inferior de culpa, pues la mediación libera continuamente de la relación absoluta con lo absoluto, y deja que éste se agote en predicados fragmentarios, justo en el mismo sentido en que un billete de cien táleros vale tanto como cien de uno. Sin embargo, la relación absoluta es precisamente absoluta al hacer que cada uno se procure por sí mismo, relacionándose con lo absoluto, un tesoro que tan sólo puede ser poseído como un todo y que no es intercambiable. La mediación dispensa al hombre de sumergirse en la categoría total y lo ocupa en cosas externas, pues la consigna de la mediación y de

---

<sup>713</sup> HEGEL G.W.F., *Filosofía real*, tr. José María Ripalda, México: FCE 1996, § 278; 1-7,14-16 [Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, Berlin: Akademie, 1969, § 278; 1-7,14-16].

<sup>714</sup> HEGEL G.W.F., *ENC; EPW*: § 139.

su indulgencia es que lo exterior es lo interior, y que lo interior es lo exterior, con lo cual se anula la absoluta relación del individuo con lo absoluto.<sup>715</sup>

La mediación hegeliana busca la reconciliación de los opuestos epistemológicos en los conceptos y no la liberación de la culpa ni dispensar al hombre de su responsabilidad con Dios. No fue Hegel sino los hegelianos daneses quienes introdujeron este ámbito gnoseológico en el discurso edificante que, para Hegel, no corresponde a la filosofía. Como ya se discutió “Martensen utiliza las doctrinas de la mediación y la inmanencia para afirmar que las doctrinas básicas del cristianismo puede ser comprendidas por la razón humana sin ayuda y por lo tanto puede ser objeto de conocimiento”.<sup>716</sup>

La mediación hegeliana es perfectamente válida par Climacus siempre y cuando se mantenga en su propio ámbito: “Hegel está enteramente en lo correcto cuando sostiene que, desde el punto de vista eterno, *sub specie aeterni*, no puede haber un *aut/aut* en el lenguaje de la abstracción, en el pensamiento y en el ser puros”.<sup>717</sup> Si en cambio la mediación se aplica al ámbito de la existencia, de la decisión «*aut/aut*» entonces se incurriría en un error. “Hegel se halla igualmente equivocado cuando, olvidando la abstracción, desciende a la existencia a fin de suprimir la disyuntiva”.<sup>718</sup> Cabe mencionar que la existencia que trata Hegel en la doctrina de la esencia de la *Ciencia de la lógica* no se refiere a la existencia de las decisiones humanas sino a la existencia típica de la ontología: la de los seres particulares. Distinción que el propio Kierkegaard conoce pues se refiere explícitamente a ella: “El hecho de existir como este ser humano individual no representa una existencia tan imperfecta como, por ejemplo, la de una rosa”<sup>719</sup> y “se ha objetado correctamente que la identidad entre pensamiento y ser no debe ser entendida de igual forma con respecto a las existencias imperfectas”.<sup>720</sup>

Por esta razón Climacus coincide con Hegel que en el ámbito especulativo la mediación y la identidad de lo real y lo ideal se aplica, su pugna no es con Hegel sino con aquellos que intentaron confundir la existencia humana con la mediación: “¿será que en las existencias más perfectas pensamiento y ser son una sola cosa? ¿Así, por

---

<sup>715</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 472.

<sup>716</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 351.

<sup>717</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 262.

<sup>718</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 472.

<sup>719</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 285.

<sup>720</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 284.

ejemplo, con las ideas? Pues bien, Hegel hállase en lo correcto”.<sup>721</sup> Debido a que su problemática no es refutar a la lógica-dialéctica, de lo anterior Climacus nos dice que si bien Hegel se haya en lo correcto con todo esto: “sin embargo no hemos avanzado un solo paso”.<sup>722</sup> Climacus quiere explorar el ámbito de la decisión humana en la existencia concreta, las anteriores refutaciones se dirigen a Martensen y sus seguidores y busca, ante todo, separar los ámbitos de la especulación y la reflexión pues tampoco los seguidores de la reflexión pueden transgredir los límites de su propio ámbito: “Los defensores del *aut/aut* se equivocan si avanzan por el territorio del pensamiento puro, y aspiran a defender su causa en tal terreno”.<sup>723</sup> Stewart concluye: “de acuerdo con Climacus, ambos hegelianos y anti-hegelianos están en lo correcto solamente si aplican su principio exclusivamente a sus propias esferas”.<sup>724</sup>

La confusión de las esferas de la reflexión y la especulación consiste en el argumento central de toda la crítica de Climacus. No es una crítica hacia el método especulativo en sí, sino a la presunción de poder utilizarlo para explicar la existencia humana y anular su ámbito de competencia: la reflexión.

|  | Ámbito       | Facultad   | Carácter      | Comunicación                   |
|--|--------------|------------|---------------|--------------------------------|
| Lógica dialéctica<br>(usa tres términos)     | Especulación | Mediación  | Cómico        | Directa<br>(muestra conceptos) |
| Dialéctica existencial<br>(usa dos términos) | Reflexión    | Repetición | <i>Pathos</i> | Indirecta<br>(busca edificar)  |

Esta es la clave para la comprensión del *Postscriptum*: la radical distinción entre lo especulativo y lo reflexivo como dos ámbitos que operan bajo lógicas distintas. “Mientras que el pensamiento puede unir al ser con el pensar, la existencia las mantiene separadas. La unidad del pensamiento puede ser verdadera pero es una irrelevante para el individuo existencial”.<sup>725</sup> Ahora bien, si estas facultades deben mantenerse separadas y claramente distinguidas eso no implica que no exista una relación entre las facultades. Stewart identifica claramente la separación de las facultades pero no cae en cuenta de su relación y por tanto su opinión final es que las filosofías de Hegel y Kierkegaard son tan disimiles y tienen objetivos tan distintos que no vale la pena relacionarlas. Para Stewart Hegel es un filósofo que

<sup>721</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 284.

<sup>722</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 284.

<sup>723</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 262.

<sup>724</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 511.

<sup>725</sup> STEWART J., *Kierkegaard's relation...*, p. 505

busca mostrar conceptos y Kierkegaard es un escritor edificante. Lo que no cae en cuenta Stewart es que la lógica dialéctica de Hegel y la dialéctica existencial, aunque separadas y distintas cada una en sus ámbitos como él efectivamente señala, se implican mutuamente.

Por un lado, ya mostramos como la reflexión es la base del pensamiento especulativo como muestra Hegel en la introducción de la *ENC* y como reitera Climacus en *DODE*. A continuación veremos como la existencia, de cuyo ámbito se ocupa la reflexión, también exige de la lógica dialéctica especificada por Climacus en el carácter cómico. Este carácter cómico debe examinarse primero a través de su exposición hegeliana en la *Estética* y luego siguiendo a Climacus en el *PNCD*, pues Kierkegaard retoma y reintroduce la noción para mostrar su dialéctica de la existencia.

#### 6. 4. *El ámbito absoluto — La relación de lo cómico y lo trágico en el arte*

Las manifestaciones del espíritu absoluto tienen como contenido la Idea de la libertad autoconsciente que se presenta a través de tres formas: arte, religión y filosofía. El arte es la expresión más inmediata pues implica la sensibilidad, su medio es la representación sensible. La obra de arte es una expresión externa de la Idea interna. La obra de arte requiere de materia ajena a la conciencia (el mármol del escultor, el lienzo del pintor) pero solamente es obra de arte ante el reconocimiento de un individuo concreto (espíritu subjetivo) en un contexto histórico y social (espíritu objetivo). En el arte se reúnen todos los ámbitos que comprenden al espíritu: lo interno, lo externo, lo subjetivo y lo objetivo. Es por tanto espíritu absoluto.

Las tres manifestaciones del espíritu son igualmente verdaderas, se diferencian en el vehículo de su expresión: la diferencia radica solamente en la forma por la cual se expresan su contenido. El arte recurre a la representación sensible, la religión a la representación y la filosofía al concepto. Las tres manifestaciones tienen el mismo contenido: la absoluta libertad de la conciencia tiene su máxima expresión en el individuo.

|                   |               |                      |           |
|-------------------|---------------|----------------------|-----------|
| Espíritu absoluto | Manifestación | Última determinación | Contenido |
|-------------------|---------------|----------------------|-----------|

|           |                            |   |         |
|-----------|----------------------------|---|---------|
| Arte      | Representación sensible    | La comedia como parte de la lírica            | La idea |
| Religión  | Representación intelectual | La comunidad en la religión revelada          |         |
| Filosofía | Concepto                   | El espíritu absoluto en el idealismo absoluto |         |

En el arte se requiere de una representación sensible para mostrar este contenido. La obra de arte es la exteriorización de la idea de la libertad, es el resultado de la actividad del sujeto. Es su mera expresión. En el arte se explora el sujeto, la obra de arte y las disciplinas artísticas desde las más formales hasta las más concretas que en orden son: de la forma artística simbólica (la arquitectura), después la forma artística clásica (la escultura) y por último la forma artística romántica (la pintura, la música y la lírica). El arte tiene como contenido a la Idea que consiste en el fundamento del conocimiento, la autonomía de la acción y la libertad absoluta del sujeto concreto. La subjetividad está al final del camino en el arte, de la religión y de la filosofía expresado, en cada una de ellas, en la última determinación de cada ámbito. En el arte es la comedia, en la religión es la comunidad de la religión revelada y en la filosofía es el propio espíritu absoluto.

Dentro de la estética hegeliana es en la lírica donde encontramos la manifestación artística cuyo medio se acerca más a la idea pues utiliza el lenguaje que es el vehículo propio del pensamiento. Dentro de la lírica se distinguen varios géneros: la épica, la tragedia y la comedia. En los dos primeros género los personajes están circunscritos a los movimientos de los dioses o de su propio destino. “En la tragedia lo eternamente sustancial sale victorioso de modo reconciliador, pues de la individualidad contendiente sólo elimina la falsa unilateralidad, pero lo positivo querido por aquella lo representa en la no discordante, afirmativa mediación de esto como lo que se ha de mantener”.<sup>726</sup>En la comedia estas determinaciones desaparecen y muestran como la única definición del destino de un hombre radica en sí mismo. “en la *comedia*, a la inversa, es la *subjetividad* la que en su infinita seguridad ostenta la supremacía. Pues sólo estos dos momentos fundamentales de la acción pueden contraponerse entre sí en la

---

<sup>726</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, tr. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1989, p. 859; *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Werke, B. 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, s. 527.

escisión de la poesía dramática en distintos géneros”.<sup>727</sup> La primera labor de la comedia es mostrar el absurdo de que los males humanos son generados por los propios hombres, pero esto a su vez también tiene un papel liberador y terapéutico. Cada persona es el autor de su propia historia, (*die Komödie, in welcher die Subjektivität als solche in Wollen und Handeln sowie die äußere Zufälligkeit sich zum Meister aller Verhältnisse und Zwecke macht*) “la comedia, en la que la subjetividad como tal en el querer y actuar, así como la contingencia externa, se adueñan de todas las relaciones y fines”.<sup>728</sup>

Como ya mencionábamos Climacus caracteriza a la filosofía especulativa como cómica: “Excluyendo a la lógica, aunque también lógicamente –por razón de cierta equivocidad de la que Hegel no ha podido librarse-, Hegel y el hegelianismo son una incursión en lo cómico”<sup>729</sup> La vinculación entre lo cómico y la lógica-dialéctica es posible gracias a que ambos elementos están constituidos por el mismo principio: “la categoría de lo cómico es esencialmente contradicción”.<sup>730</sup> Lo cómico se construye de hecho a partir de contradicciones lógicas, a partir de negaciones de negaciones: “Lo cómico siempre se basa sobre la contradicción. Si un hombre intenta establecerse como dueño de una taberna y falla esto no es cómico. Sin embargo, si una muchacha intenta obtener un permiso para establecerse como prostituta y falla, que ocurre a veces, esto es cómico: muy cómico, debido a que contiene muchas contradicciones”.<sup>731</sup> Para Climacus lo cómico contiene en su núcleo la contradicción, la misma contradicción que es el motor de la filosofía hegeliana y por ello no tiene reparos en decir que “lo cómico es realmente un concepto metafísico; resulta una reconciliación metafísica”.<sup>732</sup>

Hegel no tendría reparo en aceptar la caracterización de su sistema como cómico. Primero porque Kierkegaard caracteriza a lo cómico como algo inherentemente contradictorio: tal como opera el sistema hegeliano y segundo porque para Hegel la comedia significa la máxima autoconciencia desde el punto de vista estético y en este sentido coincide con lo que para él es la filosofía (con la salvedad de que lo cómico caracteriza la idea en términos de representación sensible y la filosofía lo hace en términos conceptuales). El contenido de la comedia

---

<sup>727</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, p. 859; *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 527.

<sup>728</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, p. 855; *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 521.

<sup>729</sup> PNCD, SKS, VII, 22, nota.

<sup>730</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, 2.226, III A 205 n.d., 1842.

<sup>731</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, 2.226, V A 85 n.d., 1844 Consultar también la larga nota en PNCD, SKS, VII, 449 donde se incluyen muchos ejemplos cómicos.

<sup>732</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, 2.226, IV C 108 n.d., 1842-43.

y del espíritu absoluto en la filosofía es el mismo: la primacía total de la subjetividad y su desarrollo a partir de contradicciones.

