

# KIERKEGAARD Y LA CRÍTICA AL ESTATUTO IMPERSONAL DE LA CIENCIA<sup>1</sup>

Rafael García Pavón  
Universidad Anáhuac México Norte, México

## *Resumen*

Una de las pretensiones de la ciencia moderna ha sido la de ser un sistema de certeza total de la verdad. Esta pretensión se creyó lograr con el sistema propuesto en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel por el cual toda la realidad en su devenir se explica y produce simultáneamente para el sujeto que la comprende. Si bien es un noble objetivo, para Kierkegaard es una ilusión porque enajena a los seres humanos de la condición de su existencia como devenir y libertad, teniendo así un estatuto impersonal. La propuesta crítica de Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, es que el orden de las ciencias es inverso al de Hegel, pues a diferencia de este, su punto de partida sería lo irreductible e inefable de la singularidad personal de la existencia humana, lo trascendente, que la ciencia como desarrollo lógico no puede comprender. La ciencia no sería un sistema totalizante y abstracto, sino un horizonte de comprensión de las posibilidades del acontecer de lo real incluyendo el devenir de la libertad.

## *Palabras clave*

ciencia, angustia, Hegel, psicología.

## *Abstract*

One of the main pretensions of modern science has been to be a system of total certainty of the truth. This pretension was believed to be achieved with the system proposed in Hegel's *Encyclopedia of Philosophical Sciences* by which the whole of reality in its becoming is explained and produced simultaneously by the subject that understands it. While it is a noble goal, for Kierkegaard it is an illusion, because it alienates human beings from the condition of existence as becoming and freedom, thus having an impersonal status. Kierkegaard's critical proposal, in *The Concept of Anxiety*, is that

---

<sup>1</sup> Recibido: 14 de junio de 2015. Aceptado: 15 de julio de 2015.

the order of sciences is inverse to the Hegelian model, because in difference with Hegel, the point of departure will be the irreducible and ineffable personal singularity of human existence, which is transcendent, and that science, as a logical development cannot understand. Science will not be a totalizing and abstract system, but a horizon of understanding the possibilities of becoming of the real and freedom.

### *Keywords*

science, anxiety, Hegel, psychology.

*Motto:* Por cierto que en nuestra época el afán de alcanzar importancia científica trae locos a los mismos sacerdotes, de tal modo que estos se han convertido en una especie de profesores de sacristía, empeñados en servir también a la ciencia y estimando que predicar está muy por debajo de su dignidad. Así no tiene nada de extraño que la predicación se le antoje a todo el mundo un arte demasiado pobre. Sin embargo, la predicación es el arte más difícil de todas y el que Sócrates realmente elogiaba: la capacidad del diálogo<sup>2</sup>.

Søren A. Kierkegaard vivió tiempos paradójicos en el desarrollo de la concepción de la ciencia que pretendía avanzar en dos sentidos semejantes pero a la vez contradictorios y, en esencia, impersonales. Por un lado, quería avanzar en la realización del sueño de Descartes –de que la ciencia, al modo deductivo matemático, pudiera darnos el método objetivo y perfecto unitario para comprender la verdad con certeza y así acabar con el mal causado por ignorancia y el conflicto de las interpretaciones- que es la idea de una ciencia universal y, por otro lado, hacia las utopías de Francis Bacon –donde la ciencia al revelarnos los secretos de la naturaleza nos daría la ilusión de poseer el mundo y eliminar el dolor de vivir-. Ambas tendencias buscaban asimilar el mundo, hacerlo nuestro, eliminar su extrañeza de la conciencia: la primera a través del desarrollo de la filosofía de Hegel y la segunda por la emergencia de las ciencias positivas; pero ambas intolerantes a lo extraño, a lo paradójico, a lo inefable, al misterio, a lo insondable, lo individual y lo singular.

---

<sup>2</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Alianza, 2007, p. 47 / SV1 IV 288.

Esta intolerancia la logró enmascarar con el aura de sabiduría superior pero a la cual falta el diálogo, en el que la realidad se apropia individualmente con sus incertidumbres y con el riesgo de las decisiones personales, que siempre son abiertas. Este diálogo se subsume, se subordina y se cierra ante el sistema de los conceptos que derivan de un intérprete autorizado o a las exigencias de eficiencia empírica.

En este contexto, para Kierkegaard, el significado de conocer y de conocerse a sí mismo se pierde, dejándose en manos de la ciencia el sentido propio de la existencia y el problema de la comprensión de la misma y reduciéndose, a la vez, al ámbito de las emociones y sensaciones personales. Como él mismo afirma en el escrito *Temor y temblor* “es una época que ha cancelado la pasión en beneficio de la ciencia”<sup>3</sup>.

Es ante la intolerancia de las pretensiones de la ciencia moderna que Kierkegaard alza su pluma partiendo del ámbito de la experiencia de la existencia humana y su carácter religioso; ya que para el filósofo lo más íntimo de la persona humana queda definido o marginado del ámbito de la ciencia, de lo relevante y se confunden o trastocan sus conceptos.

La crítica que inicia Kierkegaard contra la ciencia se denota, principalmente, en el escrito *El concepto de la angustia* del año 1844 y firmado por el seudónimo Vigilius Haufniensis. En su introducción y los dos primeros capítulos, con el fin de comprender una visión psicológica del pecado original -o de las condiciones de la libertad humana, que es la angustia-, critica irónicamente esta idea de las ciencias con sus consecuencias absurdas y propone una nueva forma de hacer ciencia en la cual el carácter irreductible, indefinible, no sujetable, de la persona humana siempre permanece como una trascendencia que la ciencia no puede abarcar, pero tampoco puede negar, sino que se debe orientar a ella.

No se trata como en Kant de determinar los límites de la ciencia en función de sus condiciones de posibilidad, sino que Kierkegaard parte de la experiencia de la apertura radical de posibilidades de ejercer individualmente la libertad -por ello trata el caso del mal moral o del pecado. En este sentido, la ciencia no puede ser autoridad, tampoco totalizante, ni excluyente, sino comprensión de las condiciones para ejercer la propia individualidad, en donde se da el conocimiento de sí mismo y se deja el ámbito abierto para las concepciones de las religiones. Kierkegaard, como retomará después

---

<sup>3</sup> Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Madrid: Técno, 1998, p. 6 / SVI III 59.

