

Elucidación del concepto de “idealismo” en el *Post-Scriptum*: Kierkegaard ante la superación hegeliana de Kant

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana.¹
Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo de 1781

Límite, falta de conocimiento, se determinan solamente como límite o falta por comparación con la idea disponible de la universalidad de algo entero y perfecto. Es mera inconsciencia, por tanto, no caer en la cuenta que ya la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la presencia efectiva de lo infinito e ilimitado, que el saber acerca de barreras sólo puede darse cuando lo que carece de barreras está de este lado, en la conciencia.²
Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 60

... la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar.³
Kierkegaard, *Migajas Filosóficas*, Capítulo III

El diccionario filosófico de Kierkegaard está compuesto por dos clases de términos. Para un primer grupo de palabras el danés

1 Kant I., *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781/1787, A VII. Se cita según la siguiente traducción: *Crítica de la razón pura* (CRP), trad. Caimi, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007, p. 5.

2 Hegel, G., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (ECF), trad. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2010, p. 163.

3 SKS 4: 243 [MF: 51]. Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la paginación: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), (ed.) N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios). Debido a que cierto material no ha aparecido en esta edición también empleamos *Søren Kierkegaard Papirer* (Pap), P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting (ed.), Copenhagen, Gyldendal, 1909 – 1948 (XI volúmenes, 20 tomos). Entre corchetes ofrecemos la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía.

procura ofrecer una definición precisa. Se trata, principalmente, de aquellos términos que pretende introducir en la reflexión filosófica de su época o aquellos que, de modo consciente y deliberado, busca redefinir. Dentro de este primer grupo encontramos, entre otros, los vocablos “angustia” (*Angst*), “desesperación” (*Fortvivelse*), “repetición” (*Gjentagelsen*), “espíritu” (*Aand*), etc. Hay, también, un segundo grupo de términos que, para disgusto del lector, son utilizados con cierto descuido e imprecisión. Intentar definir el significado que se le otorga a alguna de las palabras de este segundo grupo puede resultar una tarea desconcertante y estéril. La mayoría de las veces lo más provechoso es rechazar la tentación de encontrar un sentido unívoco para estas expresiones y contentarse con definir su significado dentro de un contexto determinado. La palabra “idealismo” (*Idealisme*) y las voces afines forman parte de este segundo grupo y quien aspire a tener éxito en la empresa de definir su sentido hacia el interior del pensamiento kierkegaardiano deberá seguir la recomendación anterior.

El modesto objetivo de este trabajo es clarificar el uso que hace el danés del término “idealismo” en algunos pasajes del *Post-Scriptum no científico y definitivo a «Migajas Filosóficas»* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*) publicado en febrero de 1846. La portada de la primera edición del libro, junto con el nombre de Søren Kierkegaard que aparecía como editor, hacía figurar en calidad de autor a Johannes Climacus. Ese mismo nombre ya había sido utilizado en dos oportunidades. Entre diciembre de 1842 y febrero de 1843 Kierkegaard trabaja en una biografía filosófica que queda inconclusa. El libro en cuestión toma su título del protagonista principal: *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas* (*Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*). Tiempo después, el 13 de junio de 1844, Johannes Climacus reaparece esta vez como el pseudónimo al cual se atribuye la autoría de las *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía* (*Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*). Los pasajes del *Post-Scriptum* que hacen alusión al idealismo sólo son comprensibles sobre el horizonte teórico desarrollado entre 1842 y 1844; por este motivo, la primera etapa del presente trabajo (1) consistirá en volver visible el marco conceptual con el cual opera el pseudónimo en el libro de 1846 reconstruyendo la teoría del conocimiento desarrollada en *Johannes Climacus*.

En contra de lo esperable, para hacer referencia a Hegel el autor del *Post-Scriptum* utiliza las expresiones “filosofía actual”, “pensamiento especulativo”, “pensamiento puro” o “sistema” y no el término “idealismo”. La noción de idealismo aparece con fuerza en el capítulo

3 de la sección II de la segunda parte del *Post-Scriptum* (“Subjetividad real, subjetividad ética, el pensador subjetivo”). En tres pasajes sucesivos el danés echa mano de la palabra “idealismo” para referirse positivamente a una posición epistemológica cercana al escepticismo. En el primer pasaje, tras afirmar el carácter engañoso de la percepción sensible el pseudónimo señala que el “escepticismo griego lo ha mostrado adecuadamente, así como el idealismo moderno”.⁴ En el tercer pasaje, se reafirma que “todo escepticismo es un idealismo”.⁵ El segundo pasaje,⁶ el que reviste mayor interés, también repite esta identificación entre el idealismo y el escepticismo pero ahora la emplaza en el marco de la polémica entre las filosofías de Kant y Hegel. La segunda y última etapa del presente trabajo (2) hará foco en este pasaje.⁷ Intentaremos, en primer término, reconstruir la discusión entre Kant y Hegel⁸ para luego, en segundo lugar, analizar qué posición adopta el danés frente

4 SKS 7: 288 [PC: 313].

5 SKS 7: 322 [PC: 347].

6 Cf. SKS 7: 298 [PC: 324].

7 Tenemos noticia de sólo dos especialistas en el pensamiento del danés que han trabajado con *profundidad* este pasaje del *Post-Scriptum*: Stephen Evans y Ulrich Knappe. Evans lo hace en su colaboración al volumen colectivo de la *Cambridge Companion* dedicado a Kierkegaard (1997). El mismo texto, titulado “Realismo y Antirealismo en el *Post-Scriptum* no científico y definitivo de Kierkegaard” (*Realism and Antirealism in Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*), se reeditó como el segundo capítulo (“Críticas implícitas y explícitas de Kierkegaard a la teoría del conocimiento kantiana”) de la colección de ensayos Evans C., *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Waco, Baylor University Press, 2006. Knappe consagra el segundo capítulo de *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard* (Berlín, Walter de Gruyter, 2004) al estudio de este fragmento. El principal déficit de Evans es que su tratamiento carece de un encuadramiento histórico. Por un lado, aborda el pasaje del *Post-Scriptum* a partir de una problemática que es completamente ajena al texto, a saber, la independencia del mundo con respecto a la mente. Por otro lado, el pensamiento de Hegel y el de Kant no son evaluados en sí mismo sino en la medida en que representarían posiciones metafísicas generales: Kant, el realismo y Hegel, el anti-realismo. Por último, Evans sólo detecta las críticas dirigidas en contra de Hegel, pero pasa por alto los cuestionamientos que el danés le dirige a Kant ofreciendo, de este modo, el perfil de un Kierkegaard casi “kantiano”. El trabajo de Knappe, por el contrario, se desarrolla con referencias constantes a las fuentes kantianas. Se le puede reprochar el que prescinda de un análisis más minucioso de las críticas de Hegel a Kant (parte de nuestro aporte en este trabajo va en la línea de subsanar esta ausencia). Si bien, a diferencia de Evans, Knappe da cuenta de las críticas de Kierkegaard a Kant, en el balance final Kierkegaard termina situado *más cerca* de Kant que de Hegel.

8 Vamos a centrarnos exclusivamente en las objeciones de Hegel a Kant desarrolladas en las obras hegelianas a las cuales tuvo acceso el danés antes de 1846.

a sus predecesores.