Desde el punto de vista cómico, el arte se desvanece, pues los personajes no están atados más que a sí mismos. Del mismo modo mientras que los personajes de la épica son dioses o héroes como representaciones ideales de un aspecto antropológico o de la sociedad, los personajes de los dramas son reyes o sacerdotes, altos personajes de un país o nación que relatan sucesos relevantes para todo un reino. “En la tragedia los individuos se destruyen por la unilateralidad de sus sólidos querer y carácter, o bien deben asumir resignadamente en sí aquello a que de modo sustancial se oponen ellos mismos”.<sup>733</sup> Sin embargo en lo cómico los personajes son comunes y corrientes, de hecho cualquiera de nosotros es un personaje cómico y esta es una de las maneras en que se puede entender la vida según Climacus. (*Die komische Subjektivität ist zum Herrscher über das geworden, was in der Wirklichkeit erscheint.*) “La subjetividad cómica es convertida en soberana de lo que aparece en la realidad (efectiva)”.<sup>734</sup> Los personajes cómicos son lo más cercano a la existencia concreta en el mundo de los personajes literarios, así como cada uno de nosotros puede concebirse como un personaje cómico. En la comedia es muy poco el arte que se despliega y por esa buena razón casi no es considerado un arte, pero en cambio es mucho lo que se muestra de la realidad cotidiana, o en términos kierkegaardianos: de la existencia; “en la comedia, con la risa por los individuos que todo lo disuelven por y en sí, nos viene a intuición la victoria de su subjetividad que sin embargo segura está ahí en sí”.<sup>735</sup> En otras palabras la comedia es demasiado real como para ser arte. “Si lo ‘en sí’ carente de esencia se priva por sí mismo de su existencia en apariencia, el sujeto triunfa también de esta disolución”.<sup>736</sup> No estamos ante la representación extrínseca de la idealización del resto de las bellas artes sino que en la comedia estamos presenciando las historias de sujetos como nosotros, donde “el sujeto permanece en sí incontrovertido y a sus anchas”.<sup>737</sup>

Climacus identifica que la existencia humana tiene un aspecto cómico y que este aspecto había sido mostrado por Hegel en su estética. El concepto de lo cómico es tan cercano a lo real que es por eso que el arte se desvanece en este último concepto pues es muy poco lo que queda por representar de forma artística en lo

---

<sup>733</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, p. 859; *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 527.

<sup>734</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, p. 861; *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 531.

<sup>735</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, p. 859; *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 527.

<sup>736</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, p. 861; *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 531.

<sup>737</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, p. 859; *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 527.

cómico pues todo ha devenido subjetividad concreta. Este proceso donde lo conceptual se desvanece ante la subjetividad o donde, más bien, lo conceptual ya no tiene nada más que aportar ante la subjetividad. Esto debido a que la subjetividad es el último fundamento de experiencia y de conocimiento y por tanto ahí ve su origen toda comprensión espiritual, se arte, religión o filosofía. En todas las manifestaciones del espíritu absoluto es el sujeto el que está esperando al final del camino.

### 6. 5. *La relación entre la comedia y el pathos en la religión*

Climacus identifica a lo cómico con lo contradictorio. En lo trágico no hay conciencia de la contradicción sino padecimiento, interés infinito por uno mismo, se sufre de un *pathos*. Para Climacus lo trágico y lo cómico son la misma cosa percibida desde dos puntos de vista. En la tragedia uno es parte de lo contradictorio mientras que en la comedia se tiene en mente la contradicción. “Lo trágico y lo cómico son la misma cosa, en tanto que ambos son contradicción, sólo que *lo trágico es una contradicción sufriente, y lo cómico es una contradicción indolora*”.<sup>738</sup> Así como la especulación resulta apenas una aproximación para el cristianismo, Climacus se refiere con los mismos términos a lo cómico: “el individuo es trágico en virtud de su pasión, y cómico en tanto que la invierte en una aproximación”.<sup>739</sup> Comedia y tragedia implican ambas una contradicción pero se diferencian en la medida en que cada una de ellas es una actitud distinta respecto a dicha contradicción. “La distinción entre lo cómico y lo trágico consiste en la relación que entabla la contradicción con la idea. La interpretación cómica engendra la contradicción o la hace manifiesta, al tener *in mente* el medio de salir de ella; la contradicción, por tanto, es indolora. La interpretación trágica mira la contradicción y desespera al no hallar salida alguna”.<sup>740</sup> Existen dos aproximaciones para la contradicción, hacerla manifiesta como hace el cómico o desesperar en ella como hace el trágico.

Climacus señala en repetidas ocasiones la insuficiencia de lo cómico para acercarse al cristianismo pues esto implica un interés por parte del individuo una preocupación sobre la felicidad eterna: un *pathos*. “Cuando el tema es tratado

---

<sup>738</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 447

<sup>739</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 32

<sup>740</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 450.

objetivamente, el sujeto no puede relacionarse apasionadamente con la decisión, mucho menos mostrar un interés apasionado e infinito. Mostrar un interés infinito por algo que, a lo mucho, llega tan sólo a ser una aproximación, es algo contradictorio y, por tanto, cómico”.<sup>741</sup> De tal suerte que lo cómico no es una condición suficiente para la correcta relación del individuo con el cristianismo, pero sí es una condición necesaria. El *pathos* requiere de lo cómico como lo cómico requiere del *pathos*. Para el pensador subjetivo, que está en búsqueda de la correcta relación con el cristianismo se requiere de ambos caracteres: “el hecho de que el pensador subjetivo existente sea tanto positivo como negativo, puede también expresarse diciendo que tiene tanta comicidad como *pathos*. [...] El *pathos* que no es garantizado por lo cómico es una ilusión; la comicidad que no es garantizada por el *pathos* es inmadurez. Tan sólo aquel que practique esto por sí mismo será capaz de comprenderlo, pues de otra forma es imposible”.<sup>742</sup>

Casi como si se tratara de la celebre implicación kantiana entre conceptos e intuiciones<sup>743</sup>, Climacus requiere para la correcta relación del cristianismo una implicación entre lo trágico y lo cómico. Lo cómico sin *pathos* implicaría el mostrar la contradicción sin más y por tanto excluir el interés del individuo. Una persona así sería inmadura pues no sería capaz de reconocer las implicaciones de lo contradictorio en su propia vida. De igual forma el *pathos* sin lo cómico implicaría una ilusión pues se trataría de un individuo que sufre sin saber porqué. Quien logre balancear igual cantidad de *pathos* con una igualdad cantidad de lo cómico se encuentra existiendo en la doble reflexión.<sup>744</sup> En este sentido es que se da una doble reflexión. No solamente se trata de la comprensión de las categorías contradictorias del pensamiento y la existencia (lo cómico) sino también la madurez para notar lo que dichas contradicciones implican para el individuo singular (el *pathos*). Ambas relaciones con la contradicción son igualmente requeridas y en igualdad de proporciones para la doble reflexión. En esta doble reflexión la diferencia relativa entre ambas categorías desaparece y se encuentran en el mismo individuo como lo mismo. “Ambas son una relación con la contradicción: en términos religiosos, una adoración cómicamente expresada posee el mismo grado de devoción que una expresión patética. Aquello que subyace tanto en lo cómico como en lo patético, es la

---

<sup>741</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 20.

<sup>742</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 68.

<sup>743</sup> KANT I., *KRV*, A51 / B 75.

<sup>744</sup> Cfr. KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 270.

desproporción, la contradicción entre lo infinito y lo finito, lo eterno y el devenir".<sup>745</sup> Así como ambas son una relación con la contradicción, así también ambos son necesarias por igual:

Un *pathos* que excluya lo cómico es un malentendido, y no será *pathos* en absoluto. Por tanto, el pensador subjetivamente existente es tan bipolar como la situación existencial misma. Cuando se mira la interpretación de la desproporción con la idea hacia delante, hay *pathos*; cuando se mira la interpretación de la desproporción con la idea hacia atrás, hay comicidad. Cuando el pensador subjetivo existente se enfrenta a la idea, su interpretación de la desproporción es patética; cuando contempla a la idea en retrospectiva, permitiéndole que ilumine desde atrás la misma desproporción, su interpretación es cómica. De este modo, tutear a Dios representa el infinito *pathos* de la religiosidad; resulta infinitamente cómico cuando, desde la finitud, me doy la media vuelta y contemplo eso mismo, lo cual en retrospectiva pertenece a lo finito. Si no he agotado lo cómico por completo, entonces no poseo el *pathos* de lo infinito; cuando poseo el *pathos* de lo infinito, inmediatamente poseo también lo cómico.<sup>746</sup>

Consideremos por un momento la anterior cita. *Pathos* y comedia son una relación con la desproporción que consiste la contradicción del cristianismo, v.g. que Dios se haya hecho hombre, el escándalo, el perdón de los pecados, etc.<sup>747</sup> Si el pensador subjetivo considera la idea de forma retrospectiva la idea se vuelve cómica: es de hecho lo que sucede en el sistema hegeliano pues lo que se busca es mostrar con claridad los conceptos, no su vivencia. Si el pensador subjetivo se enfrenta a la idea en este momento, considera su propia existencia respecto a la contradicción del cristianismo y al escándalo: la relación deviene trágica lo que acontece es más bien angustia. En la oración por ejemplo encontramos la máxima expresión de la contradicción siendo trágica y cómica a la vez: "la oración es el más elevado *pathos* de lo infinito, y, con todo, es lo cómico,"<sup>748</sup> pues es infinitamente cómico tutear a Dios pero es trágico porque es lo único que se puede hacer para relacionarse con él de cualquier manera. Hace falta comprender que la oración es una contradicción (cómico) y no obstante orar (*pathos*). Sino se agota lo cómico, nos advierte Climacus entonces no hay *pathos*, pero cuando hay *pathos* también está ahí lo cómico presente.

---

<sup>745</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 70.

<sup>746</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 70.

<sup>747</sup> Temas tratados en KIERKEGAARD S., *Migajas filosóficas* y en HEGEL G.W.F., *Lecciones de la filosofía de la religión*.

<sup>748</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 71.

Lo cómico, pues, viene a mostrar la contradicción, y por todas estas razones Hegel es cómico, pues el esfuerzo de su obra es clarificar los conceptos filosóficos de la religión.

Para Hegel la religión, la segunda manifestación del espíritu absoluto, muestra la importancia radical del individuo concreto y es su máxima expresión. Debemos recordar que Hegel no está caracterizando cómo se debe relacionar el individuo con Dios sino que busca mostrar en qué consisten los conceptos de la religión. Como en el arte o la filosofía, los conceptos de la religión describen un trayecto de progreso histórico: desde las religiones naturales y abstractas de las antiguas civilizaciones pasando por la religión de los griegos donde los dioses adquieren la forma humana hasta el cristianismo donde se da la máxima contradicción: la reunión entre Dios y hombre.

Así como sucede en la estética de Hegel, el último concepto de la religión también termina en la disolución de los conceptos en la subjetividad. Allí tiene su origen lo conceptual y no se puede tematizar sobre lo tematizante: “el cristianismo aparece como la ‘revelación’ en las enseñanzas de Jesús de Nazaret donde Dios es mente, espíritu, que su naturaleza se manifiesta plenamente en nosotros y que la divinidad y la humanidad están en armonía, que lo divino se ha convertido de hecho en humano y que ha aparecido como individuo concreto”.<sup>749</sup> De esta manera lo divino se revela como espíritu, el cristianismo reconoce que no se adora lo humano sino al principio divino en cada uno de nosotros. “El cristianismo es una religión de la humanidad en general y no de una nación en particular y como religión de la interioridad y de la libertad, no de una obediencia autoritaria, y que fue de hecho el campo donde la vida moderna echó raíz y floreció para ser finalmente reconciliada consigo misma”.<sup>750</sup>

La última determinación de la religión es la fe de la comunidad de la religión cristiana. Al igual que en el arte, la religión tiene su límite y último concepto en la subjetividad pues éste es su fundamento. Esta idea se aprecia en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Una vez que ha tratado al Dios-hombre, y cómo la “carne ocurre en un tiempo determinado y en este singular”<sup>751</sup> se muestra el aparecer del espíritu como comunidad que constituye “la transición de lo exterior y la aparición

---

<sup>749</sup> PINKARD T., “Hegel’s Phenomenology and Logic: an overview”, en AMERIKS K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, University of Notre Dame, Cambridge 2000, p. 170.

<sup>750</sup> PINKARD T., “Hegel’s Phenomenology and Logic: an overview”, p. 170.

<sup>751</sup> HEGEL G. W. F., “Religión consumada (1824)”, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tr. Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 257-259: líneas 950-953.

de lo interior. Se trata de la subjetividad, de la certeza del sujeto acerca de la esencialidad infinita e invisible del sujeto en sí mismo, del sujeto que se sabe infinito, eterno e inmortal. Además se trata de que este sujeto esté colmado con la verdad, de que esta verdad esté en la autoconciencia en cuanto autoconciencia y de que no exista como verdad exterior, sino como verdad virtual del pensamiento, como la representación de la interioridad en general”.<sup>752</sup>

El contenido más íntimo de la revelación cristiana versa sobre la verdad de la autoconciencia, una idea que, como hemos venido insistiendo a lo largo de todo el presente trabajo, es el tema de la filosofía hegeliana y que encuentra sus orígenes filosóficos en la modernidad y en Kant, pero que coinciden en plenitud con la tradición cristiana: para Hegel la modernidad no es otra cosa sino la conceptualización filosófica del cristianismo. Sin embargo esta revelación no es suficiente para ser cristiano, como bien insiste Climacus, pues el puro conocimiento de lo conceptual no implica el obrar ni la actitud cristiana.

El énfasis de Hegel en esta subjetividad que se hace autoconsciente es la piedra angular de la filosofía moderna y kantiana pero que en Hegel encuentra su origen en la historia primero del arte y después de la religión. “El contenido divino ahora sea puesto como saber autoconsciente acerca de él en el elemento de la autoconciencia o de la interioridad —se trata, por una parte, de que el contenido sea la verdad y de que sea la verdad del espíritu finito en general, es decir, sea su saber, de manera que él en este saber posee su libertad y es además el proceso de arrojar su individualidad particular y de liberarse de ese contenido”.<sup>753</sup> Estos mismos contenidos son desarrollados por la filosofía no a partir de la representación mental o el sentimiento religioso sino por medio del concepto, un tránsito que comienza con los orígenes de la filosofía y que culmina en el idealismo. A lo largo de nuestro trabajo hemos expuesto cómo la autoconciencia y la subjetividad en la forma de concepto son la base de la filosofía hegeliana y por ello es también la subjetividad radicalmente libre mostrada en el propio espíritu absoluto es la última determinación de la filosofía de forma equivalente a la comedia en el arte y a la comunidad espiritual en la religión. En las tres manifestaciones se muestra el mismo

---

<sup>752</sup> HEGEL G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Vol. III. “Religión consumada”, tr. Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 147; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Die Absolute Religion*, (1824) § 259: 986-991.