Emmanuel Mounier<sup>4</sup>, considera que el carácter esencial de la vida humana es que no puede ser categorizable, definible o sistematizable; la existencia siempre es ruptura y trascendencia en relación a un sistema.

Por lo que la crítica de Kierkegaard a la ciencia en su carácter impersonal es el debate de la filosofía acerca de las relaciones entre lógica y ser, entendida en su contexto hegeliano como lógica y existencia, como razón y paradoja, verdad y tiempo, universal e individual; contradicciones en las cuales la síntesis o mediación total no se puede lograr, sino que la existencia se da en el intermedio de estas categorías del pensamiento y en ese sentido trasciende la ciencia.

Como podemos ver no es solo una crítica a la pretensión superficial del erudito que, igual que los sofistas, habla de todo pero no se apropia de nada en la interioridad, sino al mismo carácter pretensioso del desarrollo científico de mediar este intersticio existencial o, por la imposibilidad de mediarlo, definirlo como irrelevante.

Para comprender esto con más detalle, presentaré primero las características generales de la pretensión científica más influyente en el tiempo de Kierkegaard con su carácter paradójico que se da por el proyecto educativo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel pero que, poco tiempo después, deriva en el psicologismo y se abandona por un proyecto de estudios politécnicos; segundo, presentaré las críticas de Kierkegaard específicas a este proyecto y, tercero, a manera de conclusión, presentaré la propuesta misma del filósofo danés. Cabe aclarar que la crítica no solo es al modelo científico, sino a su pretensión de convertirse en el fundamento del orden de la existencia.

Esto no quiere decir que la propuesta de Kierkegaard esté desactualizada, una vez que se ha renunciado a los meta-relatos, porque la crítica no refiere tanto a la idea de la comprensión de la verdad, sino a la idea que la verdad de la existencia quede en manos de un sistema impersonal representado tanto por el pensamiento débil como sistema, como por la ciencia empírica. Tiempo después a la muerte de Kierkegaard, el influyente filósofo danés Harald Høffding criticaba a Kierkegaard desde la perspectiva positivista y conductista de la psicología. Sin embargo, actualmente tanto la Logoterapia como los estudios sobre la esquizofrenia o la terapia racional emotiva, han

---

<sup>4</sup> Cfr. Emmanuel Mounier, *El personalismo. Antología esencial*, trad. Carlos Díaz Hernández, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 701.

reconocido la importancia del orden de trascendencia de la existencia, así como la propone el mismo Kierkegaard, para sus estudios científicos<sup>5</sup>.

Si bien la crítica de Kierkegaard se lanza contra la pretensión totalizante del sueño cartesiano en el sistema hegeliano, al mismo tiempo, está surgiendo una visión de la ciencia que deja atrás a Hegel y se apuesta por la eficiencia y la simplicidad en el pensamiento. Ante ello la crítica de Kierkegaard se redobra, pues esta pretensión excluye de su ámbito al hombre y reduce la psicología a un mero instrumento<sup>6</sup>.

La crítica de Kierkegaard a la ciencia en su carácter impersonal significa, en el fondo, una crítica a la pretensión de la razón de homologar toda contradicción y e estandarizar todo lo que se presente como individualmente trascendente y extraño, sin la implicación de la propia persona en el tiempo. Para Kierkegaard esta implicación es lo que constituye la esencia y la dignidad de la existencia, la cual solo puede compartirse o conocerse mediante el diálogo y la contemporaneidad a la usanza socrática.

### *I. La ciencia del orden establecido en tiempos de Kierkegaard*

¿Cuál es el espíritu de la época científica que Kierkegaard crítica? Este espíritu es el del proyecto educativo y filosófico propuesto por Hegel y retomado, criticado y a veces exagerado por los miembros de la así llamada escuela hegeliana, y que quedó plasmado en la monumental obra del pensador alemán *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, al menos durante la vida de Kierkegaard.

John Toews, catedrático sobre el tema de la Universidad de Washington, sostiene que la influencia abarca desde que Hegel inicia su docencia en 1820 hasta 20 años después de su muerte siendo rector de la Universidad de Berlín en 1850, después del fracaso de las revoluciones burguesas, y cuya influencia se deja ver de la misma forma en el ámbito, sino de toda Europa,

---

<sup>5</sup> Cfr. Harald Høffding, *Søren Kierkegaard*, trad. Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, 1930, pp. 78-80, 103-110. Cfr. May, Rollo, *The Meaning of Anxiety*, New York: Norton, 1977. Cfr. Viktor Frankl, *Psicoterapia y existencialismo*, trad. Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2001.

<sup>6</sup> Es de hacer notar que 1844, año de publicación de *El concepto de la angustia*, es el mismo en el que se publica el *Discurso sobre el espíritu positivo de A. Comte* y se descubren varios conceptos para la ciencia empírica; como el realizado por el rector de la Universidad de Copenhague Hans Christian Ørsted sobre electromagnetismo publicando sus hallazgos en el *Manual de física mecánica*.

sí de la educación en la ciudad de Copenhague<sup>7</sup>. Relatar la historia completa de estas afirmaciones, supera la brevedad de este escrito pero basta mencionar algunos elementos que constituyen el espíritu de la época.

La obra de Hegel, *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, fue muy importante en su tiempo -algunos consideran que la más importante- tanto para Hegel, como para sus discípulos. Fue compuesta y publicada por Hegel en 1817 cuando era profesor y ocupaba la cátedra de filosofía de la Universidad de Heidelberg de 1816 a 1818<sup>8</sup>, con la intención de ser un libro de texto<sup>9</sup>, que marcará las pautas de sus clases, de todo su sistema dinámico aunque no de una forma totalmente detallada<sup>10</sup>.