1. El problema de la duda en la teoría del conocimiento del *Johannes Climacus*

Como su mismo título lo indica el *Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas* es un escrito con intenciones conclusivas. Durante los casi ocho meses que duró el proceso de redacción, el danés pensó que este libro sería su última oportunidad para alcanzar un entendimiento con sus lectores. La urgencia por aclarar su pensamiento explica por qué introduce en la obra una gran cantidad y variedad de motivos teóricos que no logran articularse del todo para dar lugar a una unidad discursiva completamente coherente y prolija. A uno de entre los tantísimos temas que se dan cita en las páginas del *Post-scriptum* le debe el danés –para bien o para mal– gran parte de su fama filosófica. Nos referimos a su conocida polémica anti-hegeliana que alcanza con esta publicación su punto culminante. El *Post-scriptum* retoma y profundiza una serie de objeciones dirigidas contra Hegel y, fundamentalmente, sus epígonos daneses que ya habían ido apareciendo en obras anteriores. A mero título de ejemplo y sin ánimo alguno de exhaustividad puede mencionarse: (i.) el rechazo del sistema hegeliano por *carecer* de un correcto planteamiento ético,⁹ (ii.) el señalamiento de que la *Lógica* de Hegel hace un uso ilegítimo de la categoría del “movimiento”¹⁰ y (iii.) la crítica a la abolición hegeliana del principio de no contradicción.¹¹ El último escrito del pseudónimo Johannes Climacus, sin embargo, no se limita a reproducir lo dicho en los libros anteriores. La novedad del libro consiste en que en sus páginas se intenta discutir las tesis centrales de la metafísica hegeliana en el marco de una exposición que: (i.) acepta el vocabulario de la filosofía moderna –aunque más no sea para hacer de él un uso irónico y humorístico– y (ii.) consiente someterse a las reglas de la argumentación filosófica –claro está que dicha argumentación se desarrolla de un modo no convencional ya que todo el escrito pretende ser, en última instancia, un tratado *no científico*.

¿Qué significa asumir las premisas teóricas del pensamiento moderno? Para Kierkegaard, a diferencia de lo que ocurría con la fi-

9 Cf. SKS 3: 167 – 168 [OO II: 160 – 161]; SKS 4: 173 [TT: 70] y SKS 7: 281 [PC: 304 - 305].

10 Cf. SKS 4: [CA: 35 - 36] y SKS 7: 107 [PC: 117 - 118].

11 Cf. SKS 3: 169 [OO II: 161 - 162] y SKS 7: 278 [PC: 302 - 303].

losofía en la Antigüedad, en la Modernidad la filosofía comienza con la duda (*Tvivilé*).¹² Las últimas páginas del *Johannes Climacus* están dedicadas a pensar qué significa dudar y cómo se suscita la duda en el ser humano. Esta investigación no está motivada por una determinación empírica de la duda, no se preocupa por establecer cuáles son las *causas externas* que hacen dudar al individuo. El real interés del *Johannes Climacus* pasa por determinar trascendentalmente la duda; su objetivo es especificar las *condiciones de posibilidad* del dudar, es decir, definir de qué modo se estructura la subjetividad para que el fenómeno de la duda tenga lugar en la vida del individuo. El firme propósito del libro es “*tratar de hallar la posibilidad ideal de la duda en la conciencia*”.¹³

La estructura de la conciencia (*Bevidsthed*) se refleja en la expresión “Yo me hago consciente de esta impresión sensible”¹⁴ en la cual intervienen tres elementos. Además del objeto material (1º) y su representación mental (2º) entra en juego el yo (3º) que posee esa representación mental.¹⁵ Este tercer elemento, en cambio, no está presente en la reflexión (*Reflex*) que sólo opera a través de dicotomías. “La reflexión –escribe Kierkegaard– es la posibilidad de la relación (*Muligheden af Forholdet*), la conciencia es la relación (*Forholdet*), cuya primera forma es la contradicción (*Modsigelsen*)”.¹⁶ ¿Cuáles son los elementos que se relacionan en esta relación? La idealidad (*Idealitet*) y la realidad (*Realitet*). El primer componente se identifica con la palabra (*Ordet*) –con el lenguaje como mediación– y puede

12 Cf. SKS 15: 27 [JC: 50]. De acuerdo con Kierkegaard, filosofar a partir de la “duda” implica hacerlo en primera persona sin ningún tipo de tutela: “Pero al recomendar algo negativo [la duda], el maestro, en cambio, libera al discípulo de sí, lo vuelve tan importante como sí mismo. Asimismo la relación entre maestro y discípulo ciertamente se ha roto. Esto Johannes lo entendía bien «No puedo ni siquiera saber», dijo, «si dudar es en realidad una preparación». Estoy abandonado a mí mismo, debo hacerlo todo bajo mi propia responsabilidad. Aun cuando pude haber deseado continuar siendo menor de edad por un tiempo, aun cuando pude haber deseado que hubiera alguien que quisiera darme órdenes, de modo que yo tuviera la alegría de obedecer, me siento angustiado por haber llegado a la mayoría de edad tan joven... Mis románticos sueños sobre ser discípulo se han desvanecido, antes de tener permiso para ser joven, me he vuelto viejo, ahora navego en alta mar”. SKS 15: 49 – 50 [JC: 70].

13 SKS 15: 54 [JC: 74].

14 Cf. SKS 15: 56 [JC: 76].

15 Cf. Piety, M., *Kierkegaard on Knowledge*, Tesis doctoral inédita, Montreal, Department of Philosophy McGill University, 1994, p. 45 y Cf. Kangas, D., *Kierkegaard's Instant. On Beginnings*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2007, p. 8.

16 SKS 15: 56 [JC: 76].

ser pensado como una colección de conceptos universales *a priori*.¹⁷ El segundo componente es la inmediatez (*Umiddelbarheden*) y con él se hace alusión a la sensación pura que no está articulada por concepto alguno. En sí mismas y tomadas por separado, tanto la *Realitet* como la *Idealitet* no son ni verdaderas ni falsas.¹⁸ La reflexión se limita a captar conjuntamente estos dos elementos, ella es solamente la *posibilidad de su relación*. Sin reflexión no habría conciencia, pero ésta última implica un *plus*.

La inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la contradicción. En el momento en que enuncio la realidad, la contradicción está allí, pues lo que digo es la idealidad.¹⁹

O expresado con los términos del *Post-Scriptum*:

La realidad no puede transmitirse mediante el lenguaje de la abstracción... La abstracción se encarga de la posibilidad y la realidad, pero su concepción de la realidad es falsa, pues su medio no es la realidad, sino la posibilidad. Solamente anulando la realidad puede la abstracción captarla, pero anularla es precisamente convertirla en posibilidad. Todo lo que el lenguaje de la abstracción, dentro de la abs-

17 “La idealidad (*Idealiteten*), la conozco por mí mismo, y si no la conozco por mí mismo, no la conozco en absoluto... Si sé que Cesar era grande, sé que quiere decir lo grande”. SKS 6: 405 [AR: 92 - 93].