<sup>753</sup> HEGEL G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Vol. III, p. 147; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Die Absolute Religion*, (1824) § 260: 12-18.

contenido del cual no se puede ir más lejos pues éste es el fundamento último de todo conocimiento.

Sin embargo aunque todo este desarrollo de los conceptos clarifica cómicamente —mostrando de forma evidente las contradicciones—, si permanecemos ahí “no hemos avanzado un solo paso”<sup>754</sup> con respecto a la pregunta de cómo llegar a ser cristiano. Para hacerlo, el individuo requiere poner lo cómico en igualdad de proporciones con lo trágico. “El *pathos* que es adecuado y corresponde a la felicidad eterna, es la transformación en virtud de la cual el sujeto existente, al existir, lo transforma todo en su existencia con relación a ese bien supremo”.<sup>755</sup>

Ese *pathos* es la búsqueda de la felicidad eterna, la preocupación del individuo sobre sí mismo que se logra a través de la reflexión: no de la especulación. Es importante mencionar que la preocupación por uno mismo se encuentra como condición del sistema en la introducción de la *Enciclopedia* como ya examinamos, así como el carácter cómico se encuentra al final. ¿Qué significa esto? Los dos aspectos de la reduplicación kierkegaardiana provienen del propio sistema hegeliano. La reflexión como condición, antes de comenzar el sistema y lo cómico al final: como el despliegue explícito de la contradicción que es el espíritu absoluto.

| Ámbito                        | Función                                     | Ubicación en el sistema              |
|-------------------------------|---|--------------------------------------|
| La reflexión<br><i>Pathos</i> | Relaciona al individuo con la contradicción | Antes de su comienzo como condición  |
| Lo cómico                     | Hace evidente la contradicción              | Espíritu absoluto: final del sistema |

Esto es posible porque en realidad ambos constituyen lo mismo pero desde distintas ópticas. Tanto el *pathos* como lo cómico son la manera de relacionarse del individuo con la contradicción. El *pathos* solamente observa su relación con la contradicción y lo cómico observa a la contradicción en sí misma. Por algo estas dos relaciones se encuentran en lugares conspicuos del sistema. La reflexión se encuentra antes del comienzo: la contradicción aún no se muestra pero solamente es posible si el individuo tiene inquietud por saber la verdad. Lo cómico se encuentra al final, ha pasado por todas las determinaciones del sistema y es lo único que observa. El mismo Climacus parece estar consciente de este posicionamiento de los caracteres cómico y patético en el sistema, pues si el “pensador subjetivo existente se enfrenta

<sup>754</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 284.

<sup>755</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 338.

a la idea, su interpretación de la desproporción es patética”<sup>756</sup> pero si “contempla a la idea en retrospectiva, [esto es, al final del sistema] le permite que ilumine desde atrás la misma desproporción, su interpretación es cómica”.<sup>757</sup>

La reflexión constuye la condición misma por la cual puede iniciar el sistema pues si no hay un interés subjetivo [*Bedurfnis*] no habría sentido de llevar a cabo ninguna investigación. Lo cómico constituye la actitud final del sistema, pues ahí se han hecho manifiestas todas las determinaciones y por ello el individuo no está concentrado en sí mismo sino en lo especulativo. La doble reflexión implica ambas actitudes en igualdad de proporciones, al modo de cómo el propio Kierkegaard gustaba de describirse en ocasiones: “Soy un Jano de dos caras: con una río, con la otra lloro”<sup>758</sup> y “yo también he unido lo trágico a lo cómico: hago chistes y las personas ríen: yo lloro”.<sup>759</sup>

Si Hegel ha descrito su sistema con un círculo donde el final regresa al comienzo y lo toca en términos epistémicos, Climacus describe esto mismo pero en términos existenciales. Se trata de la relación del individuo con el conocimiento. Antes que el sistema comience se requiere el interés del individuo, una pasión por por sí mismo, un *pathos*, en este momento el individuo se observa a sí mismo y no pone atención a la contradicción. Al final del sistema (comedia) mira la contradicción pero no así mismo y por tanto no se encuentra afectado. La doble reflexión exige que el individuo tenga igual cantidad de *pathos* y comedia, pues hace falta contemplar la contradicción pero también vivirla. Si es posible encontrar al individuo en la condición del sistema y al final es porque el sujeto es su fundamento primero y último. Es tanto su punto de partida como su objetivo y por ello, Hegel y Climacus se están refiriendo a lo mismo pero con una preocupación distinta. Hegel quiere mostrar la deducción de los conceptos, incluidos los conceptos religiosos, en términos filosóficos y Climacus quiere mostrar la relación del individuo con el cristianismo: en este caso con el conocimiento de lo religioso. Sin embargo si el individuo se relaciona solamente con el conocimiento del cristianismo, no se estará relacionando con Dios y por tanto esto no será cristiano. A esta forma de relación, con el conocimiento del cristianismo, Climacus le llamará ‘religiosidad A’. Por el contrario la relación del individuo con el cristianismo será llamada ‘religiosidad B’.

---

<sup>756</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 70.

<sup>757</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 70.

<sup>758</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, p. 5.107, II A 662 n.d., 1837.

<sup>759</sup> KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, p. 5.104, II A 132 July 14, 1837.

## 6. 6. *La relación de lo cómico y lo trágico en la filosofía: el concepto de libertad*

La última manifestación de espíritu absoluto, cuyo contenido coincide con el arte y la religión es la filosofía: su diferencia radica en su vehículo de expresión que no es representativo sino conceptual. La base para el desarrollo de lo conceptual en la filosofía moderna es el sujeto. La actividad racional del sujeto implica la capacidad personal de tomar decisiones y la capacidad de juzgar. El juicio conserva el doble sentido de la filosofía kantiana, en tanto aseveración intelectual como de una posición moral. “Tomar una decisión es un realizar propio, algo por lo que se es responsable. Juzgar es comprometerse con una actividad cognitiva libre, en oposición a que algo que le sucede a uno ajeno al propio control. Este es el núcleo del punto de vista kantiano cuando describe el entendimiento como la ‘facultad de la apercepción’ (B134) en términos de espontaneidad”.<sup>760</sup> Como ya se exploró la búsqueda hegeliana no es sino una continuación del proyecto trascendental. Este darse cuenta de sí, que es la apercepción, carecía de la justificación de tipo lógica y conceptual que Hegel desarrolla en la ciencia de la lógica. “La libertad es el carácter de lo absoluto, cuando es puesto como algo interno que, en la medida en que se pone en una forma limitada, en puntos determinados de la totalidad objetiva, permanece lo que es, algo no limitado, cuando se considera, por tanto, en oposición con su ser, es decir, como algo interno, por consiguiente con la posibilidad de dejar este ser y de pasar a otra manifestación”.<sup>761</sup>

En otras palabras, la única constante: la verdadera sustancia es la libertad subjetiva. El resto de todos los conceptos y las determinaciones son contingentes y sujetos a la libertad que es lo único infinito e inabarcable. Así, la libertad es la base de las determinaciones, de la lógica y en breve de todo el sistema. “La libertad es la forma y el contenido de la lógica. No es difícil ver por qué la lógica como ciencia filosófica debe comenzar como pura libertad, en la auto-determinación de la auto-

---

<sup>760</sup> MCDOWELL J., *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 71.

<sup>761</sup> HEGEL G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, tr. María del Carmen Paredes Martín, tecnos: Madrid 1990, p. 129 JKS IV: 71.

determinación si va a ser absoluta e incondicionada”.<sup>762</sup> William Maker hace esta exploración refiriéndose a varios argumentos.<sup>763</sup> Primero, [1] la libertad es la base de la lógica en el aspecto temporal pues la lógica presupone la liberación de una manera en que no lo son las cosas. La dialéctica puede anticipar los cambios de las cosas y como algo pasa a ser otra cosa. “La *Fenomenología* muestra que mientras la verdad sea sujeto de la determinación de otro, fundada en un otro dado, el conocimiento nunca podrá corresponder con su objeto”.<sup>764</sup> Es decir, la verdad no radica en el ser de la cosa, sino en su concepto que integra el ser y la esencia. La simple inmediatez queda superada. Sin una conciencia libre, sólo hay objetos presentes, pero nunca objetos íntegros que han sido una cosa y pueden convertirse en otra.

Una [2] segunda razón que alega Maker es que la forma de la lógica como un auto-desenvolvimiento sigue el mismo patrón de la libertad pues ambas operan de la misma manera. “La lógica precede el libre auto-desenvolvimiento del pensamiento. Precisamente porque es libre, auto-determinada y por ello radicalmente auto-fundamentada es que puede soportar la verdad absoluta e incondicionada.”<sup>765</sup> La libertad es fundamento de sí, no está atada a ninguna otra condición como lo enseñó Kant. Si la lógica hegeliana debe también estar auto-fundada es porque su base es la libertad. “La verdad absoluta incondicional solo es posible cuando la verdad coincide con la auto-determinación indeterminada que se da cuando la única condición operativa es lograr y asegurar la auto-determinación del pensamiento autónomo”.<sup>766</sup> De esta forma el método del pensamiento auto-determinado —que es la lógica— y su contenido —que es el propio sujeto— son en realidad lo mismo. Además la lógica versa sobre el sujeto libre de otra manera: muestra el significado de que algo sea radicalmente libre. Esta es el tercer argumento [3] de Maker: “La lógica tiene a la libertad —y a la verdad— como su tema. Debido a que ambas son tanto sus modos de proceder como su temática son, literalmente, ninguna otra cosa sino auto-determinación, y ya que la auto-determinación es libre e incondicionada, y por tanto infinita y universal”.<sup>767</sup> La libertad del sujeto concreto es, pues, el parámetro a partir del cuál se desarrollan los

---

<sup>762</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, GRAY CARLSON D., *Hegel’s Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave-Macmillan, 2005 p. 6.

<sup>763</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, p. 4.

<sup>764</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, p. 5.

<sup>765</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, p. 4.

<sup>766</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, p. 7.

<sup>767</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, p. 7.

conceptos, o incluso se puede ser que la razón y la libertad del sujeto son lo mismo. Esto aporta una interesante consecuencia: “La lógica no versa sobre otra cosa mas que el significado de que algo sea determinado en su propio derecho, sobre lo que significa que una entidad sea lo que es, como es, y por sí misma: la lógica es al mismo tiempo sobre la verdad. Verdad y libertad coinciden porque para saber que algo en su independencia de una determinación ajena a ella es justo conocer algo como es, librado de cualquier calificación o atribución ajena a sí”.<sup>768</sup>

La característica propia de la libertad es su auto-determinación. Un señalamiento que ya había hecho la filosofía kantiana. Pues bien, el objetivo de la lógica es el mismo, determinar de forma crítica sus propios conceptos. “La coincidencia de la lógica como libertad con una metafísica de las cosas, plantea el difícil tema de en qué sentido la lógica es una metafísica, capaz de ‘ser usada para expresar la esencia de las cosas’ en palabras de Hegel. [ECF §24]”<sup>769</sup> La lógica pretende dar cuenta de conceptos verdaderos, y de igual manera la libertad subjetiva solamente se realiza [verdaderamente] cuando puede auto-determinarse. El cohecho es a la libertad personal lo que el dogmatismo es a la lógica y a la filosofía: arbitrariedades exteriores que no permiten la auto-realización inmanente.

Al excluir toda determinación ajena, toda heteronomía, el pensamiento puede concebir las cosas no como son dadas al pensamiento (como Hegel indica ese acercamiento conduce necesariamente a reducir la verdad a una apariencia subjetiva y a al *Ding an Sich*) sino por su propio derecho, esto es, en su libertad como determinadas independientemente del pensamiento y del pensamiento subjetivo. Si la metafísica significa tener un conocimiento perfecto de las cosas como son, un conocimiento que esté plenamente justificado y adecuado a su objeto, que es lo que el pensamiento auto-determinado hace posible, tanto para sí como para los otros [las cosas].<sup>770</sup>

La lógica se presenta como la ciencia de la libertad, tal como el sujeto es la única ciencia que puede determinarse a sí misma: de forma inmanente. Es por ello importante distinguir que la lógica es distinta de la *Realphilosophie*, es decir las disciplinas de la *filosofía de la naturaleza* y la *filosofía del espíritu* que se encuentran contenidas en la última parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La diferencia radica en que la lógica determina el pensamiento en sí mismo (tal y cómo la libertad también se determina a sí misma) y la *Realphilosophie* introduce

---

<sup>768</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, p. 7.

<sup>769</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, p. 7.