Hegel hizo uso de ella posteriormente cuando enseñó en Berlín, entre 1818 y 1831, haciendo dos ediciones más y aumentando con cada edición el número de hojas de la anterior, con observaciones y modificaciones. Por consiguiente, la segunda edición se publicó en 1827 y la tercera edición en 1830, un año antes de su muerte, siendo el texto de referencia para el acomodo de sus clases posteriores<sup>11</sup>. Recordemos que a excepción de la *Filosofía del Derecho* (1821), las últimas obras de Hegel son las lecciones de sus clases, que después serían recopilados y publicados por sus alumnos.

<sup>7</sup> Cfr. John Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism 1805-1841*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

<sup>8</sup> Cfr. Niels Thulstrup. "Kierkegaard and Hegel". *Kierkegaard and Speculative Idealism*. Bibliotheca Kierkegaardiana, Tomo 4, Copenhagen. Reitzel's, 1978, p. 55.

<sup>9</sup> En los prólogos a las tres ediciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel hace explícita la finalidad de que sirva como libro de texto. Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls, Madrid: Alianza Universidad, 1997, pp. 59, 81, 85.

<sup>10</sup> Ramón Valls opina que la *Enciclopedia* de Hegel es la única exposición completa del sistema de la filosofía hegeliana tal como se ofreció al público. Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. "Presentación del traductor", Madrid: Alianza Universidad, 1997, p. 36. Teófilo Urdañoz opina que esta obra encierra un todo orgánico de cuanto Hegel había pensado y expuesto desde Tubinga. Cfr. Teófilo Urdañoz, *Historia de la filosofía*, Tomo IV, Madrid: BAC, 1991, p. 289. Para Francisco Larroyo en su estudio introductorio a la obra, publicada por Porrúa, la *Enciclopedia* es la exposición más lograda de su sistema. Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, "Estudio Introductorio", México: Porrúa, p. XL.

<sup>11</sup> La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* también abarca sistemáticamente cuestiones que Hegel había enseñado a sus alumnos, pero que no les había dado un tratamiento sistemático, como la filosofía de la naturaleza. Cfr. G.R.G Mure, *La filosofía de Hegel*, trad. Alfredo Brotón Muñoz, Madrid: Cátedra, 1988, p.157. Era precisamente en Berlín donde Hegel producía en vivo las explicaciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, papel que conserva en todo este periodo. Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, "Presentación del traductor", p. 33.

Para sus discípulos fue tan importante que fue considerada como la “Biblia del hegelismo”. Además realizaron nuevas ediciones aumentando las notas y las observaciones con el objetivo de convertir la *Enciclopedia* en el sistema acabado que representara el baluarte de la escuela que ellos querían formar<sup>12</sup>. El resultado fue la publicación de lo que se ha conocido con el nombre de la *Gran enciclopedia*<sup>13</sup>. Algunos de estos fueron: Leopold Von Henning, Carl Ludwig Michelet y Ludwig Boumann. Así como otro de sus discípulos y defensores, Karl Rosenkranz se dedicó en 1845 a hacer una nueva edición de la *Enciclopedia*, publicada en 1870<sup>14</sup>.

Sabemos también que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* fue conformada por Hegel en relación no sólo con las intenciones de su sistema filosófico, sino por las regulaciones educacionales de Baviera de 1808, hechas por F. Immanuel Niethammer que prescribían la educación en una enciclopedia filosófica<sup>15</sup>. Además hay que tener en cuenta que desde 1809 y a lo largo del siglo XIX y XX, el modelo educativo que regía a las universidades en Alemania es el llamado: Universidad de Humboldt, donde la filosofía abarcaba, además de teología, jurisprudencia y medicina, todas las disciplinas teóricas, sin olvidar las ciencias naturales<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> John Toews afirma que es en 1818 cuando Hegel comienza a tener influencia desplazando la certeza sobre la verdad del sistema que había mantenido Schelling desde 1807 hasta 1815, debido a que es cuando publica sus mayores obras como la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y tiene el acceso a los medios académicos; lo cual provoca que ya desde 1820 se den los primeros signos de este proceso con los jóvenes intelectuales que buscaban una alternativa al discurso del nacionalismo romántico alemán y que progresivamente dará lugar a la consolidación de una escuela académica organizada centrada en la Universidad de Berlín con fuertes lazos con la administración prusiana. Cfr. John Toews, “Transformations of Hegelianism 1805-1846”, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 381. Allí crearon una sociedad para el criticismo científico y publicaron una revista académica subsidiada por el estado [*Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*] siendo el órgano público más visible del hegelianismo hasta el final de 1830. Ellos serán los antecedentes de lo que después de la muerte de Hegel se conozca como la escuela hegeliana con sus tres alas: derecha, centro e izquierda.

<sup>13</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, “Presentación del traductor”, p. 35.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid*, p. 25.

<sup>15</sup> Cfr. M. A. Inwood, *Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997, p. 86. Cfr. Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, “Presentación del traductor”, pp. 21-22.

<sup>16</sup> Cfr. Herbert Schnädelbach, *Filosofía en Alemania, 1831-1933*. trad. Pepa Linares, Madrid: Cátedra, 1991, pp. 33-42.

En general el contenido de la *Enciclopedia* presenta la concepción de la ciencia no como un agregado de ciencias particulares, en el que ellas se unen por criterios accidentales y extrínsecos, sino que comprende la unidad de las ciencias de acuerdo con “la secuencia intrínseca del concepto”<sup>17</sup> o, como dice Inwood, en sus conexiones lógicas<sup>18</sup>. Precisamente porque la *Enciclopedia* trata de ver el desarrollo completo del espíritu absoluto o la idea como totalidad y en su unidad dinámica, que es la dialéctica. Es decir, cada momento del sistema es el espíritu absoluto que se va desarrollando hasta ser plenamente él mismo. Por ejemplo: el alma y la conciencia son ambas el espíritu pero, a la vez, son diferentes, porque son dos momentos distintos del espíritu mismo, desde distintos puntos de vista. Por ello para Hegel, la división de la *Enciclopedia* será el camino que sigue el desarrollo del espíritu: como ser en sí y para sí, la lógica, como ser fuera de sí en su ser-otro o filosofía de la naturaleza y como ser en sí y por sí, que regresa a sí mismo desde su ser-otro, filosofía del espíritu<sup>19</sup>.

