

El concepto de realidad en Kierkegaard y la influencia de Schelling

Jon Stewart

(Academia Eslovaca de Ciencias, Eslovaquia)



Abstract

Historians of philosophy have long regarded Kierkegaard as one of the most important forerunners of twentieth-century existentialism. One obvious reason for this is his rejection of abstraction and system-building and his insistence on the sphere of existence and actuality. What is interesting about this criticism is that it seems, at least in part, to be inspired by another German idealist, namely Schelling. This paper explores this criticism and attempts to come to terms with its implications.

Resumen

Los historiadores de la filosofía vienen considerando a Kierkegaard, desde hace ya algún tiempo, como uno de los precursores más importantes del existencialismo del siglo veinte. Una razón obvia para tal consideración puede hallarse en su rechazo de la abstracción y la construcción sistemática, así como su insistencia en la esfera de la existencia y la realidad. Lo que resulta interesante acerca de esta crítica es que parece, al menos en parte, haber sido sugerida por otro idealista alemán, concretamente Schelling. El presente artículo se adentra en esta crítica y trata de dilucidar sus implicaciones.

Keywords:

Kierkegaard, Schelling, actuality, philosophy

Palabras claves:

Kierkegaard, Schelling, realidad, filosofía

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad de California, Estados Unidos y Doctor en Teología por la Universidad de Copenhague, Dinamarca.
- Ha sido miembro del Centro de Investigación Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague y del Radcliffe Institute for Advanced Study de la Universidad de Harvard.
- Investigador del Instituto de Filosofía de la Academia Eslovaca de Ciencias.
- Editor de los *Kierkegaard Studies Yearbook* y de la colección *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*.

Desde hace mucho tiempo, los historiadores de la filosofía vienen considerando a Kierkegaard como uno de los más importantes precursores del existencialismo del siglo XX¹. Podemos hallar un motivo obvio para esta consideración en el rechazo kierkegaardiano de la abstracción y la construcción sistemática, así como en la insistencia del danés en la esfera de la existencia y la realidad. Una de las más famosas objeciones que dirigió al idealismo alemán (a Hegel en particular) consiste en el hecho de que esta corriente filosófica haya despreciado el plano de aquella realidad que no puede ser captada mediante conceptos abstractos. El énfasis kierkegaardiano en la experiencia individual, en la experiencia inmediatamente vivida, parece encontrarse en el extremo opuesto de cualquier clase de idealismo. Lo interesante de esta crítica es que, al menos parcialmente, parece haberle sido sugerida por otro idealista alemán, concretamente por Schelling. El presente artículo se introduce en esta crítica y procura elucidar lo que ella implica. Argumentamos que dicha crítica conduce a un criticismo en buena medida a-filosófico, y que Kierkegaard no logra ninguna posición filosóficamente plausible, más allá de los muchos méritos que dicha perspectiva pueda tener para el creyente, para el individuo religioso.

1. *El joven Kierkegaard y el concepto de realidad*

Durante su etapa de formación en la Universidad de Copenhague, en los años de la década de 1830, Kierkegaard, como otros estudiantes daneses de la época, admiró al profesor Frederik Christian Sibbern, quien fuera una figura dominante en la filosofía de Dinamarca del período. El respeto de Kierkegaard hacia Sibbern no estaba fuera de lugar. Sibbern fue un pensador prominente, juzgado por los estándares de cualquier tiempo. Su filosofía estuvo profunda y decisivamente influenciada por el idealismo alemán. En el marco de un largo viaje por Prusia y otros estados alemanes entre 1811 y 1813, conoció personalmente a Fichte, Schleiermacher, Goethe, Solger, Schopenhauer y Steffens². Particularmente relevante fue el encuentro que tuvo lugar en Munich en el año 1813 con Schelling, quien tendría una influencia decisiva en el desarrollo filosófico de Sibbern³.

La filosofía de Sibbern estuvo en gran medida modelada por el paradigma de investigación vigente en Prusia y los estados alemanes de la época. Prueba de ello es el desarrollo y el empleo que hace Sibbern de una jerga filosófica muy idiosincrática y compleja, llena de enigmáticos neologismos, en parte tomada en préstamo de la filosofía antigua y del idealismo alemán y en parte creada por él mismo⁴. Sibbern fue,

1. El presente artículo fue publicado por primera vez en inglés en la revista *Ars Brevis*, n° 17 de 2011.

2. Cfr. Stewart, J., *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, *The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhague, C.A. Reitzel, 2007, pp. 98-102.

3. Cfr. Koch, C. K., "F.C. Sibbern," en *Den Danske Idealisme 1800-1880*, Copenhague, Gyldendal, 2004, pp. 87-160 (especialmente p. 94 ss).

4. Sibbern gozaba, entre la generación de estudiantes a las cuales les enseñó en la Universidad, de una notoria reputación en virtud de su compleja y dificultosa manera de expresarse. De hecho, uno de sus estudiantes creó un diccionario de sibbernismos. Cfr. Dahl, H., *Frederik Christian Sibbern og Modersmålet. Et Stykke Dansk Ordbogsarbejde*, Copenhague, G.E.C. Gad, 1884.

en muchos sentidos, un filósofo académico o universitario. Tal vez, este fue uno de los motivos por los que tanto él, como los docentes de la universidad se mostraron un tanto irritados con el tono no-académico de algunas partes de *El concepto de la ironía*, la tesis de maestría de Kierkegaard. En una serie de cartas que circularon con comentarios entre los miembros del comité evaluador de la disertación de Kierkegaard, Sibbern lamenta que:

De hecho, uno podría desear que nuestro autor hubiera realizado su idea de un modo más preciso que el modo en el cual, a mi parecer, la realizó. Esta precisión podría lograrse dejando a un lado los esfuerzos que hace nuestro autor por aclararlo todo, esfuerzos que le han dado a la obra una enorme extensión. En relación a esto, sería ciertamente deseable que en la revisión final de la disertación puedan recortarse, por excesivas, ciertas cosas más apropiadas para un género inferior de texto⁵.