18 Cf. SKS 15: 55 [JC: 74 - 75]. A esta idea apunta Johannes Climacus en las *Migajas Filosóficas* cuando señala que la percepción *inmediata* (*umiddlebare Sandsning*) no produce engaño alguno. Percibo un objeto a la distancia y lo veo redondo, luego me acerco y lo veo cuadrado; en ninguno de los dos casos la percepción me engaña puesto que efectivamente en primera instancia lo veo redondo y en un segundo momento, cuadrado. El error aparece cuando a partir de aquellas percepciones pretendo *concluir* algo acerca del mundo (cfr. SKS 4: 281 [MF: 89]). De todo ello el pseudónimo concluye, en la línea de Descartes, que el error es el resultado de una extralimitación de la voluntad (cfr. SKS 4: 282 [MF: 90 nota al pie]). La duda en las *Migajas Filosóficas* asume una función gnoseológica dilatoria: “La duda es una protesta contra toda conclusión que quiere ir más allá y por encima de la percepción inmediata...” (SKS 4: 283 [MF: 91]). Marilyn Piety sostiene que Kierkegaard no entra en contradicción con lo anterior cuando en el *Post-Scriptum* afirma que “la certeza de la percepción sensorial es un engaño” (SKS 7: 288 [PC: 313]). Según la especialista, aquí el danés habla de engaño porque no tiene en mente la mera impresión inmediata que sólo deja constancia de un estado del sujeto (*umiddlebare Sandsning*) sino un juicio en el cual el sujeto le atribuye al mundo una característica determinada (cfr. Piety, M., *op. cit.*, pp. 141 - 142).

19 SKS 15: 55 [JC: 75].

tracción, dice de la realidad, lo dice como posibilidad.²⁰

La conciencia relaciona efectivamente la realidad y la idealidad y lo hace provocando su colisión. La conciencia es conciencia de la inconmensurabilidad entre *lo que ella quiere decir* –la realidad, es decir, el esto singular– y *lo que verdaderamente dice* –la idealidad, es decir, el término universal.²¹ La colisión entre la realidad y la idealidad, explica Kierkegaard, se produce en la mediatez; pero esto equivale a decir que la contraposición entre la realidad y la idealidad sólo emerge con la conciencia y hacia su interior. La duda surge *con* la conciencia, irrumpe en el devenir existencial en el momento mismo en el que el sujeto *ingresa al lenguaje*²² y, con ello, *pierde la inmediatez*.²³ La actividad de la conciencia en su intento por expresar la realidad arrojaría un resultado doblemente trágico: o bien dice *demasiado* en la medida en que configura lo singular con los caracteres de lo universal, o bien dice *demasiado poco* porque al decir lo universal no alcanza a expresar la singularidad de lo singular.²⁴

20 SKS 7: 286 [PC: 312].

21 En un borrador del *Johannes Climacus* anota Kierkegaard: “... la primera [realidad] da lo particular determinado en el tiempo y en el espacio, y la segunda [idealidad] lo universal”. *Pap.* IV B 10, 7 [JCb: 132]. “Al conceptualizar la realidad –explica Patricia Dip– estoy produciendo algo distinto de la realidad en su inmediatez porque el lenguaje no funciona como un mero «reproductor» de lo inmediato sino que es más bien un «productor» de un nuevo orden de cosas, el orden del discurso, que no es ni puede ser idéntico al orden de lo real, pues la inmediatez en sí misma de la realidad no puede ser aprehendida conceptualmente”. Dip, P., “Estudio Preliminar”, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad. Dip, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2007, pp. 35 – 36.

22 Esta idea que aparece sugerida en la versión final del *Johannes Climacus* se expresa con toda su fuerza en las notas que acompañan su redacción: “... lo que elimina la inmediatez es el lenguaje. Si el hombre no pudiera hablar, entonces permanecería en la inmediatez”. *Pap.* IV B 14, 6 [JCb: 129].

23 No obstante, en su cotidianidad la conciencia *no sabe* de esta pérdida y se conduce bajo el supuesto de un *isomorfismo* entre el lenguaje (idealidad) y las cosas (realidad). Así lo expresa Kierkegaard en una de los apuntes preliminares del *Johannes Climacus*: “Sin embargo, la conciencia no tiene claro esto [que, mientras no se produce la colisión, sólo existe según su posibilidad], cree que expresa la realidad... la conciencia está en calma”. *Pap.* IV B 14, 7 [JCb: 131]. “Así como en Hegel la conciencia natural es el sujeto carente del punto de vista especulativo, o cuyo pensamiento no es puramente conceptual, en Kierkegaard la conciencia natural es el sujeto carente de pensamiento dubitativo”. Olivares Vargas R., *El desarrollo de la conciencia en Kierkegaard en oposición a Hegel*, Dirigida por Crescenciano Grave Tirado, Tesis Inédita, Ciudad de Méjico, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 2011, p. 49.

24 Podríamos plantear el siguiente interrogante: ¿dónde radica la verdad para Kierkegaard: en el “querer decir” o en lo “efectivamente dicho”? La respuesta que da

La conciencia no se agota, como si lo hace la reflexión, en el mero percatarse del choque entre la realidad y la idealidad.

La reflexión es la posibilidad de la relación. Esto también puede expresarse del siguiente modo: la reflexión es *desinterés* [*interesselØs*]. La conciencia en cambio es la relación y por lo tanto el interés, cuya dualidad se expresa completamente y con concisa ambigüedad en la palabra interés (*interesse*).²⁵

Debemos remarcar, ante todo, que Kierkegaard caracteriza la conciencia como *interés* en el marco de una investigación que tiene como objeto a la conciencia tal como ésta es en sí misma; por lo tanto, cuando habla de *interés* se refiere a una determinación que define a toda conciencia posible y no a una determinación que describe sólo algunas de sus modalidades o formas. Con el término “interés” se busca expresar tres cuestiones estrechamente vinculadas. En primer lugar, el hecho de que la conciencia es, ella misma, el medio que hace posible la colisión *entre* la realidad y la idealidad. En segundo lugar, al hecho de que la conciencia no es una remisión neutral del sujeto al objeto sino una referencia afectiva del individuo al mundo. Por último, el término “interés” alude al carácter auto-referencial²⁶ de la conciencia, al hecho de que precisamente por estar referido afectivamente a los objetos cuando el sujeto se relaciona con ellos no puede hacer abstracción de sí mismo,²⁷ el sujeto, en tanto

Hegel a este interrogante es clara: “el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros suponemos”. Hegel G., *Fenomenología del Espíritu* (FdE), trad. Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 65. En los esbozos del *Johannes Climacus* parecería ser que el danés defiende la tesis opuesta ya que al utilizar el término “no-verdad” para definir la contradicción entre el “querer decir” y lo “efectivamente dicho” (cfr. *Pap.* IV B 14, 6 [JCb: 130]) rechazaría la identificación hegeliana entre el ser y el ser-para-la-conciencia (cfr. Kangas, *op. cit.*, p. 82). Queda planteado, por tanto, el problema de si es posible una expresión no distorsiva de la realidad. Sobre el final del *Johannes Climacus*, Kierkegaard avanza sobre esta cuestión introduciendo la categoría de *Gjentagelsen* (repetición), no obstante, el texto queda inconcluso en el medio de ese desarrollo. 25 SKS 15: 57 [JC: 76].