<sup>770</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, p. 8.

elementos empíricos donde se aplican las determinaciones de la mente que ya han sido deducidas por la lógica. En ningún momento se debe leer la lógica como *Realphilosophie*, pues esto implicaría que la mente puede deducir las determinaciones históricas o el devenir de los momentos de la naturaleza cuando lo único que hace es conceptualizarlos: no crearlos. “A lo que Hegel se refiere con este acercamiento, [...] es simplemente que la metafísica anterior ha permitido al pensamiento determinar los objetos”.<sup>771</sup>

Si bien las determinaciones de la naturaleza y de la historia no provienen de la propia conciencia eso no implica que la conciencia no pueda determinarlas de forma necesaria. Es fácil cuestionar las necesidades históricas planteadas por Hegel si se considera que esta necesidad por causa de una racionalización. No es que la historia tenga una necesidad por las reglas impuestas por la mente, sino que las reglas conceptuales obligan a que ciertos sucesos ocurran de cierta manera. Una forma sencilla de ejemplificar esto es con la ley de la gravedad. Los astros no se mueven porque Newton haya figurado las leyes de la gravitación universal y sin embargo es absolutamente necesario que los astros describan los tránsitos y revoluciones a la manera newtoniana porque la física dio, de manera efectiva, con las relaciones de necesidad que explican el movimiento planetario. Lo mismo ocurre con la filosofía de la historia hegeliana y con las determinaciones de la *Realphilosophie*. “La necesidad es el carácter de lo absoluto, en la medida en que se considera como algo externo, como una totalidad objetiva, por tanto, como algo extrapuesto, a cuyas partes, sin embargo, no les compete ser alguno fuera del todo de la objetividad”.<sup>772</sup>

Sin embargo la libertad y la subjetividad en Hegel no son la libertad y la subjetividad del individuo que se encuentra en devenir existencial. La pretensión de Hegel es mostrar los conceptos, no decir cómo vivir, y por ello el sistema es cómico en al menos dos aspectos. Primero porque es la manifestación de la subjetividad donde desembocan los conceptos, tal como sucede en el arte y en la religión, se aprecia lo mismo en la filosofía. Segundo porque lo cómico es la contemplación de la contradicción, en el arte quien muestra la contradicción es el personaje cómico, en la religión es el cristianismo: la contradicción entre lo humano y lo divino, y en la filosofía es el concepto que reúne los dos opuestos: ser y pensamiento, manteniendo la contradicción. Si el individuo se coloca *in situ*, si contempla su relación con la

---

<sup>771</sup> MAKER W., “Hegel’s Logic of Freedom”, p. 9.

<sup>772</sup> HEGEL G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 129 JKS IV: 71.

contradicción deviene trágico. Como ya hemos mencionado, la doble reflexión exige igualdad cantidad de proporciones de comedia y tragedia.

### 6. 7. Religiosidad A y B

Lo trágico y lo cómico son dos modos de relacionarse con la contradicción. Son modos de conciencia que se relación con el conocimiento absoluto y por tanto ambos son modos que intersectan las filosofías tanto de Hegel como de Kierkegaard. Si existe una igualdad de proporción entre estos dos ámbitos, si un individuo es tanto trágico como cómico, entonces ha hallado la correcta forma de relacionarse con el conocimiento pues por un lado comprende la contradicción cómicamente pero también busca su felicidad eterna y cómo relacionarse con este conocimiento absoluto. Este individuo entonces ha logrado la doble reflexión, puede comprenderse *in situ* pero también *sub specie aeterna* simultáneamente y sin embargo, como dice Climacus, aún no hemos dado un paso. Porque después de tantos esfuerzos por comprender el cristianismo o el conocimiento de forma correcta, y aunque esto implica un gran esfuerzo: comprender el cristianismo no es ser cristiano. “Pero uno no se prepara para hacerse consciente del cristianismo leyendo libros o mediante investigaciones histórico-universales, sino sumergiéndose en la existencia. Cualquier otro estudio preliminar está condenado, *eo ipso*, a culminar en malentendido. La dificultad no yace en comprender aquello que sea el cristianismo, sino en volverse cristiano y ser cristiano”.<sup>773</sup>

Por ello, el ámbito de la doble reflexión y la relación del individuo con el conocimiento del cristianismo debe recibir un nombre distinto a lo cristiano. Para distinguirlo Climacus le llama a este modo de conciencia: la religiosidad tipo A. “En la Religiosidad A, una felicidad eterna es una cosa particular, y lo patético vuélvese dialéctico en la dialéctica de la interiorización; en la Religiosidad B, lo dialéctico se torna dialéctico en su segunda forma, puesto que la comunicación hállase orientada hacia la existencia y se reviste de pathos en la interiorización”.<sup>774</sup>

Ahora bien, cuando Climacus dice que ‘cualquier otro estudio preliminar está condenado a culinar en malentendido’ no se refiere a que la religiosidad A o que el

---

<sup>773</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 488.

<sup>774</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 488.

estudio del cristianismo sea inútil, como ya vimos<sup>775</sup> la dialéctica de Kierkegaard exige también del entendimiento para abandonar, de forma paradójica, el entendimiento. ¿Qué quiere decir esto? No que el conocimiento del cristianismo sea irracional o que se tenga que ser irracional para ser cristiano, sino que el mero conocimiento racional del cristianismo no garantiza el volverse cristiano. Lo que sería un malentendido sería pretender que el estudio del conocimiento del cristianismo fuese lo cristiano: la posición que sostuvieron los adversarios de Climacus y no así Hegel. La propia reduplicación cómico-trágica es una relación con el conocimiento del cristianismo, ya es una toma de postura —aunque todavía no definitiva— que implica el conocimiento de aquello que se está tomando postura. No puede haber un cómo sin un qué, aunque efectivamente el cómo sea lo esencial del cristianismo: “ser un cristiano no se define por el “qué” del cristianismo, sino por el “cómo” del cristiano. Este “cómo” se adapta a una sola cosa: la paradoja absoluta”.<sup>776</sup> Esto fue explorado ya en nuestro capítulo anterior, pero vale la pena volverlo a mencionar. La segunda dialéctica de Climacus no invalida el conocimiento del cristianismo en sí, sino que lo supone o mejor dicho lo supera dialécticamente: lo afirma negándolo. Por esta razón Climacus insiste que no puede haber religiosidad B sin religiosidad A:

La Religiosidad A debe hallarse primero en el individuo, antes que pueda hablarse de una conciencia de la dialéctica B. Cuando el individuo se relaciona con una felicidad eterna en la más decisiva expresión del *pathos* existencial, puede entonces hablarse de que tome conciencia de cómo es que lo dialéctico *secundo loco* [en el segundo sitio] lo arroja al *pathos* de lo absurdo. Así, puede verse a todas luces cuán insensato es que un hombre sin *pathos* pretenda relacionarse con lo esencialmente cristiano, pues antes de que pueda hablarse de estar meramente en posición de hacerse consciente de ello, es preciso que uno exista, en primer lugar, en la Religiosidad A.<sup>777</sup>

Para ser cristiano se requiere de la religiosidad A es decir la doble reflexión o ‘la relación del individuo con la felicidad eterna en la más decisiva expresión del *pathos* existencial’. Esta relación del individuo con el conocimiento del cristianismo de forma apasionada ya es de por sí difícil y sin embargo todavía no es cristianismo. “El pensamiento especulativo no tiene derecho a llamarse a sí mismo cristiano. Es por ello que nunca he dicho que la religiosidad A sea cristiana ni la he calificado de

---

<sup>775</sup> Supra, inciso 2.

<sup>776</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 532.

<sup>777</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 486.

cristianismo”.<sup>778</sup> Pero quien quiera llegar a ser cristiano debe transitar antes por la religiosidad A, debe tener una correcta conciencia de lo que es el cristianismo y luego *segundo loco* dar el paso a la religiosidad B. Esta religiosidad es lo edificante y “es algo fuera del individuo no se descubre al relacionarse con Dios dentro de sí sino con algo externo a sí mismo a fin de encontrar lo edificante”.<sup>779</sup> La pretensión de la religiosidad B es trascender los límites de la inmanencia donde se ha depositado todo lo conceptual y toda la realidad, busca nada más y nada menos que ir más allá de Hegel, a pesar de que Kierkegaard gustaba de burlarse de aquellos pensadores que buscaban hacerlo. La diferencia quizá es que él no lo anunció con bombo y platillo y tampoco parece que su objetivo fuera ‘superar a Hegel’ sino mostrar que Dios no puede ser reducido a la inmanencia del concepto.

La paradoja consiste en que esta relación, aparentemente estética, en la que parece que el individuo se relaciona con algo que está fuera de él mismo, tiene que ser sin embargo la relación absoluta con Dios, puesto que, en la inmanencia, Dios no es un algo, sino un todo, y lo es infinitamente todo, ni es tampoco algo fuera del individuo, pues lo edificante consiste en su estar dentro de él. Así, lo paradójico edificante corresponde a la categoría de Dios en el tiempo en tanto que ser humano individual, pues, siendo éste el caso, el individuo se relaciona con algo que está fuera de sí mismo. El hecho de que esto no pueda pensarse es precisamente la paradoja. Ya es otra cosa si el individuo es repelido por esto –eso es asunto suyo.<sup>780</sup>

El concepto del cristianismo ya es de por sí paradójico pero comprender lo contradictorio (religiosidad A) no es lo cristiano. En cambio la paradoja es que el cristianismo exige que el individuo no se relacione con un todo, el Dios de la inmanencia conceptual que es la idea misma sino con un ‘algo exterior’. ¿Qué significa esto? Que si bien es cierta la descripción conceptual de Dios pues muestra de forma cómica lo paradójico, el ser cristiano no es esto, ni tampoco el anhelo del *pathos* por la felicidad eterna sino que el individuo, con todo este conocimiento, comprenda que esto no es lo cristiano —aunque sea el conocimiento del cristianismo— y en la temporalidad se relacione en consecuencia con algo exterior.

Una forma que tenemos para explicar esto, es como Kierkegaard caracteriza la revelación del cristianismo. Si para el judaísmo la revelación provenía de una conciencia interior, para el cristianismo es Dios quien se hace hombre, quien efectivamente, viene a revelar el interior profundo del hombre: la inmanencia, y sin

---

<sup>778</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 489.

<sup>779</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 489.

<sup>780</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 489.

embargo la realización de esta totalidad inmanente sólo se realiza en lo exterior: el amor al prójimo. Encontrar al Dios de la inmanencia es encontrar la verdad, pero no es la verdad: lo verdadero se con la relación con algo que está fuera de mí mismo.

Ahora bien, Climacus pareciera estar regresando a un idealismo pre-hegeliano donde las distinciones interior-exterior todavía se aplican. En la inmanencia todo es comprendido como conceptual y la totalidad implica lo interior y lo exterior. Kierkegaard conoce bien el idealismo y su pleito no es epistemológico, no busca reimplantar un idealismo al modo de Fichte o Schelling o pre-kantiano y por eso menciona que la relación que el propone es 'aparentemente' estética. Esta no es la polémica sino que, en cambio, Climacus quiere mostrar que el cristianismo de la inmanencia no es ser cristiano porque para ser cristiano bastaría leer filosofía.

Ahora bien, si la paradoja no se afirma de este modo, la Religiosidad A sería entonces superior y todo el cristianismo quedaría reducido a categorías estéticas, pese a la cristiana insistencia en que la paradoja versa sobre aquello que no puede pensarse, cosa muy distinta a la paradoja relativa, que, *höchstens* [a lo más], puede pensarse con dificultad. Es preciso concederle al pensamiento especulativo su adhesión a la inmanencia, incluso a pesar de que no entendamos esto en el sentido del ser puro hegeliano; sin embargo, el pensamiento especulativo no tiene derecho a llamarse a sí mismo cristiano. Es por ello que nunca he dicho que la Religiosidad A sea cristiana ni la he calificado de cristianismo.<sup>781</sup>

Sería inadecuado intentar caracterizar esta aportación como un intento de criticar la inmanencia a través de una nueva reincorporación de lo trascendental. Tampoco se trata de un problema epistemológico; de una nueva caracterización de lo interior-exterior, aunque Climacus utilice estos conceptos para la posible confusión de algunos lectores. Lo que Climacus pretende es mostrar que lo edificante: la realización del cristianismo, no es la inmanencia de la filosofía, advertencia que aparece en las primeras páginas de la *Fenomenología del espíritu*: "*Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen*";<sup>782</sup> dígase que la filosofía debe guardarse de querer ser edificante."

Si la inmanencia y el concepto implican la totalidad de las cosas: lo interior y lo exterior, entonces este nuevo ámbito de lo edificante ¿dónde queda? Lo edificante es la relación de lo inmanente con la temporalidad, es el individuo en su concreta situación existencial. Ahora bien, así como lo inmanente no es interior ni exterior, el

---

<sup>781</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 489.

<sup>782</sup> HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, s. 17.

devenir de la temporalidad tampoco es interior ni exterior. Entonces ¿cómo es posible esta relación entre lo temporal y lo eterno? Esto es posible gracias a la reduplicación, cuando el espíritu (lo inmanente que tanto interno como externo) se considera a sí mismo (espíritu en la temporalidad que es tanto interno como externo) en situación existencial.

La categoría del individuo singular reduplica el espíritu inmanente y así se obtiene el nuevo ámbito de lo edificante, que contiene en sí mismo el absoluto. La religiosidad tipo B donde se da lo edificante no aniquila la religiosidad tipo A, la supone y por ello constituye una segunda dialéctica. “Lo específico del cristianismo es la segunda dialéctica, hecha la salvedad de que esto, nótese bien, no es una tarea para el pensamiento (cual si el cristianismo fuera una doctrina y no una comunicación existencial), sino el relacionarse con lo patético a modo de ímpetu para un nuevo *pathos*”.<sup>783</sup>

Hegel y Climacus coinciden en que la filosofía no es edificante, pero la diferencia radica en que Hegel nunca especificó qué es lo edificante. Martensen y los hegelianos daneses buscaron identificar la especulación con lo edificante y esta fue la gran polémica de la obra de Kierkegaard. Para responder a sus adversarios Kierkegaard tuvo que construir una nueva dialéctica pues lo edificante no fue sistematizado por Hegel. La pregunta entonces fue, si la inmanencia implica todo, pues todo es conceptual y sin embargo lo edificante no es parte de la inmanencia entonces ¿dónde se encuentra lo edificante si la inmanencia ya lo implica todo? La respuesta no provino de negar todo el sistema conceptual hegeliano sino de superarlo dialécticamente. Kierkegaard reformuló el sistema en términos existenciales; desde un nuevo punto de vista. Hegel muestra el tránsito del conocimiento, desde la condición anterior al sistema el interés del individuo por conocer (la reflexión) y culmina en la idea absoluta: la auto-conciencia o el espíritu que se sabe a sí mismo (la mediación). La reflexión es equiparada por Kierkegaard como el *pathos*, pues el *pathos* es el interés que tiene el individuo sobre sí mismo. El espíritu o la auto-conciencia es equiparada por Kierkegaard como lo cómico pues, al igual que la consideración de Hegel, lo cómico es el darse cuenta de la contradicción en el propio individuo.