Por lo tanto, cada ciencia, como la psicología -que Kierkegaard más criticará-, no es valiosa en sí misma, como ciencia particular, sino solo vista dentro de su unidad en el sistema científico de la filosofía que trata de dar cuenta del espíritu en su desenvolvimiento esencial, el pensamiento y éste es la *Enciclopedia*; o, más bien, que la filosofía es este mismo desarrollo del espíritu. En este sentido, para Hegel “un filosofar sin sistema no puede ser nada científico [...] Un contenido sólo se justifica como momento del todo; fuera de éste es una suposición infundada o certeza subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan así a expresar solamente pareceres y opiniones”<sup>20</sup>.

Además si consideramos que la filosofía abarcaba todas las ciencias teóricas, como momentos de la encarnación del Espíritu absoluto en las estructuras racionales de la historia y del Estado, y donde la psicología muestra que el hombre debe llegar al saber de su razón, es decir, a identificarse con la actividad de la razón absoluta que actúa en él para reconocerla en el Estado, la educación se dirige sobre todo a formar individuos que identifiquen su singularidad con la substancia comunal de las instituciones estatales a través de un esfuerzo racional o comprensión filosófica de esas estructuras del espíritu absoluto a través del desarrollo histórico.

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, “Presentación del traductor”, p. 16.

<sup>18</sup> Cfr. M. A. Inwood, *Hegel Dictionary*, p. 87.

<sup>19</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 18. Nota: Para las referencias de Hegel en la *Enciclopedia* se referencia con el número de párrafo.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibíd.*, 14.

Esto era muy importante para Hegel ya que si no existía una comprensión conceptual de la estructura racional del espíritu absoluto en el estado moderno, el sujeto individual no podría experimentar actualmente el estado como su casa, como la substancia universal<sup>21</sup>. Sobre todo porque hablamos de un momento en la historia de Alemania donde se identificaba al estado prusiano en formación como el agente de la unidad nacional posterior a las invasiones napoleónicas; se buscaba esa unidad nacional perdida, anhelada por los románticos alemanes y que desde la ilustración inicia un proceso de construcción en las filosofías alemanas, que es a la vez un proceso de secularización de la doctrina cristiana porque los estados alemanes habían sido hasta entonces estados confesionales (luteranos, calvinistas y católicos principalmente) pero para Hegel esto ya no podía ser una base suficiente para la exigencia de autonomía del sujeto moderno porque generaba actitudes sectarias entre las diversas asociaciones. La autonomía debía fundamentarse en la razón, en el carácter universal de todos los hombres.

Esta comprensión de lo absoluto en las estructuras racionales del sistema, basados en la conciencia de su desarrollo histórico, solo podía realizarse a través de la educación filosófica en las universidades vigiladas por el Estado. Por ello el proyecto filosófico de Hegel teñido de un carácter redentor configurará el orden establecido de la educación, porque, de acuerdo con el proyecto de construcción de la nación alemana, es en la educación donde se debe formar la conciencia histórica suficiente y la comprensión filosófica necesaria para que las estructuras de las instituciones políticas sean lo suficientemente transparentes para saber qué es la razón absoluta y así el individuo identificaría su voluntad singular con un proyecto más grande, con el proyecto del espíritu absoluto en el mundo en el pensamiento. En palabras de Hegel: “en el sentido enteramente universal de que el *nus* (y en determinación más profunda, el espíritu) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento”<sup>22</sup>.

Por estas ideas, el ministro de educación y político liberal Altenstein, valoraba a Hegel en la Universidad de Berlín como aquél que podría dar un proyecto tranquilizador después de las turbulencias nacionalistas de los últimos años, sobre todo por “la forma singular en la que Hegel recogía el

<sup>21</sup> Cfr. John Toews, “Transformations of Hegelianism 1805-1846”, pp. 385-386.

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 8.

impulso modernizador que arrancaba de la revolución francesa conjugándolo con una actitud conservadora y devota del estado”<sup>23</sup>.

En otras palabras, el orden de las ciencias en el orden establecido al que Kierkegaard critica esencialmente se denota por la idea hegeliana de un sistema científico y educativo omniabarcante de toda la realidad y de todo el conocimiento. Por eso Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, ironiza estas pretensiones diciendo: “Hegel, al contrario [que Schleiermacher] y a pesar de su extraordinaria habilidad y su estupenda sabiduría, nos recuerda por su desenvolvimiento una y otra vez que él fue en el sentido alemán, un profesor de filosofía a gran escala, porque él a *tout prix* [a toda costa] debía explicar todas las cosas”<sup>24</sup>.

## II. *Crítica al estatuto impersonal de la ciencia como crítica al orden establecido.*

Este espíritu se heredará y se desarrollará por los contemporáneos alemanes y daneses de Kierkegaard –a los cuales tiene en mente todo el tiempo en su crítica- en la escuela hegeliana, debatiéndose la mejor forma de acabar o continuar el sistema del maestro.

Ser hegeliano significaba un renacimiento filosófico que los llevaba a re-escribir y reorganizar sus ideas así como otros campos del conocimiento de acuerdo con conceptos y categorías hegelianas, criticando la posición romántica. Comprender el mundo bajo el lenguaje del concepto, el lenguaje universal, era experimentarlo como si se fuera un navío de la razón absoluta, cuyas primeras expresiones se darían a través de la creación de una revista de criticismo cultural<sup>25</sup> que serían prontamente remplazadas por la formación de una escuela académica, consolidada y organizada en la Universidad de Berlín y con fuertes lazos a la administración prusiana. Los discípulos de Hegel vivían la filosofía como el encargo divino<sup>26</sup> de transformar las con-

<sup>23</sup> Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, p. 347.

<sup>24</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 53-54 /SV1 IV 292.