Este fragmento demuestra con claridad que Sibbern representaba un tipo de mentalidad completamente diferente a la de Kierkegaard –o, en todo caso, a la del joven Kierkegaard. Sibbern encarnaba la práctica de la filosofía de su época, mientras que el joven Kierkegaard consideraba que esta forma de filosofar era notoriamente insatisfactoria.

Todo esto constituye el trasfondo de un interesante encuentro entre ambas figuras que tuvo lugar, probablemente, cuando Kierkegaard aún era estudiante⁶. Para la edición de los escritos póstumos de Kierkegaard, Hans Peter Barfod (1832 – 1894) solicitó información biográfica de aquel entre las personas que lo habían conocido. En este sentido, contactó a Sibbern y le preguntó si podía brindarle algún dato sobre sus intercambios con Kierkegaard. Sibbern le responde con una carta fechada el 19 de septiembre de 1869 en la que detalla algunas anécdotas menores sobre los sucesos y las conversaciones que era capaz de recordar. El primer acontecimiento concreto que recuerda es un encuentro entre ellos en la plaza donde vivía Kierkegaard. Sobre el intercambio de aquella ocasión, Sibbern comenta lo siguiente: “Recuerdo, no obstante, que una vez durante su etapa hegeliana nos encontramos en Gammeltorv [el viejo mercado], y me preguntó qué relación obtenía entre la filosofía y la realidad [*Virkelighed*], lo que me asombró ya que la esencia de toda mi filosofía era el estudio de la vida y la realidad [*Virkelighed*]⁷”. Es posible ver como Kierkegaard, incluso en este periodo temprano, luchaba con esta cuestión. Sentía que la filosofía debería tener

5. Citado en *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen By His Contemporaries*, trad. y ed., Kirmmse, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 29. También cfr. Weltzer, C., “Omkring Søren Kierkegaards Disputats,” en *Kirkehistoriske Samlinger*, sixth series, (ed.) Oskar Andersen y Bjørn Kornerup, Copenhagen, G.E.C. Gads Forlag, 1948-50, pp. 284-311.

6. El mismo Sibbern subraya que su memoria de la fecha de este encuentro está desvanecida y que no puede precisarla con exactitud. Con todo, indica: “Sin embargo, mi hija me dice que Kierkegaard ya nos visitaba mientras vivíamos en Chrystalgade, es decir, entre 1831 y 1836. Indudablemente fueron sus primeros años como estudiante si es que, como asumo, el ingresó a la universidad en 1833” (Barfod, H. (ed.), “Indledende Notiser,” en *Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer. 1833- 1843*, Copenhagen, C.A. Reitzels Forlag, 1869, pp. lii-liiii. También en *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, op. cit., p. 217.

7. Barfod H. (ed.), “Indledende Notiser,” op. cit., pp. lii-liiii. También en *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, op. cit., p. 217.

algo significativo para decir acerca de la realidad y la existencia, en su comprensión existencial de estos términos. Estaba disconforme con el modo en que la filosofía parecía huir hacia la abstracción e ignoraba estos temas, perdiendo, de ese modo, el contacto con la realidad. Por tanto, resulta natural que, tal vez de un modo poco crítico, le pidiera a Sibbern que explicase dicha relación. El viejo profesor no alcanzó a entender la pregunta puesto que, de acuerdo con su concepción, no había, ni nunca hubo, una grieta entre la explicación filosófica y la realidad. La razón de este malentendido es clara: Kierkegaard se manejaba con una concepción de la “realidad” diferente a la de Sibbern. Este último consideraba obvio el hecho de que la empresa entera de la filosofía era el intento de dar cuenta de la realidad, pero de la “realidad” entendida en un sentido más general –de hecho, en un sentido más abstracto– y no la “realidad” en términos de la propia relación existencial del individuo con el mundo. Vista bajo esta luz, la crítica implícita de Kierkegaard es, en cierto modo, una petición de principio en la medida en que él ya ha asumido su propia y particular comprensión de la “realidad” y, por lo tanto, se ha decepcionado porque Sibbern no puede dar cuenta de ella. No obstante, por lo menos en este contexto, Kierkegaard no ofreció ningún argumento independiente que respalde su propio empleo del término. Lo particularmente intrigante en este pasaje es lo que Sibbern dice a continuación. El pensador danés alude a un “período hegeliano” de Kierkegaard, que, presumiblemente, se correspondería con su etapa de estudiante o la época en que redactaba su tesis. Durante ese tiempo, Kierkegaard leía un importante número de obras hegelianas: las *Lecciones sobre filosofía de la historia*⁸, las *Lecciones sobre historia de la filosofía*⁹, las *Lecciones sobre Estética*¹⁰, la *Filosofía del derecho*¹¹ y la reseña sobre los escritos póstumos de Solger¹². Consciente de este estudio kierkegaardiano de Hegel, Sibbern encuentra en dicho interés la clave para entender la motivación de la pregunta de Kierkegaard: “Sin embargo, con posterioridad, en efecto, me di cuenta que la pregunta resultaba completamente natural en un pensador *hegelianizado*, porque los hegelianos no estudiaban la filosofía de una manera existencial...”¹³ Dado que

8. Hegel, G., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (ed.) Eduard Gans, Berlin, 1837, vol. 9 en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45.

9. Hegel, G., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I-III, (ed.) Karl Ludwig Michelet, Berlin, 1833-36, vols. 13-15 en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45

10. Hegel, G., *Vorlesungen über Aesthetik*, I-III, (ed.) Heinrich Gustav Hotho, Berlin, 1835-38, vols. 10-1, 10-2, 10-3 en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45.

11. Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, (ed.) Eduard Gans, Berlin 1833 (Zweite Auflage 1840), vol. 8, en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45.

12. Hegel, G., “Über Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Herausgegeben von Ludwig Tieck und Friedrich von Raumer. Erster Band 780 S. mit Vorr. XVI S. Zweiter Band 784 S. Leipzig, 1826,” *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, Erster Artikel (March 1828), no. 51-52, pp. 403-416, no. 53-54, pp. 417-428; Zweiter Artikel (June 1828), no. 105-106, pp. 838-848, no. 107-108, pp. 849-864, no. 109-110, pp. 865-870. Reimpreso en *Vermischte Schriften*, I-II, (ed.) Friedrich Förster y Ludwig Boumann, Berlin 1834-35, vols. 16-17 en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45, vol. 16, (1834), pp. 436-506.

13. Barfod, H. (ed.), “Indledende Notiser,” op. cit., pp. lii-liiii. Citado en *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., “Letter F.C. Sibbern to H.P. Barfod,” September 19, 1869, p. 217. SKS 19: 245 (Not 8:51).

Kierkegaard compartía el punto de vista hegeliano, estaba insatisfecho puesto que Hegel no ofrecía una consideración adecuada de la “realidad” tal y como él la comprendía. Formado en la perspectiva filosófica de Schelling, Sibbern compartía diversos aspectos de la crítica de Schelling a Hegel en torno a aquella cuestión (de hecho, en 1838 publicaría un libro completo dedicado a la filosofía hegeliana en un tono crítico: *Observaciones e investigaciones en torno a la filosofía de Hegel*)¹⁴. En esta crítica, veía, naturalmente, la raíz del descontento de Kierkegaard. El problema, de acuerdo con Sibbern, es que Kierkegaard tomaba la filosofía de Hegel como la filosofía en general, lo cual era completamente normal ya que el joven estudiante estaba inmerso en Hegel. Sin embargo, de acuerdo con el viejo profesor, lo que estaba en juego era una deficiencia propia de la filosofía de Hegel y no de la actividad filosófica como tal.

Este intercambio deja claramente de manifiesto que el joven Kierkegaard está batallando con estos temas. Y la interpretación que Sibbern hace del asunto parece confirmarse con un comentario realizado por Kierkegaard en su primer libro, *De los papeles de uno que todavía vive*. Como es sabido, esta obra fue inicialmente redactada para ser publicada como reseña en la revista hegeliana *Perseus* dirigida por Johan Ludvig Heiberg¹⁵. En el texto de su escrito, Kierkegaard incluyó declaraciones favorables a Hegel, ya sea porque creía honestamente en ellas o porque creyó que de ese modo aumentarían sus posibilidades de que se aprobara la publicación del artículo. En todo caso, lo cierto es que al inicio de la obra se discute de manera un tanto extraña, la cuestión del comienzo de la filosofía y el intento hegeliano de comenzar sin presupuestos o de comenzar con la nada. En tal contexto escribe que la literatura reciente ha “olvidado que ese comenzar por nada, del cual Hegel habla, no sólo había sido ya dominado por él mismo en el sistema sino que, además, no se debía en modo alguno a un desconocimiento de la gran riqueza que la realidad efectiva entraña”¹⁶. La última parte de esta afirmación es realmente curiosa. En ese momento la filosofía de Hegel estaba siendo discutida críticamente por alguno de los principales intelectuales daneses de la época y el joven Kierkegaard siguió este debate. Aquí aparece, en línea con la apreciación de Sibbern, como un “pensador hegelianizado”. Dicho brevemente, parece completamente convencido de los méritos de la filosofía hegeliana. Aún cuando con la última frase de la cita reconoce indirectamente que a la filosofía de Hegel se le ha reprochado un *desconocimiento de la gran riqueza que la realidad efectiva entraña*, se esfuerza por subrayar que *en modo alguno* es el caso. Si consideramos que este pasaje es representativo de la perspectiva de Kierkegaard en aquel momento, eso parecería implicar que, en lo que respecta a ese punto, todavía estaba convencido de que la filosofía de Hegel podía capturar la verdad de la realidad. Sin embargo, cuando Kierkegaard logró desarrollar su propia concepción existencial

14. Sibbern, F, Bemærkninger og Undersøgelser fornemmelig betræffende Hegels Philosophie, betragtet i Forhold til vor Tid, Copenhagen, 1838.

15. Cfr. Stewart, J., A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tome II, The Martensen Period: 1837-1842, Copenhagen, C.A. Reitzel, 2007, pp. 270-277.

16. SKS 1: 18 / DPV: 26.

de dicho término, comenzó a preguntarse cuán adecuadamente alcanzó a manejar el problema de la realidad la filosofía de Hegel. Esto explicaría su intercambio con Sibbern en Gammeltorv.

Kierkegaard estuvo enfrascado en un combate con estas cuestiones durante varios años. Pero con el tiempo su posición se fue volviendo cada vez más clara a medida que fue desarrollando su propia concepción existencial de las categorías de realidad y existencia mayormente en oposición al tratamiento estrictamente abstracto que la filosofía alemana de la época realizaba de estos términos. (Podría argumentarse que el Kierkegaard posterior acompaña todo esto con una visión un tanto caricaturizada del pensador especulativo abstracto, una visión que sólo podría corresponderse parcialmente con algún pensador o alguna posición filosófica, pero que, sin embargo, él utiliza como una especie de azotador-polemista como apoyo para el desarrollo de su propia postura).

2. *La consideración de la realidad del Schelling en Berlín*

Kierkegaard viajó a Berlín tras completar su disertación hacia fines de 1841 con el objetivo, entre otras cosas, de asistir a las lecciones de Schelling. Permaneció allí desde el 25 de octubre de 1841 hasta el 6 de marzo de 1842. Qué significó para Kierkegaard la asistencia a estas clases ha sido un punto discutido por la bibliografía secundaria¹⁷. Un aspecto relevante del curso dictado por Schelling fue su crítica a Hegel y ha sido señalado que dicha crítica tuvo una influencia duradera en Kierkegaard¹⁸.