Ninguna de estas actitudes son suficientes para una correcta comprensión del individuo con el contenido del sistema: el cristianismo. Se requieren de ambas:

---

<sup>783</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 488.

“el *pathos* que no es garantizado por lo cómico es una ilusión; la comicidad que no es garantizada por el *pathos* es inmadurez”.<sup>784</sup> El *pathos* solamente concibe la situación del individuo en la temporalidad y padece su propia incertidumbre, lo cómico solamente concibe la contradicción de lo inmanente pero no es capaz de percibir su situación existencial. La doble reflexión se suscita cuando un individuo puede comprenderse cómica y trágicamente, cuando tiene en mente la contradicción pero también tiene presente su propia situación existencial. Entonces el espíritu se duplica a sí mismo y nace un nuevo ámbito: el ámbito de lo edificante o lo existencial. Este ámbito no es interior ni exterior, como tampoco lo es el ámbito que está superando: la inmanencia o lo absoluto que tampoco es solamente interior o exterior sino que constituye ambos ámbitos en una contradicción sostenida. El ámbito de lo existencial o de lo edificante es una duplicación del absoluto (por tanto una duplicación de la contradicción): es un espíritu que se mira como espíritu. (religiosidad A). Sin embargo esta relación doble con el conocimiento no es el cristianismo, aunque es requerido para convertirse en cristiano. Por eso Climacus en algún momento comenta que para ser cristiano no se requiere leer libros de filosofía ni conocer tratados, pues incluso los hombres simples pueden llegar a serlo.<sup>785</sup> Sin embargo el hecho de que los hombres simples puedan llegar a ser cristianos eso no los exime de la religiosidad A, es decir de tener una posición trágico-cómica con el conocimiento del cristianismo.

El hombre simple tiene la ventaja de ser trágico, dirige su atención a su situación de forma cotidiana. El hombre cultivado es cómico, pues puede concebir las contradicciones pero se olvida de que es una persona que existe. La reduplicación exige ambos caracteres en igualdad de proporciones, y mientras que el hombre simple puede encontrarse con la contradicción del cristianismo en la representación religiosa o en los sermones y así volverse cómico, el hombre cultivado, atrapado en lo conceptual, pasa más esfuerzos para volverse trágico pues su pensamiento lo distrae de considerarse *in situ*. La reduplicación exige ambas

---

<sup>784</sup> KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 68.

<sup>785</sup> Yo soy un amigo de las dificultades, particularmente de aquellas que poseen esta cualidad humorística que consiste en que el hombre más culto, tras haber pasado por lo más arduos esfuerzos, habrá logrado esencialmente lo mismo que el hombre sencillo. Lo cierto es que el hombre más simple de todos puede llegar a ser cristiano y puede seguir siéndolo; aunque, en parte, esto se debe a que no posee una gran inteligencia, y, en parte, porque la condición del hombre simple dirige su atención hacia el exterior; él está libre de todas las penosas dificultades con que el hombre cultivado sostiene su fe, esforzándose cada vez más arduamente en la medida que crece su cultura. Dado que el fin supremo es llegar a ser cristiano y seguir siendo cristiano, la tarea no puede consistir en reflexionar acerca del cristianismo, sino en intensificar, mediante la reflexión, el *pathos* con el cual uno continúa siendo cristiano. En KIERKEGAARD S., *PNCD*, SKS, VII, 529.

caracteres y es posible adquirir el carácter de lo cómico o trágico a través de diversas formas. No se requiere de la filosofía hegeliana para adquirir el carácter de lo cómico y sin embargo quien la conozca verá allí la mayor expresión posible de lo cómico, por lo cual resulta tan deslumbrante que uno bien podría nunca salir de allí y nunca regresar a lo trágico.

He ahí el peligro de la filosofía hegeliana pero también la gran oportunidad que ofrece. Si alguien pudiera asir y comprender la filosofía hegeliana se convertiría en el personaje más cómico de todos, si este mismo individuo pudiera introducir en su vida tanto *pathos* como contradicción cómica entonces lograría una gran ventaja para volverse cristiano y sin embargo después de todos estos esfuerzos, lo anterior todavía no implica que sea cristiano o que haya logrado nada. El cristianismo radica entrar en el ámbito de la edificación una vez que el individuo, sea simple o cultivado y a través de cuales medios sean, se encuentra en la correcta relación con el conocimiento del cristianismo en la doble reflexión. Si este individuo canaliza todo este *pathos* cómico-trágico de la realización del deber eterno en la temporalidad misma del instante, entonces habrá alcanzado el verdadero estado religioso o religiosidad tipo B. Este camino está lleno de dudas y tentaciones, y es ocasión de otros escritos de Kierkegaard que convendrá examinar en otra ocasión. Aquí hemos mostrado la continuidad entre las filosofías dialécticas de Hegel y Kierkegaard y como es posible encontrar una superación dialéctica, que afirma negando, el absoluto en lo edificante. En este ámbito de lo edificante puede ya suscitarse el cristianismo, pues solamente un individuo con la idea del cristianismo (lo cómico) puede preocuparse de su propia existencia (*pathos*) y buscar la realización de este mandato no en la exclusividad de su conciencia, sino en el mundo de la acción, tal y como Cristo hizo su predica.

## 6.8. Conclusiones

En el quinto capítulo mostramos la coincidencia entre Hegel y Kierkegaard respecto a la importancia de la subjetividad en sus respectivas obras. En este último capítulo hemos querido explorar una última posición polémica que parece enfrentar a Kierkegaard con Hegel y que no parece haber sido explorada en la academia hasta este momento. Kierkegaard se refiere a Hegel y a su obra como algo cómico. A primera vista esto parece una simple burla sin embargo la comprensión de lo que

significa lo cómico y la comedia es un asunto medular en el trabajo de ambos autores. Sin embargo para comprender lo que significa esta comedia se precisa de la comprensión de lo dialéctico. Para Iohannes Climacus la reflexión que conduce a la edificación es tan dialéctica como la especulación que conduce a la comprensión de los conceptos pero se distinguen en que cada una responde a distintas necesidades. Esta dialéctica de la reflexión es llamada por Climacus *dialéctica existencial* o *segunda dialéctica* y uno de los mejores lugares para observarla en funcionamiento es *La enfermedad mortal* firmada por Anti-Climacus. Ambas dialécticas operan de la misma forma, a través de la negación (*Aufhebung*), pero mientras que la lógica hegeliana se construye con base a conceptos, la dialéctica existencial se realiza a través de las distintas maneras en que el individuo se relaciona consigo mismo.

Lo propio de la dialéctica hegeliana es que la actividad racional tiene como objeto algo que no es ella misma: es decir el objeto (que en la filosofía de Hegel representa todos los conceptos de la realidad), aunque sólo a través de este reflejo (especulación) es que puede percatarse que, a final de cuentas, el único objeto del sujeto es el mismo. Es decir, se trata de un sujeto que se busca a sí mismo fuera de sí, en todas las cosas, sin percatarse que no tiene que ir a ningún lugar exterior para encontrarse. Algo que, sobra decir, es algo sumamente cómico o más bien: es la esencia de lo cómico. Esto no representa otra cosa mas que la contradicción del sistema hegeliano. Antes de Kierkegaard el propio Hegel ya había notado esta particularidad del último momento de la reflexión filosófica y por eso el último momento del arte es justamente la comedia. El contenido del arte es análogo con el contenido de la religión y la filosofía, salvo que cada una de estas vías emplea métodos distintos: el arte usa la sensibilidad, la religión el sentimiento y la filosofía el concepto. No obstante si su contenido es el mismo y el último momento del arte es la comedia, esto implicaría que los últimos momentos de la religión y la filosofía (el cristianismo y la misma filosofía de Hegel) son igualmente cómicos.<sup>786</sup> En el drama la comedia constituye ese momento donde se ha alcanzado la máxima autocomprensión hasta el punto ridículo de que los personajes pueden incluso llegar a ser conscientes de su papel dentro de la obra. Es por esto que la comedia es el límite del arte pues la suspensión dramática se ha detenido: la ficción se ha hecho demasiado semejante a la realidad. De forma análoga el cristianismo es ese

---

<sup>786</sup> Cfr. CAVALLAZZI A., "Hegel más allá de Hegel: la transgresión cómica de los límites de Hegel en Žižek y Kierkegaard", *Revistas de Estudios Hegelianos*, Centro de Estudios Hegelianos, Valparaíso, Chile, No. 2, 2013, pp. 58-72; también publicado en *International Journal of Žižek Studies*, University of Leeds, Vol. 7, No. 1., 2013.

momento de la religión donde el hombre se ha percatado de su divinidad a tal punto de que el hombre se ha hecho Dios y por último en la filosofía Hegel constituye el momento donde el individuo se percata de su papel como construcción del conocimiento a tal grado que, por primera vez, percibe su lugar en la historia al igual que el lugar de lo histórico en la filosofía. Lo cómico viene en la disolución que esto supone en los tres ámbitos pues cada uno de ellos queda superado por sí mismo en cada una de estas instancias. Los miles de años que le ha tomado al espíritu llegar a esta realización a través de tantos trabajos y pesares en las más altas manifestaciones de la humanidad, todo el arte, toda la historia de la religión y toda la filosofía no le sirven para mejorar su vida en lo más mínimo al individuo que ha comprendido todo esto: esto es lo cómico.

La figura literaria de Iohannes Climacus sirve el propósito de ejemplificar lo irrelevante que resulta la comprensión filosófica para la vida personal. Si bien la filosofía y el espíritu del mundo han llegado a sus más altas cumbres la reflexión en torno a la edificación en cambio no ha dado ni un solo paso. Ahora bien, en esto se tiene que tener cuidado porque alguien podría leer aquí una crítica implícita a Hegel al señalar a su filosofía, y a toda la filosofía para tal caso, como inútil. Sin embargo lo que hay que tener presente es que el argumento hace inútil a la filosofía para los propósitos de la edificación, lo que viene a contrarrestar la posición de Heiberg de una filosofía edificante, mas esto no hace inútil a la filosofía para los propósitos de una comprensión del mundo. La filosofía es perfectamente útil y válida para sus propios objetivos especulativos, el punto de Climacus es que la filosofía no lo es para los propósitos de la edificación. Este ámbito de la edificación requiere de su propia metodología: la reflexión subjetiva.

Esta reflexión subjetiva se sirve del *pathos*, es decir el interés inmediato y apremiante que tiene el individuo por sí mismo. El *pathos* es la actitud opuesta a la comedia donde el individuo está tan desinteresado de sí que ocupa toda su atención en todo lo que no es el mismo, aunque de forma paradójica acabe por encontrarse a sí mismo en todos los objetos externos. No obstante la oposición es clara, mientras que el *pathos* concentra la atención del individuo en sí mismo, la comedia lo aleja de sí.

Así, mientras que el filósofo es un ser cómico que se preocupa de todas las cosas salvo de sí mismo, el hombre común es un ser trágico (la tragedia es la actitud del *pathos*) que está todo el tiempo preocupado de sí mismo y por tanto no puede comprender la naturaleza cómica de los conceptos y de la realidad. La religión es

necesaria para el hombre común pues acerca la contradicción de la realidad a su experiencia a través del sentimiento, una vía mucho más asequible que la complejidad de lo filosófico. Sin embargo la religión no es nada tampoco si no hay *pathos*. Climacus concluye que el individuo precisa de ambas actitudes para la edificación tanto de lo cómico como de lo tráfico.

Es mucho más claro notar la importancia del *pathos* que de lo cómico y lo filosófico en el *Postscriptum* ya que sus interlocutores: Heiberg, y Martensen, daban por sentado la importancia de la filosofía toda vez que proponían una filosofía edificante. No obstante lo cómico es tan importante para la edificación como el *pathos* y ambos son requeridos para ello en igualdad de proporciones. Esto no sólo implica que cómico y sus aspectos son válidos (la especulación filosófica, la filosofía de Hegel) sino que además son indispensables como una condición necesaria, más no suficiente pues también se requiere del *pathos*, para la edificación. Creemos que lo anterior resume de buena manera la intención de Kierkegaard en el *Postscriptum*, su polémica con los hegelianos daneses e incluso que da cuenta de una parte considerable de su pensamiento. Esto es que la edificación se alcanza a través de su propia verdad (subjetiva), de su propia facultad (la reflexión subjetiva) y de su propio método (la dialéctica existencial) por lo que los métodos de la filosofía son insuficientes para dar cuenta de este ámbito (algo que contrarresta las posiciones de Heiberg y Martensen pero no la de Hegel) pero que no obstante la filosofía, lo cómico y la contradicción son una condición necesaria para la edificación personal. Sin embargo el hombre común no tiene que volverse un filósofo, un hegeliano o un erudito de las escrituras para comprender lo cómico y la naturaleza contradictoria de la realidad sino que puede acercarse a esto a través de la religión que, siguiendo a Hegel, muestra exactamente el mismo contenido que la filosofía pero a través de su propio medio que es el sentimiento.

Por último: la filosofía por sí misma no es una condición suficiente para la edificación individual y por ello puede ser problemática pues alguna persona podría equivocarse y creer que por el hecho de ser un filósofo de la religión ya es cristiano como parece acusar Kierkegaard de sus adversarios. La advertencia de Climacus es que los filósofos deben tener muy presente que la especulación no es suficiente. En cuanto a la edificación el filósofo y el hombre común están en el mismo terreno pues para la realización del cristianismo no importa que tanto se sepa de religión, lo que importa es que eso sea interiorizado y tenido como verdad subjetiva y conducido al ámbito de la reflexión personal. Sin embargo esto no implica que saber filosofía

conduzca siempre a esta equivocación. El mismo Kierkegaard caería dentro de esta categoría al haber sido él un filósofo, un gran conocedor del pensamiento de Hegel y un erudito de las escrituras. Lo que implica es que la especulación por sí misma no ha de darse por suficiente si lo que se busca es la edificación. Más aún, en la medida en que la comedia es requerida para la edificación tanto como el *pathos*, la filosofía y la comprensión de la contradicción pueden servir de ayuda siempre y cuando, insistimos, que se reconozca que la filosofía sola y por sí misma nunca será suficiente para ello.