<sup>25</sup> Esta revista fundada en 1827 eran los famosos “Anales de Crítica Científica” [*Järbucher für Wissenschaftliche Kritik o Berliner Järbucher*] que se dedicaba a recensionar las obras más representativas que aparecían en Alemania y en la que figuran como colaboradores todos los principales representantes de la escuela hegeliana. Esta se convertiría en el órgano público más visible del hegelianismo hasta 1830: la Sociedad para el Criticismo Científico, que además estará subsidiada por el estado. Cfr. John Toews, “Transformations of Hegelianism 1805-1846”, p. 382.

<sup>26</sup> “Rudolf Haym, un testigo inmediato del último decenio de Hegel en Berlín, escribe recordando esos años. ‘Hay que rememorar esa época para saber lo que significa la verdadera vigencia y el predominio de un sistema filosófico. Hay que tener presente lo que

ciencias individuales y egoístas en una conciencia pública uniforme que se identificara con el espíritu de la nación alemana en el lenguaje universal de la razón.

La discusión entre los discípulos de Hegel se centra, además del problema político, en la relación entre la filosofía de Hegel (ciencia) y la verdad revelada (dogmática)<sup>27</sup>. Es aquí donde se concentra toda la crítica kierkegaardiana a la ciencia que pretende ser el fundamento del orden establecido y hacer de la existencia humana una explicación, mediación o conclusión lógica del desarrollo del sistema. Para Kierkegaard, esta intención de comprender inclusive la religión dentro de la filosofía hegeliana es la que trastoca y representa el colmo de todo sueño cartesiano o, más bien, de su pesadilla ya que como afirma en su escrito *El concepto de la angustia* “toda vida humana tiene un fondo religioso. Si se niega esto, todo es confusión; quedan destruidos los conceptos del individuo, de especie y de inmortalidad”<sup>28</sup>.

---

fue el *pathos* y el convencimiento de los hegelianos, quienes se cuestionaban con absoluta seriedad cuál podría ser el contenido futuro de la historia del mundo una vez que el espíritu había superado todos los obstáculos, en la filosofía de Hegel, para llegar hasta su meta, es decir, al saber sobre sí mismo’.” Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, p. 351.

<sup>27</sup> Este debate fue la llamada controversia entre la derecha hegeliana y la izquierda hegeliana, clasificados por Federico Strauss; donde la derecha hegeliana abogaba por la compatibilidad entre la filosofía de Hegel para explicar los dogmas cristianos y la izquierda hegeliana por la sustitución de la religión por la filosofía de Hegel, aunque las dos alas estaban de acuerdo en que las narraciones bíblicas eran mitos, es decir, no eran realidades históricas. Esta controversia llegará hasta la Universidad de Copenhague a través de varios profesores y algunas revistas publicadas por ellos. Por ejemplo, la de Bruno Bauer (*Zeitschrift Für Spekulative Theologie*, Berlín, de 1836-1838), la de Immanuel Fichte, y los anales de Halle. Tanto que se organiza un concurso de ensayo sobre estos temas en 1837, época en la que Kierkegaard es estudiante de la Universidad de Copenhague. Cfr. Niels Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*. New Jersey: Princeton University Press, 1980, pp. 106-200. Véase al respecto lo que Thulstrup nos menciona: “Clausen and Hohlenberg's *Tidsskrift for udelandsk theologisk Litteratur* [Journal of Foreign Theological Literature] had already in 1836 (IV,80-221) presented a translation of a large portion of Strauss's *Leben Jesu*, and in 1837 the faculty of Theology of the University of Copenhagen set its Prize Essay competition on the following topic: Since in recent times the authority of the books of the New Testament has been impugned, so that there seems to be a present threat to the Faith and the Church, a philosophical inquiry is posed, whether and to what extent the Christian religion and Church depend upon the authenticity and historical credibility of the Sacred books of the New Testament. Kierkegaard subscribed to this journal.” *Ibid.*, p. 108.

<sup>28</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 189 /SVI IV 374. Conceptos que son de carácter trascendental y de orden teológico, cuestión en la que Vigilius Haufniensis

Con esto el filósofo danés quiere decir que el hombre es un ser en devenir espiritual y que las verdades dogmáticas indican realidades esenciales para realizar una existencia plena, que el sistema de Hegel y de la escuela hegeliana han suprimido totalmente.

Para Kierkegaard la cuestión religiosa es el elemento central que define al individuo como individuo singular y único y, por lo tanto, si se elimina esto, no solo se elimina una Iglesia o una confesión de fe, sino la singularidad y concreción misma de la persona humana. De ahí que sea el seudónimo Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* quien, de manera polémica<sup>29</sup>, haga de su obra una réplica o una respuesta a Hegel y a la escuela hegeliana (incluyendo a sus contemporáneos daneses) en cuanto a la concepción de la ciencia y en concreto de la psicología y, por ende, del hombre<sup>30</sup>.

---

insistirá a lo largo de toda la obra.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53-54 /SVI IV 292. Es importante resaltar que la polémica es una de las características de los escritos de Kierkegaard pues es coherente con la finalidad de la comunicación indirecta. La cual quiere llevar al lector a una situación en que se enfrente necesariamente a la decisión, es decir a que su existencia se genere. Por eso está en constante discusión; su intención no es la armonía de las conexiones lógicas del sistema sino de encarar al individuo con lo que tiene de irreductible e inalienable. Como dice Max Bense: “Y lo que en cada existencia es sólo ‘sí mismo’, persona individual, enajenable, existencia sólo especial, no generalizable: eso es la ‘existencia’ por antonomasia. La polémica nos lleva, por tanto hacia la existencia. La prosa polémica al estilo de Kierkegaard es, por consiguiente, generadora de existencia.” Max Bense, *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*. México: UNAM-III, 1969, pp. 14-15.