26 Stokes señala que esta auto-referencialidad no es aún auto-conciencia. Cf. Stokes P., *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, p. 54.

27 “... en la conciencia el sí-mismo está en juego, ya que experimenta en su propio cuerpo la contradicción y solamente puede superar el desgarramiento antinómico en la medida en que su relación con los dos opuestos [realidad e idealidad] sea a la

que interesado, sabe de forma no temática que las representaciones mentales presentes en la conciencia son suyas. La duda, tal y como ella queda descrita por Kierkegaard, sólo es posible en tanto y en cuanto la conciencia es *interesada*: “Dejemos a la idealidad y la realidad luchar mutuamente toda la eternidad; en tanto no haya ninguna conciencia, ningún interés, ninguna conciencia que tenga interés en esta lucha, no habrá duda...”.²⁸ En la duda también está presente el carácter *auto-referencial* de la conciencia; en ella el individuo al poner en cuestión el contenido de sus representaciones mentales del mundo se pone en cuestión a sí mismo.²⁹

Para Kierkegaard, el yo (la conciencia auto-referencial) surge con la duda, es decir, que el yo comienza cuestionando su acceso cognitivo al mundo: ¿puedo expresar la realidad sin transformarla en otra cosa? De acuerdo con el danés, la Modernidad convierte ese mismo problema en el principal problema de la filosofía: ¿los conceptos que posee el ser humano son adecuados para conocer exitosamente al mundo? ¿Es posible una identidad entre el pensamiento y el ser?

vez una relación consigo, la oposición le concierne a él”. Amengual, G., “Experiencia, verdad y existencia en S. Kierkegaard” en *Revista portuguesa de Filosofia*, Vol. 64, Fasc. 2 – 4, 2008, p. 333. En una nota al pie del *Johannes Climacus*, Kierkegaard presenta sus reservas frente a la terminología hegeliana: “La terminología de la filosofía moderna es a menudo confusa. Habla, por ejemplo, de *sinnliches Bewusstsein*, *wahrnehmendes Bewusstsein*, *Verstand* (conciencia sensorial, conciencia perceptiva, entendimiento), etc., aun cuando sería mejor decir: percepción, experiencia, pues en la conciencia hay más”. SKS 15: 56 [JC: 76]. Ese “algo más” es, justamente, el carácter *auto-referencial* de la conciencia. Ese “algo más” es la condición que posibilita el que la conciencia supere su estado cotidiano (cfr. nota 23) y reconozca la contradicción entre su *querer decir la realidad* y su *decir la idealidad*.

28 SKS 15: 58 [JC: 77].

29 “Hablando con precisión, entonces, la duda aparece únicamente cuando la conciencia es *interesada*, cuando una persona trata de clarificar no sólo algo sobre el objeto, sino también algo sobre su propia relación con el objeto. En este sentido, la duda es, en sentido estricto, una modalidad de la *relación* de la conciencia *consigo misma* antes que de su relación con un objeto. Dudar es siempre dudar de uno mismo en relación a un objeto”. Kangas D., *op. cit.*, p. 79 [la traducción es nuestra].

2. Kierkegaard ante la recepción hegeliana de la *Crítica de la razón pura*: elucidación del término “idealismo” en el *Post-scriptum*

La reconstrucción kierkegaardiana del desarrollo histórico de la filosofía moderna establece una línea de continuidad temática que se inicia con Descartes y concluye en Hegel.³⁰ Hegel mismo, de acuerdo con el danés, concibe su propio sistema especulativo como la solución a los problemas metafísicos y gnoseológicos inaugurados por las *Meditaciones* cartesianas. En dos pasajes del *corpus* pseudónimo, en *El concepto de la angustia* (*Begrebet Angst*, 1844) y en el *Post-scriptum*, Kierkegaard precisa el contenido de esta auto-comprensión hegeliana en los términos de un *rebasamiento del escepticismo de Kant*.³¹ El hecho de que en ambos pasajes esta caracterización del objetivo de la filosofía de Hegel se acompañe con la sugerencia de que dicha filosofía no ha alcanzado su propósito, dio lugar a la hipótesis de que tras las objeciones del danés al sistema hegeliano se escondía un retorno deliberado al criticismo kantiano.³² Dedicaremos esta parte del trabajo a rechazar la validez de esta hipótesis.

La posición de Kierkegaard frente a Kant y frente a Hegel se resume en el siguiente fragmento reproducido *in extenso*:

En lugar de admitir que el idealismo está en lo correcto –entiéndase de tal modo que se rechazaría como tentación [*Anfættelse*] toda la cuestión sobre la realidad [*Virkelighed*] (sobre un auto-ocultado *an sich*) en relación con el pensamiento [*Forhold til Tænkning*], y que como toda tentación, no puede ser cancelada rindiéndose ante ella–, en lugar de detener la *desviación* de Kant, que puso a la realidad en

30 Esta idea aparece tempranamente en el pensamiento de Kierkegaard a comienzos de 1837 (cfr. SKS 17: 199).

31 Cf. SKS 4: 319 [CA: 33 - 34] y SKS 7: 299 - 300 [PC: 324 - 325]. El peso propio de Kant en la historia de la filosofía moderna varía dentro de la producción pseudónima de Kierkegaard. La importancia de Kant es mayor en los primeros años y luego se va diluyendo. En su tesis doctoral *Sobre el concepto de la ironía* (*Om Begrebet Ironi*, 1841) la figura de Kant representa un re-comenzar de la filosofía moderna: “... una *segunda potencia de la subjetividad*, una subjetividad de la subjetividad correspondiente a una reflexión de la reflexión. Esto nos da de nuevo una orientación histórico-universal, pues nos remite a la etapa de la filosofía que se inició con Kant”. SKS 1: 282 [CI: 272].

32 Cf. Green, R., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, New York, State University of New York Press, 1992, p. 77 y cfr. Collado, J., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962, p. 255.

relación con el pensamiento, en lugar de referir la realidad a lo ético [*al hinverse Virkeligheden til det Ethiske*], Hegel fue ciertamente más allá, puesto que se volvió fantástico y superó el escepticismo del idealismo [*Idealismens Skepsis*] mediante el pensamiento puro, lo cual es una hipótesis y, aunque no se proclame a sí misma como tal, es ilusoria.³³

No es posible ocultar, ante todo, un acuerdo fundamental entre la posición de Kant y la de Kierkegaard. Tanto la *Crítica de la razón pura* como el *Post-scriptum* rechazan en el ser humano la posibilidad de una “intuición creadora”.³⁴ La posibilidad de un conocimiento creador es, para Kant³⁵ y Kierkegaard,³⁶ prerrogativa exclusiva de un sujeto infinito (Dios). El sujeto finito, por el contrario, no crea su objeto sino que es afectado por éste a través de la facultad de la sensibilidad. Por ello, señala Kant en el § 8 de la *Estética Trascendental*, “permanece enteramente desconocido para nosotros qué son los objetos en sí y separados de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad”.³⁷ Esta distinción entre “cosa en sí” y “fenómeno” carece de sentido para un ser infinito puesto que éste, siendo el creador de su objeto, sería capaz de un conocimiento absoluto. Así, el escepticismo que Kierkegaard parece atribuirle a Kant responde al hecho de que el ser humano en tanto que sujeto finito sólo accede a un conocimiento limitado y parcial de la realidad; en otras palabras, el escepticismo sería una respuesta negativa al problema de la correspondencia entre pensamiento y ser.