El modo en que Schelling trató el concepto de realidad captó de inmediato la atención del danés, quien consideró el enfoque schellinguiano como potencialmente fructífero. Si bien, como es sabido, Kierkegaard se decepcionó rápidamente de las clases del filósofo alemán, lo cierto es que al comienzo estaba entusiasmado, jugando en esta fascinación inicial un rol fundamental la consideración schellinguiana de la realidad (*Wirklichkeit*). En sus notas personales, describe la excitación que sintió al escuchar a Schelling:

Me llena indescriptiblemente de dicha haber escuchado la segunda lección de Schelling. Lo he estado anhelando largamente y los pensamientos dentro mío han estado gimiendo. Cuando él, al hablar de la relación de la filosofía con la realidad, pronunció la palabra realidad el

17. Cfr. Alois, D., "Kierkegaard hört Schelling", *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 65, 1957, pp. 147-161; Fenves, P., "The Irony of Revelation: The Young Kierkegaard Listens to the Old Schelling," en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 2: *The Concept of Irony*, (ed.) Robert L. Perkins, Macon, Georgia, Mercer University Press 2001, pp. 391-416; Koktanek, A., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstaussgabe der Nachschriften zweier Schellingsvorlesungen* G.M. Mittermair und Sören Kierkegaard, Munich, R. Oldenbourg, 1962. Thulstrup, N., "Kierkegaard and Schelling's Philosophy of Revelation," en *Kierkegaard and Speculative Idealism*, Copenhagen, C.A. Reitzel, 1979, pp. 144-159.

18. Cfr. Majoli, B., "La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard," *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 46, 1954, pp. 232-263; Rinaldi, F., "Della presenza schellinghiana nella critica di Kierkegaard a Hegel," *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, vol. 43, 1969, pp. 243-262; Theunissen, M., "Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels," *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 72, 1964-1965, pp. 134-160 y Thulstrup, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. George L. Stengren, Princeton, Princeton University Press 1980, pp. 267-274.

fruto de mi pensamiento se estremeció de alegría en mi seno... Luego de eso, recuerdo casi todas las palabras que dije. Tal vez aquí pueda haber claridad. Esta simple palabra me recordó todos mis dolores y agonías filosóficas¹⁹.

Con anterioridad a este momento, Kierkegaard ya había comenzado a desarrollar sus intuiciones personales en torno a conceptos tales como existencia o realidad, esperando que sus propias categorías fuesen fundamentalmente diferentes a las tradicionales categorías abstractas de la lógica. De hecho, estos términos parecen ser una protesta contra las categorías y el pensamiento abstractos. Cabe recordar, aquí, la objeción de Johannes Climacus en el *Postscriptum*: la filosofía especulativa ha “olvidado” la existencia y la realidad. Con esta objeción, el pseudónimo quiere señalar que los filósofos especulativos están a tal punto fascinados y fijados en el pensamiento abstracto que tienen que hacer abstracción de sí mismos como individuos que viven y respiran. Lo que se olvida en el análisis puramente conceptual es la experiencia inmediata del mero vivir. Cuando, en el pasaje anteriormente citado, Kierkegaard habla sobre el recuerdo de todos sus “dolores y agonías filosóficas” tenemos que vincular esta expresión con la pregunta que le había formulado a Sibbern. Dicho de otro modo, el danés se siente insatisfecho con la filosofía que ha estudiado mientras se formaba en la Universidad de Copenhague y durante la elaboración de su disertación. Siente dolor ante el hecho de que la filosofía no parecía conducirlo hacia los problemas reales tal y como él los percibía sino que, por el contrario, hacía que él se ocupe de pseudo-problemas que nada tenían que ver con la vida real. Puesto que parece evidente que el filósofo danés, en esta etapa de su itinerario intelectual, había comenzado a elaborar sus propias intuiciones en torno a estas cuestiones, resulta claro por qué motivo su atención se despertó cuando escuchó a Schelling hablando en sus lecciones de estos conceptos. Kierkegaard, de inmediato, creyó encontrar en Schelling un pariente espiritual y ello porque el filósofo alemán, al igual que él, por una parte, se mostraba interesado en el desarrollo de una comprensión existencial de estas categorías y, por otra parte, criticaba el análisis conceptual puro y abstracto. Todo lo dicho explica la reacción inicial positiva del filósofo danés y su comprensión de dichos conceptos.

Debe advertirse que, en paralelo a las lecciones de Schelling, Kierkegaard también asistía con regularidad a un curso sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel dictado por el hegeliano Karl Werder. La asistencia a las clases de Werder le permitió a Kierkegaard presenciar de primera mano un análisis abstracto de las categorías metafísicas. Si bien, es muy probable, que el danés ya estuviera al tanto de este tipo de análisis en virtud de su propio estudio de Hegel; seguir el curso de Werder, en todo caso, le sirvió, seguramente, para recordar las limitaciones del análisis conceptual puro. El cursado en paralelo reforzó el contraste entre aquellos tipos de análisis y la propuesta de Schelling.

El pasaje anteriormente citado hace referencia a la segunda lección de Schelling, en la cual el filósofo alemán inició su discusión en torno a la relación entre la filosofía y

la realidad (en algún momento entre el 15 y el 22 de noviembre de 1841). De hecho, Kierkegaard introduce esta discusión bajo el título “Filosofía y Realidad”²⁰. Schelling empieza trazando la clásica distinción entre existencia y esencia:

Todo lo real tiene una doble cara: quid sit (lo que es) quod sit (que es). En consecuencia, la filosofía puede intervenir al respecto en una doble relación: se puede tener un concepto sin conocimiento, pero no conocimiento sin concepto. En el conocimiento está presente la duplicidad, por lo que este es recuerdo. Cuando veo una planta, la recuerdo y la traslado al universal al reconocerla como planta²¹.