<sup>30</sup> Además se sitúa en un momento donde algunos contemporáneos de Hegel y que se consideraban seguidores de Kant, reaccionan contra sus posiciones desarrollando una serie de discusiones en torno a la psicología, dando lugar en 1879, con Wilhelm Wundt, a la separación de la psicología de la filosofía y por ende, al surgimiento de la psicología moderna de carácter experimental. Cfr. David Leary E., “The Philosophical Development of the Conception of Psychology in Germany, 1780-1850”, *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 14, 1978, pp. 113-121. Según Leary y Otto Klemm, estos contemporáneos eran sobre todo Jakob Friedrich Fries (1773-1843), Friedrich Herbart (1776-1841) y Friedrich Eduard Beneke (1798-1854). El primero planteaba que la psicología es la ciencia fundamental y el fundamento de la filosofía. El segundo, a diferencia de Fries establece que la psicología no sólo debe ser metafísica, sino empírica y matemática. Y el tercero, enfatizaba la naturaleza empírica de la psicología y que ésta debía convertirse en una ciencia experimental. Cfr. *Ibid.*, pp. 116, 117, 119. Cfr. Otto Klemm, *Historia general de la psicología. De Aristóteles a Freud*. México: Pavlov, s.a., pp. 55, 58, 80, 132. Lo que quiero decir con esto es que la discusión de Vigilius Haufniensis se encuentra en un contexto de reacciones hacia Hegel desde la psicología, es un momento donde la psicología empieza a tomar conciencia de su propia naturaleza, derivando en el psicologismo y finalmente en la psicología experimental.

El tema del pecado o el tema del mal, son para Kierkegaard -no solo desde el ámbito dogmático, sino humano- el mayor desafío al intelecto y, en estricto sentido, la expresión de que cada persona es un individuo que no puede ser categorizable por el sistema, a lo cual hace referencia irónica en el más puro estilo socrático –como en el final de la apología- :

Es muy lógico que las ideas que he expuesto les parezcan altamente acientíficas a los hombres de ciencia que son la admiración de mis muy respetados contemporáneos. No podía ser de otra manera, puesto que esos hombres, al manifestar ante sus huéspedes una preocupación y un afán tan extraordinarios por el sistema, de seguro que también tienen que estar muy preocupados por encontrar un sitio para el pecado dentro del sistema. Por su parte, esas huéspedes comunitarias pueden muy bien afanarse, y si lo desean con carácter exclusivo, por incluir en sus piadosas oraciones a tan profundos investigadores, los cuales encuentran sitio tan ciertamente como encuentra sus gafas, el que las busca, no notando que las tiene puestas<sup>31</sup>.

### III. *Las críticas concretas*

Para Kierkegaard la ciencia propuesta por los hegelianos en el orden establecido tiene un error de principio<sup>32</sup>: no tener bien determinado su objetivo y sus límites propios y, en ese sentido, confundir no sólo los conceptos, sino degradar el lenguaje; la consecuencia final de este error es una pérdida para la comprensión misma de la existencia humana. La ironía fundamental consiste en pretender comprender todo de forma homologada en una ciencia universal sin embargo, terminando por no comprenderse nada.

Esta ausencia de comprensión se debe a cuatro razones: la primera, confundir el ámbito inmanente de la lógica, propio de todo conocimiento científico, con el ámbito trascendente de la realidad efectiva; segundo, por lo mismo, homologar a formas de conocer las categorías de otros ámbitos que no le corresponden al pensamiento en sí, como son el sentido dogmático de reconciliación y el sentido moral de inocencia, uno interpretado como la posibilidad de que el pensamiento conozca el ser de las cosas, y la otra interpretándola como el sentido lógico de inmediatez. Lo cual da como consecuencia una asimilación del acto de fe con el ámbito más primigenio del conocer y una reducción de la idea del pecado a los sentimientos dogmáti-

<sup>31</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 103 /SV1 IV 322.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 36 /SV1 IV 282.

cos o a las categorías de las patologías psicológicas que todo lo terminan por justificar; tercero, la pretensión de la ciencia de tener un punto de partida sin prejuicios; y, cuarto, confundir la relación entre conceptos debido a las conexiones y operadores lógicos, con el movimiento de las decisiones, de la libertad de la existencia. La crítica de estos principios llevará a Kierkegaard a proponer otro orden de las ciencias que no sea el enciclopédico, sino un orden en el que la unión de las mismas sea la trascendencia de la existencia que la lógica no puede aprender.

Para el seudónimo Vigilius Haufniensis la ciencia de la lógica hegeliana, así como las pretensiones de todo conocimiento filosófico desde los griegos, y como Kant lo había problematizado<sup>33</sup>, es la relación entre la estructura lógica del pensamiento que opera bajo sus propias leyes y principios (como los famosos principios de razón suficiente) o por las leyes dialécticas, con el acontecer de la realidad fenoménicamente, es decir, las relaciones entre sujeto y substancia o, en otros términos, entre verdad y tiempo.

Podríamos decir que para los griegos el pensamiento está intencionalmente o teleológicamente definido para captar la realidad como objeto; para Kant las condiciones de posibilidad no permiten captar la realidad en su totalidad sino solo homologada a la estructura de la conciencia y, para Hegel, superando el escepticismo kantiano, hay un proceso que termina por identificar sujeto y substancia. Sin embargo, en esta historia es claro que el ámbito de las relaciones entre pensar y realidad se definen por encontrar lo que asemeja a uno o al otro. En el caso de Hegel las leyes de la historia y de la naturaleza son idénticas a las del pensamiento, luego entonces es posible la identidad; en el caso de los griegos esto se traduce en el tema de la reminiscencia: la verdad ya está en lo que somos y el conocimiento es hacerla presente a la misma conciencia, reconocerla en última instancia; y en el caso de Kant son las propias condiciones de posibilidad las que marcan la estructura de los objetos.