33 SKS 7: 299 [PC: 324].

34 Sobre esta cuestión puede consultarse el volumen 9 de la *Monograph Series* de los *Kierkegaard Studies* editado por Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser: Knappe, U., *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*, Berlín, Walter de Gruyter, 2004, pp. 32 – 36. Preferimos la expresión “intuición creadora” y no la expresión “intuición intelectual” por la que se inclina Knappe puesto que en el *Post-Scriptum* las tres apariciones de esta última expresión (cfr. SKS 7: 102 [PC: 113], SKS 7: 139 [PC: 153] y SKS 7: 309 [PC: 331]) están asociadas al sentido que Schelling le otorga en el *Sistema del Idealismo Trascendental*, es decir, al acto por el cual el Yo absoluto se conoce a sí mismo.

35 “... un entendimiento en virtud de cuya representación existieran a la vez los objetos de esa representación, no requeriría, para la unidad de la conciencia, un acto particular de síntesis del múltiple, [como] lo requiere el entendimiento humano, que meramente piensa, y no intuye”. KrV, B 139 [CRP, *op. cit.*, p. 207]. También cfr. KrV, B 72 [CRP, *op. cit.*, pp. 120 - 121].

36 “Dios no piensa, crea; Dios no existe, es eterno. Un ser humano piensa y existe, y la existencia separa pensar y existir, los mantiene separados en sucesión”. SKS 7: 303 [PC: 328].

37 KrV, B 59 [CRP, *op. cit.*, p. 110].

A pesar de que la palabra “escepticismo” le resultaría a Kant un tanto exagerada, podría decirse que hasta este punto el pensador alemán estaría medianamente conforme con la reconstrucción que hace el danés de este tópico de su filosofía. Por detrás de este acuerdo inicial, no obstante, comienzan a aflorar diferencias insoslayables entre el criticismo del filósofo alemán y la teoría del conocimiento del danés. Es el mismo texto del *Post-scriptum* el que impugna explícitamente la tesis del retorno a Kant cuando menciona que el error fundamental del sistema especulativo de Hegel es, como vimos reflejado en el fragmento citado, consecuencia de una desviación en la cual ya habría incurrido la filosofía kantiana. ¿Qué es lo que se le reprocha a Hegel? El principal error cometido por el hegelianismo es el de haberle otorgado al ser humano un intelecto creador, traicionando, de ese modo, el límite crítico fundamental del kantismo:

El pensamiento especulativo [léase aquí Hegel y los hegelianos daneses] repetidamente desea llegar a la realidad y garantiza que lo que se piensa es la realidad, que el pensamiento no sólo es capaz de pensar, sino también de producir realidad, cuando sucede justamente lo contrario; y al mismo tiempo lo que significa existir queda más y más olvidado.³⁸

Al remontar el origen de este equívoco hasta el propio Kant, lo que el danés termina diciendo es que es el mismo autor de la *Crítica de la razón pura* el que no se ajusta al núcleo esencial de su obra. Kierkegaard no le recrimina a Kant que éste haya ensayado una superación del escepticismo, más bien, le objeta el modo particular en el que realizó esta tentativa.

Evans señala que en el pasaje citado los términos “escepticismo” e “idealismo” responden a la influencia de las *Lecciones de la Historia de la Filosofía* hegeliana:³⁹ “Hegel —explica el comentarista— se ve a sí mismo como aquel que afirma el «conocimiento absoluto» contra el «idealismo» de Kant que limita el conocimiento humano a las apariencias [*appearances*]”.⁴⁰ Arrastrando con él a Kierkegaard,

38 SKS 7: 291 [PC: 316].

39 Cf. “Dado que el objetivo del capítulo es criticar la afirmación hegeliana de haber respondido exitosamente a Kant, es razonable que Kierkegaard vea a Kant a través de los ojos de Hegel”. Evans C., “Realism and Antirealism in Kierkegaard’s *Concluding Unscientific Postscript*”, *op. cit.*, p. 37 [la traducción es nuestra].

40 Evans C., *op. cit.*, p. 37 [la traducción es nuestra].

Hegel incurriría en una “comprensión convencional”⁴¹ e incorrecta de la epistemología kantiana, una interpretación que transformaría a Kant, valga la paradoja, en un metafísico pre-crítico.⁴² Sostener que Hegel elabora una “comprensión convencional” del criticismo kantiano implica, a su vez, reproducir una lectura convencional, en este caso, de la recepción hegeliana de Kant.⁴³ Para la interpretación *standard*, la recepción hegeliana de Kant se resume en tres puntos íntimamente relacionados: (i.) ante todo, Kant es un “empirista”, (ii.) que hace de las representaciones mentales el único objeto del conocimiento humano, un “idealista subjetivo” y (iii.) que en la medida en que impide el acceso del sujeto a la realidad en sí es incapaz de superar las tesis del “escepticismo”. Es innegable que el *corpus* de Hegel ofrece una base para estas afirmaciones. Sirva como muestra este sucinto repaso.

Para el cargo de “empirismo”:

La filosofía crítica tiene en común con el empirismo la aceptación de la experiencia como única base del conocimiento, a la cual, sin embargo, no concede valor para el conocimiento de verdades, sino solamente [*nur*] para el conocimiento de fenómenos.⁴⁴

Para el cargo de “idealismo subjetivo”:

Por un lado, es por medio de las categorías que la mera percepción se eleva a objetividad, a experiencia; pero, por otro lado, estos conceptos, en cuanto unidades que solamente pertenecen a la conciencia subjetiva, condicionada por la materia dada, son de suyo vacíos y sólo tienen su aplicación y uso en la experiencia, cuya otra parte consti-

41 Me sirvo de este concepto en el sentido establecido por Henry Allison: “... el idealismo trascendental de Kant es una teoría metafísica que afirma la incognoscibilidad de lo «real» (cosa en sí) y relega el conocimiento al reino meramente subjetivo de las representaciones (apariencias)”. Allison H., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Granja Castro, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 30.

42 Hegel, nos dice Henry Allison por tomar un caso, “representa emblemáticamente a Kant como un idealista subjetivo y escéptico que separa el conocimiento... de la «Verdad»”. Allison H., *op. cit.*, p. 499 [nota al pie].

43 Para un análisis de estas cuestiones cfr. Sedgwick, S., “Hegel on the «Subjectivity» of Kant’s Idealism” en *Hegel’s Critique of Kant. From Dicothomy to Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 70 – 127.