De acuerdo con esta definición, Schelling considera que el “conocimiento” equivale al conocimiento empírico. Se trata de la conciencia empírica de la existencia de cosas en el mundo, conocimiento de que algo existe. Por el contrario, el pensamiento conceptual no es conocimiento. El pensamiento conceptual implica familiaridad con un concepto pero el conocimiento únicamente está presente cuando se encuentra un ejemplo de dicho concepto en el mundo real, cuando uno ve y percibe cosas y las reconoce bajo un concepto específico. Vemos una cosa verde y con hojas, la reconocemos como una planta porque previamente poseemos este concepto universal en nuestra mente. En el margen Kierkegaard escribe: “un concepto está expresado en el quid sit, pero de ello no se sigue que yo sepa *quod sit*”²². Del hecho de que estemos familiarizados con el concepto de perro o con el de planta, no se sigue que poseamos el conocimiento de un perro específico o una planta específica. Accedemos a este conocimiento, únicamente cuando nos encontramos empíricamente con él, por medio de la percepción.

Estos comentarios parecían servirle a Kierkegaard como una especie de llamado de atención. Durante la primera lección no había tomado notas y se había limitado a escribir un comentario²³. De la segunda lección apunta más cosas, incluyendo el pasaje que hemos reproducido. Sin embargo, recién con la tercera lección Kierkegaard parece esforzarse en anotar lo más posible de lo que dice Schelling. A partir de este momento, sus apuntes se vuelven cada vez más completos.

Schelling prosigue conectando este análisis en torno a la relación filosofía-realidad con una crítica de la filosofía de Hegel, a la cual se le reprocha el ser demasiado abstracta. Los apuntes de Kierkegaard le hacen decir a Schelling lo siguiente:

El propio Hegel dice: “La lógica es una ciencia meramente subjetiva, ajena a todo contenido; sólo la filosofía atraviesa todos estos estadios, su contenido no tiene ninguna correspondencia real en la realidad. El pensamiento se tiene sólo a sí mismo como contenido, tiene la concreción de toda la realidad fuera de sí, hasta llegar a la idea es un reino de sombras, pura esencialidad sin ninguna concreción”. En esto se diferencia de los otros filósofos, pues la filosofía de estos enseña se encontraba en medio de la naturaleza, aunque no en la

20. Cfr. SKS 19: 305 / AFS: 85.

21. SKS 19: 305 / AFS: 85 -86.

22. SKS 19: 305 / APF: 86.

23. “Quería ser considerado como un difunto en sentido griego, según el significado platónico” (SKS 19: 305 / APF: 85).

***naturaleza real. Todos los conceptos eran a priori, de modo que correspondan a un objeto; en la filosofía hegeliana toda relación con la realidad es cancelada*²⁴.**

En un determinado momento Kierkegaard se empieza a impacientar con Schelling, cuya propuesta inicial le había resultado prometedora. En una carta dirigida a su hermano Peter C. Kierkegaard de febrero de 1842, comienza quejándose “Schelling escupe los más insufribles sinsentidos”²⁵. Confiesa que ha dejado de asistir a las lecciones y que dado que ya no tiene nada que hacer en Berlín retornará a Copenhague. Sin dudas, uno de los motivos por los cuales terminó alejándose de Schelling fue el haberse sentido traicionado o defraudado por lo que éste último continuó diciendo sobre la realidad. A pesar de su entusiasmo inicial, Kierkegaard más temprano que tarde de que su propia concepción de la realidad difería bastante de la concepción schellingiana y que, de hecho, él había sido seducido por el uso de la misma palabra. Durante su estancia en Berlín, trabajó en su primera gran obra: *O lo uno o lo otro*. Su discrepancia con Schelling aparece reflejado en uno de los aforismos de “Diapsalmata”: “Lo que dicen los filósofos acerca de la realidad [*Virkelighed*] es a menudo tan decepcionante como cuando uno lee en casa de un mercader un letrado que dice: aquí se plancha. Si uno se dirige allí con su ropa para que se la planchen, se sentirá estafado, pues el letrado está simplemente en venta”²⁶. Es probable que el mismo Kierkegaard se haya sentido engañado por Schelling. El filósofo alemán le había hecho creer que estaba desarrollando una nueva filosofía existencial cuando en realidad únicamente estaba comprometido en un análisis conceptual como los demás idealistas alemanes. Para el danés, la teoría de las potencias de Schelling constituía una demostración evidente de una recaída en la abstracción: “Toda su doctrina de las potencias delata el más alto grado de impotencia”²⁷. Y concluye la carta a su hermano diciendo “creo que de haber continuado escuchando a Schelling podría haberme vuelto completamente estúpido”²⁸. A partir de este único comentario resultaría difícil inferir que las lecciones de Schelling ejercieron una influencia positiva en Kierkegaard.

3. Schelling y la realidad en *El concepto de la angustia*

Pocos años después Kierkegaard retoma la noción de realidad en *El concepto de la angustia* bajo el pseudónimo Vigilius Haufniensis. Se trata de una obra particularmente importante para nuestro propósito puesto que es el texto kierkegaardiano en el cual las menciones a Schelling son más frecuentes. Incluso, abandonando momentáneamente el papel de Vigilius Haufniensis, Kierkegaard hace

24. SKS 19: 315 / APF: 97.

25. SKS 28: 17.

26. SKS 2: 41 / OO I: 57.

27. SKS 28: 17.

28. SKS 28: 19.

referencia a las lecciones berlinesas de Schelling²⁹.