A diferencia de todos ellos, para Kierkegaard la ciencia, sea cual sea su intención o su método, es por esencia una inmanencia lógica: ya sea como orden reminiscente, como leyes dialécticas o como estructuras de unidad de los conceptos<sup>34</sup>. El pensamiento conoce, ordena, discierne, pero no realiza, produce o elige lo pensado, lo cual se implica que sí sucede en el sistema hegeliano. Entre el orden del pensamiento y el orden de lo real, en el ámbito humano, para el filósofo danés, siempre se encuentra una brecha que

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 39 / *SVI IV* 283.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 100 / *SVI IV* 320-321.

el sistema, por sí mismo, no puede definirla o determinarla. Esta brecha es el ámbito de la libertad individual que no se entiende solo como una capacidad de elegir en función de un cálculo o de unas condiciones específicas, sino como la posibilidad de elegir lo imposible, lo no contemplado en la inmanencia de las estructuras de pensamiento o lo que lo contradice, inclusive para el mismo que elige, la elección produce rupturas totalmente inesperadas y, a veces, incomprensibles para el mismo intelecto.

Esta es la brecha que para el autor seudónimo Vigilius Haufniensis está expresada, más no explicada, en la dogmática mediante las ideas de pecado, fe y reconciliación y en la ética, como el ámbito siempre presente de la contingencia del acto libre. Pues como dice Vigilius Haufniensis, “la libertad nunca es una posibilidad siempre es una realidad”<sup>35</sup>. Esto no quiere decir que no podamos comprender las situaciones, circunstancias y potencias que pueden dar como resultado una cierta elección, pero no por pensarlo, observarlo o comprenderlo lógicamente sucede, ya que el ámbito del acontecer es un ámbito donde el individuo entra al mundo como individuo.

Por ello, en el mismo escrito *El concepto de la angustia*, la conclusión de Vigilius Haufniensis acerca del lugar adecuado para estudiar el tema del pecado en la ciencia, es que el pecado no tiene lugar en ninguna de las ciencias<sup>36</sup>; este entra al mundo no por las leyes dialécticas, por pertenecer a un sistema o a una serie de condiciones explicables, sino por la decisión misma del individuo. Dado esto, tampoco al pecado lo explica la teología, esta se limita a manifestar los sentimientos de horror sobre el acto, pero no lo explica. En este sentido, la única ciencia que puede decir algo es la psicología, en cuanto no dice por qué se peca, sino cuáles son las condiciones de ello, ya que la condición es un estado de ánimo de ambigüedad cuando el individuo se da cuenta de su libertad que se llama angustia. De ahí el título irónico: “el concepto de la angustia” ya que sentido hegeliano nunca hay tal concepto, es decir, nunca hay una reconciliación entre la esencia y la existencia. La angustia es precisamente ese término medio que nos indica que la decisión depende, la sabe y está con el individuo y, por ello, no podemos juzgar al individuo éticamente, solo sus acciones; y no podemos explicar o justificar científicamente su decisión. Así, entendemos el valor de las analogías, ya que lo que si podemos comprender es análogamente las situaciones en las que se decide, pero no la decisión en sí (y esta es toda la

---

<sup>35</sup> Cfr. Ibid., p. 57 / SVI IV 294.

<sup>36</sup> Cfr. Ibid., p.56 / SVI IV 294.

discusión, que no expondré aquí, sobre el tema del pecado de Adán como original o primigenio).

Si en la ciencia, que es un sistema de inmanencia lógica, siempre hay condiciones anteriores que median o explican las conclusiones posteriores; en la existencia, en el individuo, los actos de la libertad siempre son tan primeros como el primero cuantitativamente. Esto es lo que le da a la existencia su riqueza y su dificultad al mismo tiempo.

Para Kierkegaard, el atrevimiento de Hegel de llamar su último capítulo de la *Lógica* “realidad”, no significa más que confundir toda la realidad pues:

se obtiene con ello la ganancia dar la sensación de que ya en la misma lógica se ha alcanzado lo más alto de todo lo que hay, o, si se prefiere, lo más bajo. Sin embargo, la pérdida que ello representa es clamorosa, ya que de este modo ni la lógica ni la realidad quedan servidas. No la realidad, pues la lógica no deja paso a la contingencia que es esencial a todo lo real. Pero tampoco queda servida la misma lógica, pues cuando ésta acaba de pensar la realidad, ha introducido en su mismo cuerpo algo que no puede asimilar, anticipando una cosa que según su misión solamente ha de preparar<sup>37</sup>.

Desde la perspectiva del filósofo danés hay una comprensión del movimiento como algo que deja de ser, por ello la lógica es impotente ante el devenir. La intromisión de la categoría de negatividad dentro de la lógica, para Kierkegaard, representa un artificio muy ingenioso para dar lugar a la contradicción dentro del mismo concepto y, en cierto sentido, aparentar un movimiento pero, en realidad, no hay otredad real, sino que es dentro de la misma ley dialéctica, de donde resulta que no hay movimiento. El pensamiento solo puede ser de aquello que es, por lo que no hay movimiento del pensamiento dentro del pensamiento, sino que requiere de un elemento extraño y contradictorio a sí mismo; un elemento de la propia realidad que es paradójica. Con razón afirma en el escrito *Migajas filosóficas* que “la paradoja es la pasión del pensamiento”<sup>38</sup>.

Sin embargo, la pretensión de la ciencia en el orden establecido es que el movimiento es ya inmanente al propio pensamiento y, por tanto, siempre hay una justificación históricamente hablando. Pero la justificación y ani-

<sup>37</sup> Ibid., pp. 36-37 / SV1 IV 282.

<sup>38</sup> Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2007, p. 51 /SV1 IV 204.

quilación de la responsabilidad personal y del individuo mismo, inclusive como si el mismo pensamiento no estuviera inmerso dentro del acontecer de lo real y no se viera afectado por ello, tiene como consecuencia la idea del sujeto como absoluto.

Para Kierkegaard esto es lo que produce todas las confusiones con la ética y la dogmática; es decir, la realidad, desde este punto de vista, se comprende como cambios necesarios y justificables, solo comprensibles en un tiempo histórico; el mal se interpreta como la necesaria negatividad, y la reconciliación se entiende como el momento de la claridad conceptual de la justificación total del proceso, como su mediación absoluta. Por lo que si la reconciliación se entiende como explicación total, si el mal es la negatividad que opera el movimiento, resulta que ni la reconciliación, ni el pecado o el mal tendrían algún valor moral o religioso; su sentido real se aniquila dentro del sistema y, con ello, las preocupaciones, la angustia y la responsabilidad del individuo como persona. El resultado de todo este es que la existencia del individuo, de la persona, se diluye en el sistema y se predispone para su subordinación a la interpretación histórica e ideológica más legítima.