44 ECF, *op. cit.*, §40: 142.

tutiva, las determinaciones de la sensación e intuición, son también algo meramente subjetivo.⁴⁵

Para el cargo de “escepticismo”:

La filosofía kantiana es teóricamente la Ilustración elevada al plano metódico, basada en la tesis de que el hombre no puede conocer ninguna verdad, sino solamente los fenómenos; hace penetrar la ciencia en la conciencia y en la conciencia de sí, pero se aferra a este punto de vista, como un conocer subjetivo y finito.⁴⁶

Ofrecemos, por último, un pasaje de la *Ciencia de la Lógica* en la cual se condensan todos estos elementos:

Pero el entendimiento reflexivo se apoderó de la filosofía... En contraste con la razón, se comporta como el intelecto humano común, y hace prevalecer su manera de ver, según la cual la verdad tendría por base la realidad sensible, las ideas no serían más que ideas, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría su contenido y su realidad, y que la razón, al permanecer en sí y por sí, crea sólo quimeras. En este renunciamiento de la razón a sí misma el concepto de la verdad se pierde, y ella se ve restringida a reconocer sólo la verdad subjetiva, la apariencia, esto es sólo algo a lo que no corresponde la naturaleza del objeto. Así el saber vuelve reducirse a *opinión*.⁴⁷

No obstante, un estudio cuidadoso de los distintos textos hegelianos encuentra, sin mayores dificultades, pasajes que obligan, cuando menos, a problematizar esta interpretación *standard*. En el § 46 de la *Enciclopedia* puede leerse de la pluma de Hegel que definir a Kant como un “idealista subjetivo” equivale a sostener una visión reduccionista y unilateral de su filosofía.⁴⁸ En las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* tras señalar que “la filosofía kantiana recibe el

45 ECF, *op. cit.*, §43: 144.

46 Hegel, G., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III* (LHF), trad. Roces, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 420.

47 Hegel, G., *Ciencia de la Lógica. Primera Parte* (CL I) y *Segunda Parte* (CL II), trad. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993, I, pp. 60 – 61.

48 Cf. ECF, *op. cit.*, p. 146.

nombre de *idealismo*”,⁴⁹ Hegel llama la atención sobre el hecho de que con la “Refutación del Idealismo”, incluida en la segunda edición de la *Critica de la razón pura*, Kant hace un intento, no del todo efectivo de acuerdo con su consideración, por distinguir su propio pensamiento de aquellas posiciones filosóficas en las cuales, como es el caso del “idealismo subjetivo” de Berkeley⁵⁰ desaparece la realidad del mundo exterior y lo único que el sujeto conoce son sus propias determinaciones.⁵¹

Kant es visto por Hegel como un «empirista» porque postula que el conocimiento tiene su origen en un múltiple sensible completamente inmediato, es decir, no atravesado por concepto alguno. En la “Deducción Trascendental de las Categorías” Kant escribe que “... lo múltiple para la intuición debe ser dado ya antes de la síntesis del entendimiento, e independientemente de ella”.⁵² De acuerdo con Hegel, en esta afirmación Kant no está yendo más allá de una comprensión de sentido común. En este sentido en el comienzo de la “Doctrina del Concepto” de la *Ciencia de la Lógica* podemos leer de la pluma de Hegel la siguiente apreciación sobre su antecesor:

Tanto en la común representación psicológica, como en la filosofía trascendental de Kant... la materia empírica, esto es lo múltiple de la intuición y la representación, primeramente tendría existencia por sí, y que después el intelecto *se acercaría* a ella, le llevaría la *unidad*, y la elevaría por medio de la *abstracción*, a la forma de la *universalidad*.⁵³

Por el contrario, para Hegel “... la misma materia, tal como aparece *fuera y antes* del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad o sea en la identidad con el concepto”.⁵⁴

49 LHF, *op. cit.*, p. 431.

50 Cf. LHF, *op. cit.*, p. 432.

51 Cf. LHF, *op. cit.*, pp. 370 – 371.

52 KrV, B 145 [CRP, *op. cit.*, p. 212].

53 CL II, *op. cit.*, p. 261.

54 CL II, *op. cit.*, p. 267. Josef Simon, en *El problema del lenguaje en Hegel*, indica que en sus *Aportes para la crítica de Hegel* (1839) Feuerbach hace valer nuevamente frente a la filosofía hegeliana el momento de la sensibilidad inmediata. Pero de este modo, Feuerbach recaería en una concepción abstracta de lo sensible: “Feuerbach imagina una aprehensión fáctica de las cosas totalmente separada del lenguaje. Para él el lenguaje no ejerce la menor influencia sobre la percepción, sino que es sólo «signo»... Con esto su crítica pasa de largo ante la verdadera tesis de Hegel, que no trata de una «refutación de la sensibilidad» sino simplemente de refutar la idea de una conciencia sólo receptiva o de un «tronco» de receptividad aislable”. Simon J., *El problema del lenguaje en Hegel*, trad. Agud, Madrid, Taurus, 1982, pp. 32 – 33.

La reconstrucción hegeliana de Kant, con todo, no pasa por alto la diferencia esencial entre el kantismo y el empirismo tradicional. El “empirismo” de Kant, a diferencia del tradicional, afirma que la *universalidad y necesidad* que el sujeto descubre en su experiencia del mundo no tiene su fuente en las percepciones sensibles sino que “pertenece... a la espontaneidad del pensar o es *a priori*”.⁵⁵ Si ésta fuese la única nota distintiva del kantismo, éste no sería más que un “idealismo subjetivo” ya que las *categorías* estarían presentes únicamente en el sujeto y no en la realidad.⁵⁶ Sin embargo, la filosofía de Kant ofrece, a su vez, elementos que permitirían la formulación de un “idealismo genuino”.⁵⁷ La referencia aquí son aquellos pasajes de la *Lógica Trascendental* en los cuales es el mismo Kant quien da un paso, aunque de acuerdo con Hegel en forma vacilante, hacia la depuración de los restos de empirismo presentes en su pensamiento.⁵⁸ Kant no sólo afirma que existen *conceptos a priori* –Deducción Metafísica de las Categorías– sino que también *intenta probar que éstos tienen validez objetiva* –Deducción Trascendental de las Categorías. Lo que entusiasma a Hegel es el hecho de que de acuerdo con Kant somos conscientes de los objetos únicamente en la medida en que éstos, por medio de la acción del yo, ya han sido constituidos por las categorías. Esta acción espontánea produce la identidad entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser:

... el concebir un objeto, en realidad, no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo apropia, lo penetra, y lo lleva a su *propia forma*... El objeto, en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco, extraño*. Por medio del concebir... el yo penetra en él, *pensándolo*.⁵⁹

55 ECF, *op. cit.*, p. 142 (§ 40). Cf. Sedgwick S., *op. cit.*, pp. 85 – 92.

56 Cf. el § 43 de la *Enciclopedia* anteriormente citado y cfr. “... las categorías son solamente determinaciones de nuestro entendimiento pensante”. LHF, *op. cit.*, p. 431.

57 Sobre esta cuestión puede consultarse Sedgwick S., “Hegel on the Transcendental Deduction of the First Critique” en Sedgwick S., *op. cit.*, pp. 98 – 127.

58 La idea de una incipiente orientación kantiana en dirección a una auténtica filosofía idealista la expresa Hegel de forma explícita en la “Introducción” de la *Ciencia de la Lógica*: “la filosofía crítica ya transformó la *metafísica en lógica*”. CL I, *op. cit.*, p. 67. Este paso es, con todo, insuficiente puesto que el mismo Kant no concibió su *Lógica* como una ontología sino como una *mera analítica del entendimiento puro* (cfr. KrV, B 303 [CRP, *op. cit.*, p. 338]).