La discusión arranca en la “Introducción” del trabajo con Vigilius Haufniensis ofreciendo una consideración, aparentemente positiva, de la importancia del pensamiento científico-sistemático -a su entender, necesario para evitar las confusiones en el ámbito académico. En este sentido, explica:

Todo problema científico tiene, en el gran ámbito de la ciencia, su lugar determinado, su meta y sus límites, así como, justamente por ello, su acompañamiento armónico en la totalidad, su debida sintonía en aquello que la totalidad proclama: esta consideración no es solo un pium desiderium [deseo piadoso] que con su entusiasta o nostálgico fervor ennoblece al hombre de ciencia, ni es solo un sagrado deber que lo coloca al servicio del todo, instándolo a renunciar a los abusos y al deseo de perder de vista la tierra firme en busca de aventuras; no, sino que es además el interés de toda meditación especializada, pues si esta se olvida de cuál es el sitio que le corresponde, en ese caso –tal como el lenguaje lo expresa con el habitual y seguro acierto de la ambigüedad– se olvida de sí misma, se transforma en otra, alcanza una sospechosa perfectibilidad que consiste en poder transformarse en cualquier cosa³⁰.

Si uno está familiarizado con la crítica kierkegaardiana a la filosofía sistemática, resulta difícil no encontrar una ironía en este pasaje. En todo caso, le permite a Haufniensis argumentar que es sumamente importante proceder de manera sistemática para no terminar cayendo en ambigüedades y confusiones conceptuales. Cada cosa debe ser comprendida dentro de un contexto de totalidad pero en su propio sitio. Lo cual nos conduce a la discusión del concepto de realidad.

La ciencia ha de ser sistemática, asignándole a cada objeto un lugar adecuado y otorgándole un tratamiento apropiado. Cuando se intenta incorporar la realidad dentro de esta consideración sistemática surge un problema. El pseudónimo establece claramente su tesis de que la realidad no pertenece a las categorías lógicas en la medida en que es algo completamente diferente a aquellas. En consecuencia, sin especificar de quién está hablando, reprende a los académicos que incluyen a la realidad como una parte de sus sistemas lógicos:

Así, cuando se hace que el encabezado del último apartado de la lógica sea “La realidad”, puede que se obtenga con ello la ventaja de aparentar que ya en la lógica se ha llegado a lo más alto o, si se quiere, a lo más bajo. Pero la pérdida es flagrante, pues de esa manera ni la lógica ni la realidad se benefician. No la realidad, pues la lógica no puede dar cabida a lo accidental, que es un componente esencial de la realidad. Tampoco la lógica se beneficia con ello, pues si esta ha pensado la realidad, entonces se ha hecho cargo de algo que no puede asimilar y ha anticipado, sin quererlo, algo que ella solo debe propiciar. El castigo es evidente: toda meditación acerca de qué sea la realidad se entorpece, y hasta puede que resulte temporalmente imposible, porque es como si la palabra, para recapacitar sobre sí

29. Cfr. SKS 4: 328 / CA: 141 (nota al pie). [Nota del traductor: Existe una segunda referencia a las lecciones berlinesas de Schelling en la sección sobre la «angustia objetiva» del segundo capítulo del libro: SKS 4: 364 / CA: 175 (nota al pie)].

30. SKS 4: 317 / CA: 131.

***misma, debiera tener tiempo, el tiempo suficiente para olvidar el error.*³¹**

El blanco concreto de esta crítica es Adler, cuyas *Conferencias populares sobre la lógica objetiva de Hegel*³², concluyen, en efecto, con una sección sobre “la realidad” a diferencia de lo que ocurre con la *Ciencia de la lógica* de Hegel.³³ Ahora bien, lo importante de la cuestión no radica tanto en el blanco de esta crítica sino, más bien, en lo que ella nos dice sobre el modo en que Kierkegaard comprende el concepto de realidad.

La crítica apunta a lo que, para Haufniensis, es una confusión entre diferentes esferas: la esfera de la lógica y la esfera de la existencia. Los hegelianos emplean las categorías de “realidad” y “existencia” en sus obras metafísicas (es decir, en sus obras lógicas). Pero, de acuerdo con el pseudónimo, esto comporta una grave distorsión de los conceptos y confunde la relación entre dos esferas separadas. La lógica es necesaria, pero la existencia y la realidad son contingentes y, por lo tanto, representan dos esferas fundamentalmente distintas. Cuando la existencia y la realidad son tratadas en la lógica tiene lugar una seria distorsión conceptual y una subsecuente confusión. En última instancia, la lógica no puede incluir o “asimilar” la realidad en el caso de que su concepto sea correctamente comprendido. Por lo tanto, cualquier intento de tratar lógicamente la realidad conduce a malentendidos. Brevemente: entregar el concepto de realidad a un análisis abstracto y conceptual implica distorsionar dicho concepto. Todo esto resulta relevante para el tema central de *El concepto de la angustia*, a saber, el pecado. Y lo es en la medida en que, al igual que la realidad, el pecado ni pertenece a un sistema ni es objeto de la ciencia: “el pecado no tiene domicilio en ninguna ciencia. El pecado es el tema del sermón en el que el individuo singular en tanto que individuo singular le habla al individuo singular”³⁴. El intento de la dogmática por dar cuenta del pecado debe comenzar, por lo tanto, con la realidad³⁵. Para Haufniensis, el pecado es una acción; pertenece al ámbito de la realidad (y no al ámbito de la necesidad o al de la lógica) “el pecado no es ningún estado. Su idea consiste en que su concepto es constantemente superado. En cuanto estado de potencia no es: de *actu* o *in actu*, en cambio, es y vuelve a ser”³⁶. Se intenta, aquí, definir la extensa esfera de la realidad y distinguirla del pensamiento abstracto. Resulta interesante encontrar una apelación al concepto de potencia en Schelling como concepto.