## Conclusiones

Esta investigación se propuso mostrar dos tesis: A. los objetivos de Kierkegaard y Hegel son contrarios. Hegel busca la comprensión filosófica, esto es conceptual, de la realidad mientras que Kierkegaard busca la comprensión existencial, esto es personal, del individuo. Sin embargo esta contrariedad de objetivos no los hace antagonicos. Nuestra segunda tesis fue postular que B. Kierkegaard es una continuación, en otro ámbito, de la filosofía de Hegel o cómo él mismo lo dijo: “La tarea de nuestra época parece ser la de trasladar los resultados de la ciencia a la vida personal, apropiárselos a título personal”<sup>787</sup>. Esta frase resume como un ideario el objetivo de nuestra investigación. No se trata de decir que 1. Kierkegaard sea hegeliano, ni que 2. Hegel deba leerse existencialmente tampoco pretendemos que 3. Tampoco que Hegel y Kierkegaard tengan los mismo objetivos pero si creemos que 4. Los objetivos de Kierkegaard y Hegel son contrarios (Stewart) pero que a diferencia de Stewart 5. No creemos que las obras de Kierkegaard y Hegel tengan poca relación entre sí ni que su comparación sea más que un ensayo académico. A diferencia de Stewart creemos que la comparación Kierkegaard-Hegel es mucho más que un ejercicio intelectual y resulta sumamente valiosa para la comprensión de ambos autores pues Kierkegaard desarrolla [*hace un tránsito de lo dialéctico desde lo absoluto hacia lo individual*] una región que Hegel dejó implícita: la de la existencia interior. Por ello nuestras tesis son que *a.* la filosofía de Hegel y el pensamiento de Kierkegaard no se oponen como contenido aunque sus objetivos sean opuestos (en esto convenimos con Stewart) y *b.* precisamente por esta oposición de objetivos es que la *edificación* de Kierkegaard puede leerse como una continuación dialéctica de la *filosofía* de Hegel.

La obra de Kierkegaard no debe tomarse como antagonica a la obra de Hegel aunque sean opuestas en cuanto sus objetivos. Más aún esta oposición de objetivos era necesaria si Kierkegaard quería explorar el ámbito de la existencia individual. Al hacer a un lado el objetivo especulativo propio de la filosofía idealista, y de toda la filosofía para ese caso, Kierkegaard utiliza metodologías dialécticas para explorar una región que Hegel y la filosofía no abordaron: el ámbito de la existencia interior y del individuo singular. La obra de Kierkegaard es un *tránsito* de lo dialéctico [los

---

<sup>787</sup> KIERKEGAARD S., *El concepto de la ironía*, tr. Dario González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid: Trotta, 2000, SKS 356.

resultados de la ciencia] pero *desplazado* a la vida personal. Dicho en una frase: Como Hegel, Kierkegaard es un autor dialéctico, a diferencia de Hegel no busca comprender la realidad absoluta sino el individuo singular.

Decimos que Hegel ha elaborado una filosofía porque su objetivo es la comprensión sistemática de los conceptos que conforman la realidad y decimos que la obra de Kierkegaard es edificación porque su objetivo es el mejoramiento personal en el interior de sus lectores. Es por esto que decimos que sus objetivos son opuestos pues mientras que Hegel pretende comprender los conceptos de la vida humana Kierkegaard busca mejorar la vida de los individuos. Kierkegaard tuvo que elaborar un lenguaje nuevo, una re-conceptualización y nuevas formas investigativas para lograr sus aspiraciones como escritor edificante más no obstante sigue siendo dialéctica. Su obra fue totalmente inusitada para la historia de la filosofía pero este hecho no implica que él se haya deslindado por completo de lo filosófico. Kierkegaard parte de la filosofía y en específico Kierkegaard parte de la filosofía de su tiempo: la filosofía hegeliana. Muchas de sus temáticas, de sus conceptos y su metodología parten de Hegel sin que esto lo hagan hegeliano.

El mejor exponente de esto es su *segunda dialéctica* mostrada en el *Postscriptum*. La nomenclatura ya es elocuente: no se trata de negar la dialéctica hegeliana sino basarse en ella para postular una nueva que atienda no a los problemas de la comprensión de la vida humana sino a los problemas de vivir dicha vida humana. La comprensión de los conceptos filosóficos no tienen que ser problemáticos para los asuntos que Kierkegaard tenían que atender y por esa razón es que de hecho no lo fueron si atendemos a la tesis de Stewart. Sin embargo, si bien Hegel no es un oponente para las intenciones de Kierkegaard tampoco podemos decir que no le haya podido haber sido útil. Como vimos Hegel es el punto de partida de muchos de los problemas tratados por Kierkegaard como en *El concepto de la ironía*, la relación entre la tragedia antigua y la moderna en *O esto o lo otro* y su discusión sobre *Antígona* así como la propia segunda dialéctica del *Postscriptum* o el notoriamente dialéctico tratado que es *La enfermedad mortal*.

A nuestra opinión quizá el punto de unión más estrecho entre ambos es el concepto de lo *cómico* donde Hegel queda incorporado implícitamente a la teoría de la reduplicación de Climacus que es fundamental para comprender el paso del estadio ético al estético como ya vimos en el capítulo anterior. Estos elementos son tan sólo algunos ejemplos de cómo Kierkegaard construye su pensamiento ahí

donde Hegel se había detenido. El punto fundamental radica en la comprensión que tiene Kierkegaard de sí mismo como un escritor dialéctico.

Para Kierkegaard la comprensión del individuo singular es fundamentalmente dialéctica que puede observarse en distintas expresiones de su obra: ya sea en la teoría de los tres estadios, en la segunda dialéctica y la reduplicación del *Postscriptum* o en la dialéctica de *La enfermedad mortal*. Lo dialéctico es imprescindible. “El punto de lo esencialmente cristiano es que sea presencia [*det Nærværende*]. Por esta razón ningún poeta ni ningún orador pueden representarla pues usan demasiada imaginación. Esta es pues la razón por la cual el poeta y el orador se vuelven amados y estimados. Pues a la distancia el cristianismo aparece amable a los ojos del hombre. Sólo un dialéctico puede representar el cristianismo pues al deshacer todas las ilusiones se interna, por decirlo de algún modo, en el presente. De manera consecuente la cosa va difícil con esta persona dialéctica pues el cristianismo que es completamente presente es odioso y molesto”.<sup>788</sup>

Sin embargo Kierkegaard aclara que no hay que ser un dialéctico para ser cristiano. La religión incluye ya en sí misma la contradicción. Hegel conviene en lo mismo al decir que todos los hombres pueden ser cristianos pero no todos son filósofos. Esta proposición, ajena a Hegel, de que lo especulativo era necesario para el cristianismo era lo que tanto repudiaba Kierkegaard del pensamiento de sus contemporáneos. El ataque sin cuartel de Kierkegaard a un cristianismo especulativo fue confundido como un ataque hacia Hegel, Stewart se ha encargado de desarticular esta mala comprensión tanto de Kierkegaard como de Hegel en los últimos años. Sin embargo en estos aspectos convienen Kierkegaard y Hegel cuando este último dijo que la filosofía no debía de ser especulación ni que el filósofo debía hacerse pasar por pastor de iglesia.

Si algo debe quedar claro es que filosofía y especulación son distintas para Hegel como para tanto Kierkegaard y fue esta posición la que puso en tantos problemas al pensador danés con la intelectualidad de su tiempo. No obstante

---

<sup>788</sup> “The point of the essentially Christian is that it is presence [*det Nærværende*]. For this reason no poet and no speaker can portray it, for they use too much imagination. This again is the very reason (this error) that the poet and speaker themselves come to be loved and esteemed. For it is at a distance that Christianity appears lovable in men’s eyes. Only a dialectician can portray Christianity, because by continuously taking away all illusions he drills it, so to speak, into the present. Consequently it will go hard with such a dialectical person, for Christianity which is wholly present is hateful and disturbing”. KIERKEGAARD S., *Journals and Papers*, p. 1353, IX A 114 n.d., 1848.

Kierkegaard no desecha lo dialéctico ni lo especulativo sino que le concede su lugar y su importancia como *logros de su tiempo* que deben *trasladarse* al ámbito de lo personal para ayudar al individuo a comprenderse a sí mismo para los propósitos de su propia edificación. Este es el sentido de la lectura dialéctica que hemos propuesto en esta investigación: Kierkegaard es un autor dialéctico que ha utilizado el mismo método que uso Hegel para otros propósitos.

La ruptura de los objetivos especulativos en pos de objetivos edificantes era necesaria para la consecución de las metas de Kierkegaard. Sin embargo esto no debe leerse como una oposición sino como una continuidad. La operación fundamental del método dialéctico es la negación dialéctica [*Aufhebung*]. La comprensión de nuevos conceptos solamente es posible a través de la negación de los viejos conceptos. Esta negación no invalida los conceptos anteriores sino que suspende su importancia, contempla una misma realidad desde el punto de vista contrario. El ser es negado por la nada (no-ser), la nada, a su vez, es negada por el devenir que es la negación de la relación ser-nada y así sucesivamente.

Lo que Kierkegaard está negando son los objetivos de la filosofía especulativa que le resultan insuficientes para la comprensión existencial y para la edificación cristiana. La edificación *radicalmente* no puede ser filosofía pues quien está comprendiendo el mundo de forma especulativa *sub specie aeternitatis* no está comprendiendo su propia realidad *in situ*. La edificación es la negación de la especulación. Atender los problemas del individuo singular es dejar de atender los problemas de la historia de las naciones, de los conceptos metafísicos y del estado y a su vez entender estos problemas universales implica *no atender* a los problemas personales. Es esencial para la edificación negar los propósitos de lo especulativo, esto es lo que está expresado en la historia de Climacus en *De omnibus dubitandum est*. Sin embargo esta negación dialéctica está omitiendo los propósitos de la filosofía edificante más no sus contenidos, y por ello Kierkegaard es tan dialéctico como Hegel aunque se ocupen de asuntos distintos. La edificación no niega los contenidos de la filosofía, se sirve de ellos para su propio propósito.

El tránsito propuesto por Kierkegaard de los resultados de la ciencia a la vida personal en sí misma ya es una superación dialéctica. Es justamente a través de *tránsitos* en que los conceptos son desarrollados en el sistema de Hegel, que constituyen en sí mismos negaciones dialécticas. El significado de estas negaciones dialécticas es que el contenido de lo negado queda supeditado. Ese contenido se ha

dejado de considerar como lo positivo y queda implícito en una nueva determinación.

La edificación es no-filosofía y sin embargo la filosofía queda implícita como soporte conceptual de la realidad en la que habitan los individuos singulares que son lo que ahora importa en esta nueva consideración. Si se ha de realizar un tránsito de los resultados de la ciencia idealista a la vida personal el mismo tránsito no puede ser sino dialéctico. El tránsito de lo especulativo a lo existencial propuesto por Kierkegaard contempla otra característica del método cuyos conceptos iniciales parten de lo inmediato y terminan con el fundamento. El sistema de Hegel, por ejemplo, comienza con la intuición más inmediata que es el ser y termina con el concepto que es la comprensión que se comprende a sí misma y que constituye aquello que fundamenta todo el conocimiento y por eso solamente puede venir dado al final cuando ya se ha transcurrido por todos los conceptos anteriores pues este concepto del concepto es ya la totalidad. Lo inmediato [el ser] viene al principio y lo fundamental [el concepto] al final.

Esta característica se cumple también en el tránsito de la filosofía a la edificación. Siguiendo este principio de la dialéctica, la edificación como desarrollo ulterior de la filosofía debería ser también su fundamento. Esto se cumple toda vez que el individuo singular es el fundamento del conocimiento tanto para Kierkegaard como para Hegel quien presentó a la singularidad [*Singularität*] y a la necesidad subjetiva [*Bedürfnis*] como condiciones primordiales *sine qua non*.

¿Qué tanto de esto tenía en mente Kierkegaard cuando escribió esta frase en su *Concepto de la ironía*? Quizá esta frase no tenía los alcances que nosotros hemos presentado ni tampoco parece plausible encontrar estos propósitos tan ambiciosos en su obra. Sin embargo no nos hemos propuesto aquí, ni tampoco parece importante, presentar la tesis de que Kierkegaard haya presentado su obra como una superación dialéctica de Hegel. Esta misma suposición entra en contradicción con una de las tesis que hemos defendido: que el propósito de Kierkegaard era comprender al individuo singular en el ámbito de la edificación. La pretensión de una superación dialéctica por parte de Kierkegaard supondría una ambición especulativa que el autor danés nunca tuvo. Sería hacer de un autor edificante algo que negaría justamente su propósito como autor edificante: hacerlo un pensador especulativo. Es por eso que no creemos que sea posible defender esta pretensión por parte de Kierkegaard pero tampoco creemos que esto sea importante. Mostrar a Kierkegaard como una superación dialéctica de la filosofía de Hegel nos sitúa *ipso*

*facto* en una nueva región que tendría que ser considerada como un tercer momento que no es filosófico, ni tampoco especulativo sino: *filosófico-especulativo* y que por falta de conceptos habría que llamarlo *estrictamente dialéctico*. Decir que lo edificante constituye un nuevo momento, deducido y trasladado a partir de lo filosófico, nos extrae del propio ámbito edificante, lo que queremos aquí ya no es comprender al individuo singular existencialmente sino comprender lo conceptual de aquello edificante. Si Kierkegaard escribió al final de su tesis de magister que lo importante de su tiempo era trasladar los éxitos de la ciencia especulativa a la vida personal nosotros escribimos aquí que los resultados presentados por la filosofía de la existencia sean *trasladados* nuevamente a lo conceptual. Un traslado de esta naturaleza mostraría la verdadera relación de lo edificante con lo filosófico y presentaría nuevas conceptualizaciones y nuevas formas de comprensión.