59 CL II, *op. cit.*, p.p. 258 – 259. Hegel le va a criticar a Kant fundamentalmente dos cuestiones en relación a la Deducción Trascendental de las categorías: 1) siguiendo a Fichte, no está del todo satisfecho con el modo en que Kant *deduce* sus categorías (cfr. ECF, *op. cit.*, p. 144 § 42 y LHF, *op. cit.*, pp. 428 - 429) y 2) también objeta que Kant no se haya ocupado críticamente del *contenido* de las categorías, “la

La complejidad presente en la lectura hegeliana de Kant es el telón de fondo que vuelve inteligible el planteo del pseudónimo kierkegaardiano en el *Post-scriptum*. A partir del camino hasta aquí recorrido ya es posible dar algunas precisiones sobre el vocabulario empleado por el danés. La palabra “escepticismo” remitiría al problema fundamental de la filosofía moderna, a saber, la duda en torno a la correspondencia entre el pensamiento (las representaciones internas del sujeto) y el ser (la realidad exterior). El término “idealismo” tendría un referente móvil. En un sentido estricto, es utilizado por el pseudónimo para hacer referencia a aquellas posiciones metafísicas pre-kantianas que limitan el conocimiento humano a las representaciones internas del sujeto. Éste es el significado con el cual se utiliza la expresión en los pasajes primero y tercero mencionados al comienzo del presente trabajo. El “idealismo” es “escepticismo” ya que al restringir la experiencia del sujeto a sus representaciones traza un hiato entre éste y el mundo. El escepticismo *del* idealismo puede adoptar dos variantes. Una de ellas *radical*, en la cual el idealista si es verdaderamente coherente con sus principios debería dudar de la realidad misma del mundo y actuar en consecuencia:

Todo escepticismo es un idealismo. Cuando el escéptico Zenón, por ejemplo, hizo un estudio del escepticismo poniendo a prueba si, existiendo, podía permanecer inmutable ante todo lo que se encontrara, de modo que, cuando una vez huyó de un perro rabioso, confesó avergonzado que incluso un filósofo escéptico era de vez en cuando un ser humano, no encuentro nada ridículo en ello.⁶⁰

Una segunda variante *débil*, en la cual el idealista se limita a cuestionar la legitimidad del conocimiento que tiene del mundo: “La certeza de la percepción sensible es un engaño. El escepticismo griego lo ha mostrado adecuadamente, así como el idealismo moderno”.⁶¹

El término “idealismo” es empleado, en un sentido laxo y extendido, para hacer referencia a la filosofía kantiana concentrándose únicamente en los aspectos que Hegel evalúa en ella como negativos, es decir, atendiendo al hecho de que Kant permanece sujeto a

crítica no efectuó ninguna modificación en ellas mismas, y las deja valederas para el sujeto con la misma configuración con que antes valían para el objeto”. CL I, *op. cit.*, p. 62.

60 SKS 7: 322 [PC: 347 - 348].

61 SKS 7: 288 [PC: 313]. Sobre esta cuestión consultar la nota al pie 18.

los límites críticos. Sin embargo, el sistema de Kant no se agota en este “idealismo”. En Kant mismo hay un rebasamiento de los límites críticos, es decir, ¡un rebasamiento del idealismo! Precisamente, este rebasamiento es lo que tiene en mente Johannes Climacus cuando habla de la *desviación kantiana, consumada por Hegel, que pone a la realidad en relación con el pensamiento*.

¿Cuál es el aspecto del pensamiento kantiano que no satisface a Kierkegaard? Kant sería culpable de transgredir los límites críticos al poner la realidad en relación con el pensamiento. ¿De qué modo hay que entender esta acusación? Ulrich Knappe presenta tres alternativas interpretativas explícitas. Para la primera alternativa la “desviación kantiana” consistiría en concebir la relación entre el pensamiento y la realidad en los términos de una “intuición creadora”. No obstante, como ya hemos visto, tanto Kierkegaard como Kant niegan que el entendimiento finito sea capaz de crear la realidad por lo cual éste no puede ser el sentido de la mencionada “desviación”.⁶² La segunda alternativa plantea que el error kantiano consistiría en considerar la relación entre el pensamiento y la realidad en los términos de una “invención de objetos”: pese a que el entendimiento humano no puede *conocer* la “cosa en sí”, es capaz de *pensarla*.⁶³ Dado que Kierkegaard está de acuerdo con esta distinción, esta opción también debe ser descartada.⁶⁴ Queda una tercera alternativa: Kant traspasa sus propios límites al considerar la “cosa en sí” como la *causa* de las múltiples impresiones que afectan la sensibilidad. El reproche del pseudónimo a Kant se basaría, por tanto, en las objeciones que Jacobi ya le había dirigido al autor de la *Crítica de la razón pura*.⁶⁵ Knappe se inclina por esta opción, pero al mismo tiempo señala que Kierkegaard es injusto en su crítica al kantismo puesto que Kant niega explícitamente que pueda conocerse de qué modo la “cosa en sí” afecta al sujeto.⁶⁶

62 Cf. Knappe U., *op. cit.*, p. 39.

63 Cf. KrV, B 146 [CRP, *op. cit.*, p. 213] y Cf. KrV, B 307 [CRP, *op. cit.*, pp. 341 – 342].

64 Cf. Knappe U., *op. cit.*, pp. 40 – 41.

65 “Partiendo de la premisa indiscutible de que la teoría kantiana de la sensibilidad requiere que, de alguna manera, la mente humana sea afectada por los objetos si ha de tener alguna materia para el pensamiento, Jacobi señala que solo hay dos candidatos posibles de objeto afectante: el fenómeno y el objeto trascendental (al cual él identifica con la cosa en sí). A pesar de que Jacobi cree que Kant consideró realmente al último como el objeto afectante, su propia estrategia es la de hacer ver que ninguno de los dos puede desempeñar esa función. El primero, argumenta Jacobi, no lo puede hacer porque ha quedado definido por Kant como una simple representación en nosotros; el último tampoco puede hacerlo porque su incognoscibilidad impide que se le aplique cualquier categoría, incluyendo la de causalidad”. Allison H., *op. cit.*, p. 379.

66 “... lo múltiple para la impresión debe ser dado ya antes de la síntesis del enten-

Existe, no obstante, una incompatibilidad *de fondo* entre Kant y Kierkegaard. El punto en disputa, justamente, es aquel en el cual Kant y Hegel se acercan. La Deducción Trascendental de las Categorías le permite a Kant superar el problema del “escepticismo”: sabemos que nuestras representaciones mentales son adecuadas para conocer el mundo empírico puesto que sin ellas no tendríamos experiencia consciente de ese mundo. Lo que la argumentación kantiana pone en juego es una relación entre el pensamiento y el ser que termina identificando estos dos polos en la unidad sujeto / objeto. Desde el punto de vista del autor del *Post-Scriptum*, este tipo de relación postula un inadmisibles conocimiento *a priori* del mundo⁶⁷ que preanuncia la caída del pensamiento especulativo (Hegel) en el peligro de la intuición creadora. En lo que respecta al conocimiento del mundo, el danés, por el contrario, jamás abandona el postulado que afirma una distinción radical e in-eliminable entre el pensamiento y el ser. Desde este presupuesto incommovible, el danés señala que el pensamiento especulativo no alcanza la unidad con la realidad sino con la realidad dentro de la idealidad, es decir, con la “realidad pensada” (*Tanke Realitet*). La identidad postulada no es la del pensamiento y la realidad, sino la del pensamiento consigo mismo.⁶⁸

Es posible que el autor del *Post-Scriptum* haya pensado que su pensamiento estaba *más cerca* de Kant que de Hegel y si él reflexionó en estos términos sobre sus propias posiciones epistemológicas no estaba del todo equivocado. A nuestro entender no es posible hacer

dimiento, e independientemente de ella. Cómo, empero, queda aquí indeterminado”. KrV, B 145 [CRP, *op. cit.*, p. 212]. Cf. Knappe U., *op. cit.*, pp. 41 – 43.