31. SKS 4: 317 – 318 / CA: 131 – 132. Cfr. “Considerándolo más de cerca, uno tiene allí la oportunidad de apreciar cuánta ingeniosidad implica hacer que el último apartado de la lógica lleve el título de La realidad, ya que la ética no la alcanza todavía. Por tanto, la realidad con la que culmina la lógica significa, con respecto a la realidad, tan solo el ser con el que aquella comienza” (SKS 4: 324 / CA: 137 (nota al pie)). Cfr. “Por lo tanto, cuando un autor titula la última parte de la Lógica “La realidad”, como hizo Hegel y siguió haciendo la escuela hegeliana se obtiene la ventaja de que, aparentemente, a través de la lógica ya se ha alcanzado lo más alto o, si así se lo prefiere, lo más bajo” (Pap V B 49).

32. Adler, A., *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*, Copenhagen, 1842.

33. Cfr. Stewart, J., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 380 – 385.

34. SKS 4: 323 / CA: 136.

35. Cfr. “Pero la dogmática comienza con la ciencia que... comienza con lo real” (SKS 4: 326 / CA: 139).

36. SKS 4: 323 / CA: 136.

En una nota al pie, con la expresión “filosofía primera” se realiza una mención a las lecciones de Schelling en Berlín. Leemos:

Schelling evocaba esta denominación aristotélica para dar apoyo a su distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva. Por filosofía negativa entendía él la lógica, lo cual es bastante claro; menos claro me resulta, en cambio, qué entendía por filosofía positiva, salvo que era indudablemente ésta la que él mismo pretendía ofrecer. Pero sobre esto no cabe exhibarse, pues más allá de mi propia concepción no tengo nada a qué atenerme³⁷.

Podemos oír un tono ligeramente crítico en relación a la vaguedad de la posición personal de Schelling, la propuesta de una filosofía positiva. Para Kierkegaard, esta debería haber sido una consideración existencial de la esfera de la existencia y la realidad, pero resulta evidente que Schelling no estaba interesado en explorar esa posibilidad. La postura personal, que el filósofo alemán quiso oponer al análisis conceptual y abstracto de Hegel, permaneció oscura.

4. La realidad en el *Postscriptum*

En el *Postscriptum* el tratamiento de la realidad adquiere dimensiones mucho mayores en conexión con la famosa distinción entre el conocimiento objetivo y subjetivo desarrollada por Johannes Climacus. La obra desarrolla la teoría pseudónima de la apropiación subjetiva de lo objetivo³⁸. En dicho contexto, resulta claro que los términos realidad y existencia caen directamente del lado de lo subjetivo.

Kierkegaard repite en un tono más polémico la crítica establecida en *El concepto de la angustia* en torno a la confusión de esferas inherente al intento de incorporación de la realidad en un sistema de ciencias o conceptos:

Los así llamados sistemas panteístas han sido frecuentemente citados y atacados con la acusación de anular la libertad y la distinción entre el bien y el mal. Quizá la máxima expresión de esto consista en decir que estos sistemas volatilizan fantásticamente el concepto de existencia. Más lo anterior no sólo debe decirse de los sistemas panteístas, puesto que hubiera resultado más conveniente mostrar cómo es que todos los sistemas son panteístas por el solo hecho de su carácter conclusivo. La existencia tiene que ser anulada en lo eterno antes de que el sistema concluya³⁹.

Y luego prosigue con las siguientes palabras:

37. SKS 4: 328 / CA: 141 (nota al pie).

38. Cfr. “El sujeto investigador, especulativo y conocedor formula sus preguntas en torno a la verdad, mas no a la verdad subjetiva, que es la verdad de la apropiación. En concordancia con esto, el sujeto investigador está cabalmente interesado pero no infinita, personal ni apasionadamente interesado en su relación con esta verdad en lo que concierne a su propia felicidad eterna” (SKS 7: 29 / PC: 21). Cfr. “Respecto de la relación del sujeto con la verdad conocida, se supone que, de acceder a la verdad objetiva, la apropiación será cosa fácil; ésta se incluye automáticamente como parte de la transacción, y, am Ende, lo individual carece de relevancia. Es justamente éste el fundamento de la calma grandilocuente del erudito y de la cómica desconsideración de su seguidores” (SKS 7: 30 / PC: 22).

39. SKS 7: 117 – 118 / PC: 123.

No debe haber ningún residuo de existencia, ni siquiera una insignificante minucia como la sería el Señor Profesor existente que escribe el sistema. Pero la cuestión no se presenta de este modo. No, los sistemas panteístas son rebatidos en parte a través de tumultuosos aforismos que una y otra vez prometen un nuevo sistema, y en parte con una compilación que supuestamente es un sistema y que incluye un párrafo separado en el cual se declara que se ha puesto énfasis en los conceptos de "existencia" y "realidad". El hecho de que semejante párrafo haga mofa de todo el sistema, que en lugar de ser un párrafo dentro del sistema sea una protesta absoluta en contra del sistema, carece totalmente de importancia para los laboriosos adeptos al sistema. Si el concepto de existencia en verdad ha de ser enfatizado, esto no puede afirmarse directamente en un párrafo de algún sistema... Que la existencia es en verdad enfatizada debe ser expresado en una forma esencial, y de acuerdo con la astucia de la existencia, ésta tendría que ser una forma indirecta, que no hay sistema⁴⁰.

5. Evaluación crítica

Es evidente que Kierkegaard rechaza el idealismo en la medida en que cree que éste fracasa a la hora de captar el ámbito de la realidad. Nos invita a concentrarnos en este ámbito y no perderlo de vista. Dicho ámbito es caracterizado por cosas como la pasión, la consciencia de la pecaminosidad, la mortalidad, etc. Queda abierta la pregunta sobre los méritos filosóficos de esta crítica.