Este traslado no puede ser una regresión a lo filosófico toda vez que esto filosófico ya está implícito en lo edificante siendo el único camino posible la inauguración de un nuevo ámbito que deba ser tanto filosófico como edificante. Este ámbito sería lo dialéctico en sí y para sí toda vez que la filosofía es comprensión del conocimiento en sí y lo edificante es la exteriorización de lo filosófico para los propósitos del individuo [conocimiento para sí]. Un ámbito dialéctico de esta naturaleza sería *filosófico-edificante*, y tendría como propósito la comprensión de los conceptos que hacen posible la edificación personal, es decir, presentaría los presupuestos conceptuales implícitos de la edificación.

La investigación que aquí hemos presentado solamente muestra la posibilidad de un trabajo con estas características. Lo que hemos querido hacer es vincular lo especulativo con lo edificante. A pesar de la diversidad de los propósitos que tienen las obras de Hegel y Kierkegaard es posible trazar una continuidad dialéctica: una continuación que expresa que ese individuo que se piensa su pensar en la filosofía de Hegel es en un segundo momento un individuo que, una vez que ha comprendido su comprender, utiliza esta comprensión para vivir su propia vida. Hasta este punto es el que nos conduce Kierkegaard, la aplicación de la reflexión a la vida personal fue el interés de su obra. Decir que este tránsito propuesto por Kierkegaard es además una superación dialéctica es rebasar sus intereses y por ello no es posible, ni útil, ni conveniente imputarle este propósito. Esto a lo que nos obliga es entonces a dar un paso más allá de lo edificante y pensar ahora sobre las condiciones de lo edificante: la posibilidad de la realización personal que no es otra cosa sino pensar la posibilidad conceptual y especulativa de la edificación. ¿Cómo es

posible que exista un sujeto capaz de utilizar la reflexión para pensar su propia vida?, ¿qué condiciones materiales, ideales e históricas tienen que presentarse para hacer posible la edificación? Estas preguntas van más allá de la edificación y de la filosofía de Kierkegaard. Este ámbito trae de regreso lo conceptual pero aplicado a la edificación, nos encontramos así ante la negación de la negación.

Si la filosofía es negada en sus propósitos por lo especulativo en este punto ahora nosotros negamos los intereses de lo edificante, (como hizo Kierkegaard con lo especulativo) para explorar un nuevo ámbito. Esto, repetimos, no se le puede imputar a Kierkegaard; él reposa en su propio ámbito que es la edificación como Hegel reposa a su vez en lo especulativo. Por esa razón no podemos decir que Kierkegaard se haya propuesto superar a Hegel, esto es un despropósito. Sin embargo consideramos que si nos ubicamos en este nuevo punto de vista dialéctico, y sin que sea importante la consideración de Kierkegaard al respecto, nosotros creemos que la edificación resulta ya en sí misma una superación de lo filosófico. La edificación es la esencia de la filosofía, es la vocación implícita de la especulación. ¿De qué sirve lo especulativo si conduce al individuo a un solipsismo autocomplaciente? Al leer la última página del último tratado de la filosofía aquellos jóvenes hegelianos del siglo XIX como Bauer, Feuerbach o Marx se dieron cuenta de que su labor habría de ser la de dar un paso más allá de la filosofía especulativa, algo que podríamos llamar filosofía de la praxis. A nuestro parecer Kierkegaard no estuvo muy lejos de esa intuición aunque cada uno de estos autores optara por propuestas distintas aunque todas giraran alrededor de lo mismo. ¿Cómo conminar un cambio en el hombre?

Esta preocupación por lo social o lo edificante tuvo que hacer a un lado lo especulativo: voltearlo de cabeza como se dice que hizo Marx con Hegel. Sin embargo voltear de cabeza no es lo mismo que destruir a martillazos como proponía Nietzsche sino que respetando lo anterior propone un giro que presenta lo mismo pero con otra perspectiva: con otro interés. Creemos que el tránsito de lo especulativo a lo edificante de Kierkegaard no es muy distinto a esa metáfora donde Marx ha volteado de cabeza a Hegel. En su sistema Hegel ha dejado implícito al individuo desarrollando lo conceptual, Kierkegaard en cambio deja implícito lo conceptual desarrollando la problemática del individuo.

En qué medida era Kierkegaard consciente de esto o que tan importante sea que Kierkegaard se haya propuesto voltear de cabeza a Hegel a nosotros nos parece irrelevante. La lectura dialéctica que aquí proponemos no pretende mostrar que

Kierkegaard se propusiera esta labor. Lo que nos hemos querido es mostrar primero que esto no es imposible toda vez que el contenido de la obra de Kierkegaard no es antagónica con Hegel y que aún si Kierkegaard nunca se propusiera voltear a Hegel de cabeza o que la edificación fuera un paso dialéctico ulterior de la especulación esto, no obstante, es posible postular desde un nuevo punto de vista más allá de la obra de Kierkegaard.

En ese sentido nuestra tesis dialéctica comienza mostrando la compatibilidad histórica de las obras de Hegel y Kierkegaard pero a miras de presentar una tesis filosófica más allá de lo histórico. Esta tesis filosófica pretende trazar una línea de continuidad entre lo especulativo y lo edificante, entre Hegel y Kierkegaard y que nos conduce a una nueva región, todavía por explorar, donde a primera vista ya nos conmina a nuevas preguntas: ¿cómo es posible comprender conceptualmente la edificación?, ¿cuáles son los supuestos especulativos del individuo?, ¿cuál es la relación entre concepto y sujeto?, ¿se puede mostrar que el sujeto sea el fundamento último del conocimiento? Para responder a estas preguntas resulta necesario dar un paso más toda vez que tanto lo estrictamente especulativo como lo es la filosofía de Hegel como lo estrictamente edificante como lo es la obra de Kierkegaard se nos han quedado ya cortos como marco conceptual. Una indagación de esta índole deberá ser explorada en otro lugar sin embargo consideramos importante mencionar, al menos, esta aspiración para futuras referencias.

Establecer esta relación dialéctica entre Hegel y Kierkegaard o entre la filosofía y la edificación no sólo puede ayudar para ensanchar la comprensión de estos autores sino que consideramos muy útil para establecer puentes entre la filosofía especulativa y la filosofía de la praxis. En un escenario optimista creemos que incluso podría conducirnos a una nueva forma de hacer filosofía que sea especulativa y edificante a la vez. Esperamos que la presente investigación y la lectura dialéctica que aquí hemos propuesto contribuya a la consecución de estos objetivos y resulte provechosa tanto para acceder a los conceptos empotrados en la realidad así como Hegel se comprometió tanto como para aportar un poco a la tarea que Kierkegaard se entregó: la búsqueda de una vida interior más satisfactoria y auténtica para todos.

# Bibliografía

## *Fuentes primarias*

ARISTÓTELES, *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2000.

ENGELS F., “Anti-Schelling”, *Marx/Engels Collected Works*, Vol. 2 (Agosto 1838-Diciembre 1842), Moscú, Progress Publishers of the Soviet Union, Lawrence & Wishart (London) and International Publishers (New York): 1975 edición electrónica gratuita disponible en: *Marx/Engels Internet Archive*: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/anti-schelling/index.htm>

HEGEL G. F. W, *Ciencia de la lógica*, tr. Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar: Buenos Aires 1956. [*Wissenschaft der Logik I-II*, Werke, B. 5-6, Frankfurt; Suhrkamp, 1986.]

\_\_\_\_\_, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, tr. María del Carmen Paredes Martín, tecnos: Madrid 1990; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, tr. de Juan Antonio Rodríguez Tous, Alianza: Madrid 1989. [“Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, *Jenaer Schriften*, Werke, B. 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

\_\_\_\_\_, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997. [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*, Zeno.org. Der Text folgt der 3. vermehrten Auflage: Heidelberg (Oßwald) 1830 oder *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext I-III*, Werke, B. 8-10, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

\_\_\_\_\_, *Escritos de juventud*, tr. José M. Ripalda, México: FCE, 1978. [*Frühe Schriften*, , Werke, B. 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

\_\_\_\_\_, *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE 1966; *Fenomenología del espíritu*, tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada-UAM 2010;

*Phenomenology of Spirit*, tr. MILLER A.V., Oxford: Oxford University Press, 1977.[*Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

\_\_\_\_\_, *Filosofía del arte*, tr. Domingo Hernández Sánchez, Madrid: Abada, 2006;  
*Lecciones sobre la estética*, tr. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1989. [*Vorlesungen über die Ästhetik III*, Werke, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, B. 13-15.]

\_\_\_\_\_, *Filosofía del derecho*, tr. Angélica Mendoza de Montero, Claridad: Buenos Aires 1944; *Filosofía del derecho*, Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 1988. [*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, B. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.]

\_\_\_\_\_, *Filosofía real*, tr. José María Ripalda, México: FCE 1996. [*Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Berlin: Akademie, 1969.]

\_\_\_\_\_, *Lecciones de historia de la filosofía*, tr. Wenceslao. Roces, FCE: México 1955. [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, Werke, B. 18-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986]

\_\_\_\_\_, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. de José Gaos y prólogo de José Ortega y Gasset, Alianza Editorial: Madrid 1980; [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, B. 12, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

\_\_\_\_\_, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tr. Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza Editorial, 1987. [*Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II*, Werke, B. 16-17, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986]

HERACLITO, *Early Greek Philosophers*, tr. Jonathan Barnes, London Penguin Classics 1987.

FICHTE, J. G., *Doctrina de la ciencia 1811*, tr. Alberto Ciria, Madrid: Akal, 1999.

\_\_\_\_\_, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabañas, Madrid: tecnos, 1987.

KANT I., *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Ribas, Alfaguara: Madrid 1997.

\_\_\_\_\_, *Crítica de la razón pura*, tr. Mario Caimi, FCE-UAM-UNAM: México 2009.

\_\_\_\_\_, FICHTE, SCHELLING, HEGEL, *Correspondencia / Immanuel Kant... [et al]*, traducción Hugo Renato Ochoa Disselkoen y Raúl Gutiérrez, editor Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011,

KIERKEGAARD S., *De los papeles de alguien que todavía vive*, tr. Dario González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_, *El concepto de la angustia*, tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2007.

\_\_\_\_\_, *El concepto de la ironía*, tr. Dario González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_, *Johannes Climacus, De todo hay que dudar o De Omnibus Dubitandum est*, tr. Javier Teira Lafuente, Barcelona: Alba 2008.

\_\_\_\_\_, *Journals and Papers*, tr. Howard y Edna Hong, Princeton: Princeton University Press, 2006.

\_\_\_\_\_, *La enfermedad mortal*, tr. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.

\_\_\_\_\_, *La repetición*, tr. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza, 2009.

\_\_\_\_\_, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, tr. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 1997.

\_\_\_\_\_, *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, tr. Nassim Bravo, México: Universidad Iberoamericana, 2009.

\_\_\_\_\_, *Temor y temblor*, tr. Vicente Simón Mechán, Madrid: Alianza, 2002.

PLATÓN, *Menón*, en *Diálogos*, Vol. II, Gredos: Madrid 1992.

SCHELLING F. W. G., *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto Rivera de Rosales y Virgina López Dominguez, Antropos: Barcelona, 2005.

### *Capítulo I. Las lecturas contemporáneas de Hegel: desde la década de los sesenta hasta la fecha.*

BEISER F. (ed.), *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, Col. Cambridge Companions, Nueva York: Cambridge University Press 2008.

BRANDOM R., *Articulating Reasons, An Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press 2000.

\_\_\_\_\_, *Making It Explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press 1994.

\_\_\_\_\_, *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press 2002.

BRAVO N., "The Hegelian Socrates and the Kierkegaardian Socrates in *The Concept of Irony*", Biblioteca Kierkegaard, Argentina, s. a., s. p.

DERRIDA J., *Glas*, Paris: Galilée 1974.

FINDLAY J., *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination*, New York Collier 1962.

HORSTMANN R. P., "Hegel's Phenomenology of Spirit as an Argument for a Monistic Ontology", *Inquiry* 49-1, 2006, pp. 103-118.

HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006

KREINES J., "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate", *Philosophy Compass* 1-5, pp. 466-480, 2006.

\_\_\_\_\_, "Hegel: Metaphysics Without Pre-Critical Monism", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 57, 2008, pp. 48-70, 2008.

MAKER W., *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, SUNY Series in Philosophy, Nueva York: State University of New York Press 1994.

PINKARD T. (ed.), *Hegel Reconsidered*, Dordrecht: Kluwer 1994.

\_\_\_\_\_, *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

\_\_\_\_\_, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, pp. 7–8 en REDDING P., 2007.

PIPPIN R., *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.

POSTER M., *Existential Marxism in Post war France from Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press 1975.

REDDING P., *Analytic Philosophy and the Return of the Hegelian Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

RORTY R., *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press 1991.

SEEBERGER W., "Vorurteile gegen Hegel," en *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1961.

SELLARS W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Harvard University Press 1997.

STERN R., *Hegelian Metaphysics*, New York: Oxford University Press 2009.

STEWART J., "Hegel's influence on Kierkegaard's Interpretation of Antigone", *Persona y derecho*, no. 38, pp. 195-215.

\_\_\_\_\_, *Idealism and existentialism, Hegel and Nineteenth- and Twentieth-Century European Philosophy*, Continuum International Publishing Group: New York 2010.

\_\_\_\_\_, *Idealism and Existentialism*, New York: Continuum International Publishing Group 2010.

\_\_\_\_\_, *The Hegel myths and legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996.

TAYLOR C., *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press 1975.

WESTPHAL K., *Hegel's epistemology, a philosophical introduction to the Phenomenology of Spirit*, Indianapolis: Hackett Publishing Company 2003.

## *Capítulo II. Las lecturas contemporáneas de Kierkegaard: la recepción académica de Thulstrup a Stewart*

ADORNO, T., *Kierkegaard: construcción de lo estético*, Madrid: Akal, 2006.