67 “La analítica trascendental tiene, según esto, este importante resultado: que el entendimiento no puede nunca hacer, *a priori*, más que anticipar la forma de una experiencia posible en general...”. KrV, B 303 [CRP, *op. cit.*, p. 338].

68 Cf. SKS 7: 175 [PC: 192]. Para Kierkegaard el pensamiento no cuenta con conceptos adecuados para reproducir una realidad que en sí misma está en movimiento. Por eso cuando el pensamiento intenta reflejar la realidad la transforma en posibilidad o realidad pensada. Es interesante notar que la crítica de Kierkegaard a la epistemología moderna coincide en este punto con Hegel. La tarea de la *Ciencia de la Lógica* puede ser definida como el intento por superar aquel déficit, transformando las categorías de la metafísica clásica en momentos lógicos capaces de seguir el desarrollo dialéctico de la realidad. Kierkegaard, por su parte, si bien comparte la crítica no adscribe a la solución hegeliana puesto que para él justamente el movimiento es lo que no puede ser incorporado a un sistema lógico (cfr. SKS 4: [CA: 35 - 36] y SKS 7: 107 [PC: 117 - 118]). El rechazo kierkegaardiano a esta pretensión de la *Lógica* hegeliana explica por qué Kierkegaard interpreta la identidad hegeliana entre pensamiento y ser en los términos de una “intuición creadora” de objetos. No obstante, la unidad sujeto/objeto postulada por Hegel no significa que el pensamiento sea capaz de crear la realidad; sino, más bien, que no hay realidad que no contenga algún grado de *mediación* (cfr. Sedgwick S., *op. cit.*, p. 120).

pié en esta potencial auto-comprensión kierkegaardiana para caracterizar la teoría del conocimiento del *Post-Scriptum* como un “retorno a Kant”. Knappe indica que mientras Kant es tanto un *idealista trascendental* como un *realista empírico*, Kierkegaard es únicamente un *realista empírico*.⁶⁹ y a partir de esta caracterización pretende explicar porque el danés expresa una mayor simpatía por Kant que por Hegel. Sin embargo, la reconstrucción de Knappe pasa por alto que aquello por lo cual Kierkegaard manifiesta simpatía es por lo que él considera el “idealismo” de Kant, es decir, el escepticismo kantiano. Esto último se explica porque el autor del *Post-Scriptum* es lo que Kant, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, denomina un *realista trascendental*, alguien que “se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad de ellos) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad”.⁷⁰ En la medida en que el danés es un *realista trascendental*, el idealismo que él de modo erróneo valora positivamente en Kant no es un *idealismo trascendental* sino un *idealismo empírico* por el cual el pensamiento sólo tiene acceso inmediato a las representaciones de la mente y queda separado de una realidad completamente constituida con prescindencia del aporte del sujeto. En el *Post-Scriptum*, el “retorno a Kant” es, en realidad, un retroceso a una posición gnoseológica pre-kantiana que se resiste a asumir el *giro copernicano*.⁷¹

69 Cf. Knappe U., *op. cit.*, p. 11.

70 KrV, A 369 [CRP, *op. cit.*, p. 438].

71 Cf. KrV, B XVI [CRP, *op. cit.*, p. 21].

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

- Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaard Skrifter*, (ed.) N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios).

- ---, *Søren Kierkegaard Papirer*, (ed.) P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhagen, Gyldendal, 1909 – 1948 (XI volúmenes, 20 tomos).

[CI] *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. González & Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2000.

[OO I] *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. González & Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2006.

[OO II] *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González, Madrid, Trotta, 2007.

[JC] *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad. Dip, Buenos Aires, Gorla, 2007.

[JCb] *Johannes Climacus, o de todo hay que dudar*, trad. Lafuente, Barcelona, Alba, 2008.

[TT] *Temor y Temblor*, trad. Merchan, Barcelona, Altaya, 1994.

[MF] *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Larrañeta, Madrid, Trotta, 2001.

[CA] *El concepto de la angustia*, trad. Rivero, Madrid, Orbis, 1984.

[AR] *El amor y la religión*, trad. Lessening, Buenos Aires, Andrómeda, 2006.

[PC] *Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. Treira & Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010.

- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Riga, Johann Friedrich

Hartknoch, 1781/1787 [*Crítica de la razón pura* (CRP), trad. Caimi, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007].

- Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu* (FdE), trad. Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- ---, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (ECF), trad. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2010.

- ---, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III* (LHF), trad. Roces, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1997.

- ---, *Ciencia de la Lógica. Primera Parte* (CL I) y *Segunda Parte* (CL II), trad. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Allison, H., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad.

Granja Castro, Barcelona, Anthropos, 1992.

- Amengual, G., “Experiencia, verdad y existencia en S. Kierkegaard” en *Revista portuguesa de Filosofía*, Vol. 64, Fasc. 2 – 4, 2008, pp. 328 – 345.

- Careaga, V., “De lo real a lo posible o de lo posible a lo real” en *Agora*, Nº 8, 1989, pp. 93 – 105.

- Collado, J., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid, 1962.

- Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. Landázuri, Méjico, Fondo de Cultura Económico, 1958.

- Dip, P., “Estudio Preliminar”, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad. Dip, Bs. As., Editorial Gorla, 2007, pp. 7 – 38.

- Evans, C., *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Waco, Baylor University Press, 2006.

- Furtak, R. (ed.), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript. A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press, 2010.

- Green, R., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, New York, State University of New York Press, 1992.

- Hannay, A., *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Bravo Jordán, Méjico, Universidad Iberoamericana, 2010.

- Kangas, D., *Kierkegaard's Instant. On beginnings*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2007.
- Knappe, U., *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*, Berlín, Walter de Gruyter, 2004.
- Larrañeta, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Soren Kierkegaard*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca & Editorial San Esteban, 1990.
- Olivares Vargas, R., *El desarrollo de la conciencia en Kierkegaard en oposición a Hegel*, Tesis inédita dirigida por Crescenciano Grave Tirado, Méjico, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 2011.
- Piety, M., *Kierkegaard on Knowledge*, Tesis doctoral inédita, Montreal, Department of Philosophy McGill University, 1994.
- Sedgwick, S., *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Simon, J., *El problema del lenguaje en Hegel*, trad. Agud, Madrid, Taurus, 1982.
- Stokes, P., *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.
- Strawser, M., "Kierkegaardian Meditations on First Philosophy: a reading of *Johannes Climacus*" en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 32, N° 4, 1994, pp. 623 – 643.