Si esta crítica pretende ser, ante todo, una crítica filosófica, entonces parece delatar una incomprensión de la naturaleza de la filosofía. Una teoría filosófica, como toda teoría, es un intento por comprender cierto dominio de objetos a través de un ideal, de una regla o principio explicativo. Por lo tanto, siempre habrá dos componentes en juego: en primer lugar, un dominio de objetos aparentemente caótico repleto de elementos o eventos individuales desordenados. El rasgo característico de este primer componente es la particularidad. En segundo lugar, tenemos el ámbito de la idea o la regla o el principio que trata de traer orden al caos de los particulares. El rasgo característico de este ámbito es la universalidad. Todos los intentos de comprender y ofrecer una consideración sobre algo opera con estos dos elementos: la particularidad y la universalidad. No resulta accidental, por tanto, que la historia entera de la filosofía pueda ser narrada como la historia de las diferentes maneras de comprender la relación entre lo universal y lo particular. Puede argumentarse que la concepción que Hegel posee de la Idea es demasiado abstracta, pero se trata de un principio universal que intenta explicar un fenómeno individual y, por ello, constituye un aspecto de una teoría filosófica que busca elucidar de qué modo se conectan las cosas entre sí.

¿Cuál es, entonces, la propuesta de Kierkegaard? Habitar en lo particular y evitar la seducción de lo universal que, en última instancia, siempre distorsiona lo particular y el ámbito de la realidad. Parece querer resistir todo intento de ofrecer una consideración sobre el ámbito de la particularidad a partir de cualquier clase de principio o teoría. Pero rechazar la teoría por completo supone, en último término,

rechazar toda consideración filosófica o científico. No queda claro, entonces, qué es lo que le queda. ¿Acaso milita una forma absurdamente exagerada de empirismo argumentando que únicamente las cosas individuales concretas son reales y todas las ideas o formas de comprender aquellas cosas son un sinsentido? Podemos ver que su postura conduce en dirección a una clase imposible de empirismo que insiste en la irreductibilidad de las cosas individuales.

Es posible obtener algún tipo de información al respecto cuando damos un paso atrás y la motivación de su escritura. Su objetivo es brindarles a sus lectores, aunque en su mayor parte de manera indirecta, alguna idea sobre lo que significa radicalmente ser cristiano. En este contexto nos invita a concentrar nuestra atención en nosotros mismos como individuos irreductibles, lo cual está en perfecta consonancia con su punto de vista en torno a la naturaleza del mensaje cristiano y a la obligación que tiene cada individuo de asumir una posición frente a este mensaje, ya sea en la fe o en el escándalo. Con todo, es notorio que eso no es una teoría filosófica. No existe una teoría de cada cristiano particular. Justamente esa es la cuestión. Cada persona debe apropiarse del mensaje cristiano por sí misma. No existe ningún camino hacia la fe que pueda ser facilitado por una teoría filosófica. Por lo tanto, lo que podría verse como una mala filosofía termina pareciendo una concepción un tanto más cercana de lo que significa ser cristiano.

Entre los estudios dedicados a Kierkegaard, suele sostenerse que la gran intuición del danés consiste en haber comprendido que el problema de lo universal y lo particular no puede ser resuelto por la metafísica, sino que es necesario aprehenderlo en el ámbito de la propia existencia personal. Esta es la razón por la cual toda la historia de la filosofía, apeándose de forma obstinada a la metafísica, falló en la resolución de aquel problema. Lo que nos recuerda un pasaje del *Postscriptum* en el que Climacus critica la vacuidad de la doctrina hegeliana de la mediación. Esto es así puesto que, de acuerdo con el pseudónimo, los dos términos que deben ser mediados permanecen en el plano del pensamiento; de esta manera, es el pensamiento el que media al pensamiento lo cual es una mera tautología y no una verdadera mediación. No es posible resolver el problema de lo universal y lo particular mediando entre dos universales. Si trasladamos la cuestión al plano de la subjetividad y de la fe, de acuerdo con esta perspectiva, Kierkegaard logró resolver este antiguo problema filosófico. La cuestión es si estamos o no en presencia de una auténtica solución al problema. La historia de la filosofía ha comprendido tradicionalmente el problema en los siguientes términos: cómo encontrar la relación correcta o el status correcto de lo universal y lo particular. Lo cual implica que ambos términos deben estar presente sea cual sea la solución; de ello se sigue que, la crítica de Climacus, de ser acertada, sería una buena crítica en la medida en que Hegel termina sólo con lo universal y sin lo particular. Mi intención consiste en sugerir que el problema con la solución de Kierkegaard a esta cuestión es que dicha resolución termina sólo con lo particular. En la fe se trata de particulares: un creyente particular, un Dios particular y una relación particular entre ambos. Dios se relaciona con el individuo como un individuo a otro. No existe universalidad en esta relación. Por lo tanto, aquí concluiríamos con una multiplicidad de particulares y no con una resolución del problema de lo universal y lo particular.

El concepto de realidad en Kierkegaard y la influencia de Schelling

Si la perspectiva de Kierkegaard pretende ser una solución al problema filosófico de lo universal y lo particular, entonces resulta ser conceptualmente confusa. No puede hacer ciencia de lo particular. Kierkegaard quiere una atención exclusiva en la fe del individuo, pero de eso no hay *logos* posible. La ciencia no puede versar en este sentido sobre los particulares. No obstante, él parece reconocer esta cuestión al indicar que esa es un área que la ciencia no puede invadir. Por lo tanto, tal vez la confusión surja del querer atribuirle una teoría filosófica en lugar de verlo como un pensador cristiano que desarrolla una desafiante teoría de la fe cristiana. Quizás esta es la razón por la cual pensadores como Hegel o Schelling no lograron conservar su atención durante mucho tiempo.

Fecha de Recepción: 21/10/2020

Fecha de aceptación: 20/03/2021