BINETTI M., "Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart", *La mirada Kierkegaardiana*, Revista de la Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard (S.H.A.K.), s. a., en <http://lamiradakierkegaardiana.hiin-enkelte.info/02e5ad9a38114ab13/02e5ad9a390ca2a34/index.php>

CAVALLAZZI A., "Las posturas interpretativas en torno a Kierkegaard y los tipos de comunicación" en GIORDANO D., GARCÍA MARTÍN J., *Kierkegaard y la comunicación*, Editorial Orthotes Editrice, Nápoles Italia, Abril 2011.

CAVALLAZZI A., PALAVICINI S. Azucena, "Jean Wahl: Philosophies of Existence and the Introduction of Kierkegaard in the non-Germanic World", *Kierkegaard's Influence on Existentialism*, Vol. 9, Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Copenhagen: Ashgate Publishing Ltd-Søren Kierkegaard Research Centre at the University of Copenhagen, 2011.

STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STEWART J., *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996.

TAYLOR M. C., *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley: University of California Press 1980.

TAYLOR M., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

TIMMANNMJALAND M., "Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida", tr. Norwegian by BrianMcNeil, *Kierkegaard Studies*, Monograph Series 17, Copenhagen, Søren Kierkegaard Research Centre, 2008.

### *Capítulo III. La importancia de la subjetividad en el idealismo alemán: Intuición intelectual y autoconciencia en los antecedentes inmediatos de Hegel: Kant, Fichte y en Schelling*

ALLISON H., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, tr. Dulce María Granja, Anthropos-UAM, México 1992.

AMERIKS K. (edit), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

ASHTON P., NICOLACOPOULOS T., VASSILACOPOULUS G. (edit.), *The Spirit of the Age: Hegel and the Fate of Thinking*, Melbourne: re.press, 2008.

BEISER F., *German Idealism, The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Harvard University Press: Cambridge 2008.

BEISER F., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press: Cambridge 1993.

BOWIE A., *Schelling and Modern European Philosophy an introduction*, Routledge: Londres 1993.

BRANDOM R., *Making It Explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press 1994.

BRINKMANN K., *Idealism without limits*, Boston: Springer, 2010.

BUBNER R., *The innovations of idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CARLSON, D. G., (edit.), *Hegel's Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.

GOUDELI, K. *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte, and Kant*, Palgrave Macmillan: Nueva York 2002.

HOULGATE S. y BAUR M. (edit.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Companions to Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

HOULGATE S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

JAMES W., "What Pragmatism Means", *Pragmatism*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1981.

JAUREGUI C., *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de I. Kant*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008

LONGUENESSE B., "Self-consciousness of One's Own Body: Variations on a Kantian Theme", *Philosophical Topics*, Vol. 34, No. 1-2, Verano-Otoño, 2006, pp. 283-310.

LUKASC G., *El joven Hegel*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1977.

MAKER W., "Hegel's Logic of Freedom", GRAY CARLSON D., "Hegel's Theory of Subject", Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.

MARRADES J., *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid: Machado libros 2001.

MCDOWELL J., *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellar*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MILLER A.V., en HEGEL G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, tr. MILLER A.V., Oxford: Oxford University Press, 1977.

NAVARRO B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, FCE-UNAM, México 1975.

NUZZO A., "Thinking Being: Method in Hegel's Logic of Being", HOULGATE S. y BAUR M. (edit.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Companions to Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

PARDO J. A. , "¿De qué trata la Fenomenología del Espíritu?", *Revista Estudios*, ITAM, No. 86, Otoño 2008, pp. 49-74.

PÉREZ-BORBUJO A. Fernando, *Schelling: el sistema de la libertad*, Barcelona, Herder: 2004.

PIPPIN R., *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.

SEDGWICK S., *The reception of Kant critical philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press: Cambridge 2000.

SNOW, D., E., *Schelling and the end of idealism*, SUNY series in Hegelian studies, Albany: State University of New York Press, 1996.

#### *Capítulo IV. La subjetividad como motor del carácter lógico de la filosofía hegeliana*

AMERIKS K. (edit), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

ASHTON P., NICOLACOPOULOS T., VASSILACOPOULUS G. (edit.), *The Spirit of the Age: Hegel and the Fate of Thinking*, Melbourne: re.press, 2008.

BEISER F., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press: Cambridge 1993.

\_\_\_\_\_, *German Idealism, The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Harvard University Press: Cambridge 2008.

BERMAN R., "Ways of Being Singular: The Logic of Individuality" en CARLSON D. G., *Hegel's theory of the subjects*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005.

BRANDON R., *Making It Explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press 1994.

BRANDON R., *Tales of Mighty Dead Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press 2002.

- BRINKMANN K., *Idealism without limits*, Boston: Springer, 2010.
- BUBNER R., *The innovations of idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CARLSON, D. G., (edit.), *Hegel's Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.
- CARLSON, D. G., *A commentary to Hegel's Science of logic*, Nueva York: Palgrave MacMillan, 2007.
- DULCKEIT K., "Can Hegel Refer to Particulars?", *The Owl of Minerva*, Volume 17, Issue 2, Spring 1986, pp. 181-194.
- DULCKEIT K., "Unlikely Bedfellows? Putnam and Hegel on Natural Kind Terms" en NUZZO A., *Hegel and the analytic tradition*, Continuum, Londres, 2010.
- DÜSING K., "Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik", *Hegel-Studien*, Beiheft, 15, 1976; "Syllogistik und Dialektik in Hegels Spekulativer Logik", *Hegels Wissenschaft der Logik, Formation und Rekonstruktion*, Ed. Dieter Henrich, 1986.
- DUSSEL E., *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.
- FERNÁNDEZ J. E., *Finitud y mediación la cualidad en la lógica de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003.
- GADAMER H.G., *La dialéctica de Hegel*, tr. Manuel Garrido, Madrid, Cátedra 2000.
- GIOVANNI di G., "Hegel's Anti-Spinozism" CARLSON, D. G., (edit.), *Hegel's Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 39-40.
- GOUDELI, K. *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte, and Kant*, Palgrave Macmillan: Nueva York 2002.
- GUZMÁN L., "El Carácter Contingente de la Necesidad Absoluta en la Ciencia de la Lógica de Hegel", *Ideas y Valores*, Agosto, 2006, pp. 3-31.

HARMAN, G., "Meaning holism defended", *Grazer Philosophische Studien*, No.46, 1993, pp. 163-171.

HARMAN, G., *Reasoning, Meaning and Mind*. Oxford: Oxford University Press 1999.

HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, tr. Jorge Aurelio Diaz, Caracas, Monte Avila editores, 1990.

HOULGATE S., \_\_\_\_\_, *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

HOULGATE S., "Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence", *German Philosophy since Kant*, Ed. Anthony O' Hear, Cambridge University Press, 1999.

HOULGATE S., BAUR M. (edit.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Companions to Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

KOCH F. A., OBERAUER A., UTZ K. (ed.), *Der Begri als die Wahrheit: Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Schönigh, 2003.

LEPORE, E., *Conceptual role semantics. In A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. S. Guttenplan. Oxford: Blackwell 1994.

LEWIS, D. K., *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell 1986.

LIMNATIS N. G. (ed), *The dimensions of Hegel's dialectic*, Nueva York, Continuum International, 2010.

MARRADES J., *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid: Machado libros 2001.

PÉREZ-BORBUJO A. Fernando, *Schelling: el sistema de la libertad*, Barcelona, Herder: 2004.

PIPPIN R., *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.

QUINE W. V. O., "On what there is", *From a Logical Point of View*, Boston: Harvard University Press, 1953.

QUINE W.V.O., *Mathematical logic*, Cambridge: Harvard University Press 1981.

SAYERS S., "Contradiction and Dialectic", *Science & Society* , Vol. 55, No. 1, Spring, 1991, pp. 84-91.

SNOW, D., E., *Schelling and the end of idealism*, SUNY series in Hegelian studies, Albany: State University of New York Press, 1996.

STEWART J., "Hegel's Doctrine of Determinate Negation: An Example from "Sense-Certainty" and "Perception", *Idealistic Studies*, Volume 26, Issue 1, Winter/Spring 1996, pp. 57-78.

WHITEHEAD A.N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ed. David Ray Griffin y Donald W. Sherburne, Nueva York: Free Press 1929.

## *Capítulo V. La subjetividad como punto de partida del pensamiento de Kierkegaard*

AMERIKS K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, University of Notre Dame, Cambridge 2000.

AUBENQUE P., *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, escolar y mayo editores, Madrid, 2008.

CARLSON D. G., *Hegel's theory of the subjects*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005.

DUSSEL E., *Método para una filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Ágora, 1974.

GADAMER H.G., *La dialéctica de Hegel*, tr. Manuel Garrido, Madrid, Cátedra 2000.

HABERMAS J., *Verdad y justificación*, tr. Pere Fabra y Luis Díez, Madrid: Trotta, 2002.

HEINRICH D., *Hegel en su contexto*, tr. Jorge Aurelio Diaz, Caracas, Monte Avila editores, 1990.

HOULGATE S., *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette: Purdue University Press 2006, p. 89.

KANGAS D. J., *Kierkegaard's Instant*, Beginnings Studies in Continental Thought, Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

LIMNATIS N. G. (ed), *The dimensions of Hegel's dialectic*, Nueva York, Continuum International, 2010.

MAKER W., "Hegel's Logic of Freedom", GRAY CARLSON D., *Hegel's Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave-Macmillan, 2005.

MARX W., *Hegel's Phenomenology of Spirit: a commentary based on the preface and introduction*, tr. Peter Heath, Chicago: University of Chicago, 1988

MCDOWELL J., *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.

PINKARD T., "Objectivity and Truth within a Subjective Logic", apareció como "Objektivität und Wahrheit innerhalb einer subjektiven Logik," en KOCH F. A., OBERAUER A., UTZ K. (ed.), *Der Begri als die Wahrheit: Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Schönigh, 2003  
En [http://web.mac.com/titpaul/Site/Articles\\_files/Objectivity%20and%20Truth%20within%20a%20Subjective%20Logic.pdf](http://web.mac.com/titpaul/Site/Articles_files/Objectivity%20and%20Truth%20within%20a%20Subjective%20Logic.pdf)

STEWART J., "Kierkegaard and Hegel on Faith and Knowledge" *A Companion to Hegel*, Blackwell Companions to Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 2008.

## *Capítulo VI. La continuidad de la especulación hegeliana en la comedia: la valoración de la dialéctica en Climacus*

BINETTI, M. (s/a), *Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico- especulativa de J. Stewart, La mirada Kierkegaardiana: Revista de la Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard* (S.H.A.K.). (Consultado en diciembre de 2012 de: <http://lamiradakierkegaardiana.hiin-enkelte.info/02e5ad9a38114ab13/02e5ad9a390ca2a34/index.php>)

STEWART, J. (2003) *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*. Cambridge. Cambridge University Press.

CATAZARO G., "Derroteros de la Filosofía de la Historia de Herder a Hegel", *Documentos de Trabajo*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, N°. 53, 2010 en <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/iigg/dt53.pdf>

CAVALLAZZI, A., "Anti-Climacus. La dialéctica existencial contra la obstinación del sistema", en *Los seudónimos en la comunicación existencial*, Luis Guerrero, Rafael García Pavón (coord.), Editorial Corinter, México, 2011

\_\_\_\_\_, "Las posturas interpretativas en torno a Kierkegaard y los tipos de comunicación" en GIORDANO D., GARCÍA MARTÍN J., *Kierkegaard y la comunicación*, Editorial Orthotes Editrice, Nápoles Italia, Abril 2011.

\_\_\_\_\_, "Hegel más allá de Hegel: la transgresión cómica de los límites de Hegel en Žižek y Kierkegaard", *Revistas de Estudios Hegelianos*, Centro de Estudios Hegelianos, Valparaíso, Chile, No. 2, 2013, pp. 58-72; también publicado en *International Journal of Žižek Studies*, University of Leeds, Vol. 7, No. 1., 2013.

CORTÉS DEL MORAL R. *Hegel y la ontología de la historia*, UNAM: México D.F. 1980.

MAYOS G., "La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Madrid, vol. 46, n. 183, julio-septiembre 1990, pp. 305-332

GUERRERO L., "Sören Kierkegaard. La acción frente a la dialéctica existencial", *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en Los clásicos de la filosofía*, Gustavo Leyva Martínez (coord.), Madrid: Síntesis-UAM, 2008, pp. 449-470.

\_\_\_\_\_, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México: Cruz O-Universidad Panamericana, 1993.

MAKER W., "Hegel's Logic of Freedom", GRAY CARLSON D., *Hegel's Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave-Macmillan, 2005.

MARX W., *Hegel's Phenomenology of Spirit: a commentary based on the preface and introduction*, tr. Peter Heath, Chicago: University of Chicago.

MCDOWELL J., *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.

PARDO J.A., "¿De qué trata la Fenomenología del Espíritu?", *Revista Estudios*, ITAM, No. 86, Otoño 2008, pp. 49-74.

PÉREZ B., "Hegel y el fin de la historia", *Revista de Filosofía*, Universidad Santiago de Compostela, Facultad de filosofía, vol. 28., N. 2. 2003, pp. 325-252 en <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/00348244/articulos/RESF0303220325A.PDF>

PERKINS R. (ed.), *Concluding Unscientific Postscript to 'Philosophical Fragments'*, Vol. 12, Macon: Mercer University Press: 1997.

PERKINS R. (ed.), *The Sickness unto Death: International Kierkegaard Commentary*, Vol. 19, Macon: Mercer University Press: 1984.

PERKINS, R. L. (ed.), *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, International Kierkegaard Commentary, Vol. 7, Macon Georgia: Mercer, 1994.

PINKARD T., "Hegel's Phenomenology and Logic: an overview", en AMERIKS K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, University of Notre Dame, Cambridge 2000.

STEWART J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.