Así Vigilius nos dice que si la lógica [de Hegel] debe iniciar con lo inmediato<sup>39</sup> entonces “se llama fe a lo inmediato, sin recurrir a ninguna otra definición más aproximativa, entonces se logra la ventaja de poder convencer a todo el mundo de la no necesidad de mantenerse en la fe. [...] la pérdida que ello implica es evidente, ya que de este modo se le quita a la fe lo que legítimamente le pertenece, es decir, sus presupuestos históricos”<sup>40</sup>.

Como en la lógica para iniciar el movimiento, lo inmediato debe ser negado o anulado para devenir hacia el contenido que le pertenece, a la realidad efectiva, entonces el punto de partida del devenir de la filosofía o del espíritu absoluto es la fe o principio de experiencia que es la conciencia más próxima a este contenido, dándose la necesidad de ser negada por la reflexión hasta llegar al conocimiento conceptual de Dios.

Las referencias acerca de esto se encuentran directamente en varios pasajes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la que la fe se considera como el principio inmediato del saber filosófico o principio de experiencia, ya que según Hegel: “Este principio es lo mismo que en nuestros días se ha llamado fe, saber inmediato, revelación en lo externo y particularmente en

---

<sup>39</sup> Cfr, G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 86.

<sup>40</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 37-38 / SV1 IV 283.

la propia interioridad”<sup>41</sup>; principio que es la unidad inmediata del espíritu absoluto en la conciencia subjetiva del ser humano.

Para que el espíritu absoluto llegue a sí mismo, llegue a autoconocerse -que es lo que Hegel llama el conocimiento de Dios como espíritu- tiene la dificultad de que

no se contenta con las representaciones corrientes de la fe, sino que avanza hasta el pensar, primero hasta el entendimiento reflexivo, pero que ha de llegar luego al pensamiento conceptual, casi no podría sorprender que tantos (principalmente los teólogos como más obligados a ocuparse de estas ideas) vengan a precipitarse en aquellas aseveraciones, pierdan fácilmente el hilo de la cuestión y acepten tan dócilmente aquello que se les ofrece como ayuda [para salir de la dificultad]; lo más fácil de todo es aquel resultado, a saber, que el ser humano nada sabe de Dios<sup>42</sup>.

En este mismo pasaje Hegel nos dice que para comprender exacta y determinadamente lo que Dios es como espíritu en el pensamiento, se precisa “especulación a fondo”<sup>43</sup> o, como dice en la introducción a la *Enciclopedia*, el fin supremo de la filosofía<sup>44</sup> es producir “la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconsciente con la razón que está siendo, es decir, con la realidad efectiva”<sup>45</sup>. Es decir, el contenido que el pensamiento se da a sí mismo es la realidad efectiva, que no es una existencia contingente, sino algo que necesariamente debe ser.

A esto Vigilius replica inmediatamente en su discusión, pues para empezar nos menciona irónicamente que “se suele emplear la palabra reconciliación para designar el saber especulativo o la identidad del sujeto que conoce y lo conocido, de lo subjetivo-objetivo, etcétera, entonces se echa de ver con facilidad que tenemos delante un espíritu ingenioso, un espíritu que se sirve de su ingeniosidad para esclarecer todos los enigmas”<sup>46</sup>.

Para Haufniensis, aunque Hegel haya superado el escepticismo kantiano<sup>47</sup>, en el sentido de que el pensamiento contiene la actualidad que no

<sup>41</sup> G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 564.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Pues para Hegel la filosofía propiamente es el pensamiento especulativo. Cfr. *Ibid.*, 9.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>46</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp., 38-39 / SVI IV 283.

<sup>47</sup> En otros dos pasajes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel critica precisamente el escepticismo de Kant de no poder conocer la realidad efectiva con el pensa-

la posee en virtud de una suposición previa, aun así se pregunta: “¿será una reconciliación esa realidad del pensamiento lograda de un modo tan consciente?”<sup>48</sup>. Dicho de otro modo, tras una serie de reflexiones que va haciendo, Vigilius Haufniensis no puede omitir criticar el tema de la mediación y de la negatividad, como fundamento del devenir lógico o visto desde la perspectiva hegeliana, del devenir de la realidad o del espíritu absoluto, ya que, en última instancia, para Vigilius esto no hace más que confundir los planos de las ciencias y de la dogmática con la lógica.

Para Hegel el conocimiento de Dios o de todo lo suprasensible contiene una elevación sobre la aprehensión sensible, es decir, “un comportamiento negativo respecto de eso primero [la sensación, la intuición, etc.] y contiene por ende la mediación. Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que ese segundo sólo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta”<sup>49</sup>.

Lo que critica Haufniensis es el hecho de que cuando Hegel hace referencia a mediación para él esto es sinónimo con síntesis; o la síntesis, para Kierkegaard e implícito para su seudónimo, nunca es mediación:

Algo equívoco, que lo mismo puede indicar una relación entre dos como el resultado de la relación, tanto aquello en lo que dos cosas se relacionan como los elementos relacionados. La mediación designa a la par movimiento y reposo. [...] La síntesis ha quedado definitivamente abandonada y se dice mediación. ¡Que así sea! Sin embargo, la ingeniosidad contemporánea reclama todavía más y dice reconciliación. ¿Cuáles son las consecuencias?<sup>50</sup>.

Para Vigilius Haufniensis se debe hacer una reflexión sobre el significado original de los términos y del lenguaje mismo, para poder hablar en su justo

---

miento. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 10, 40, 41, 44.

<sup>48</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 39 / SVI IV 283.

<sup>49</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 12.

<sup>50</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 40 / SVI IV 283-284. Aquí es preciso mencionar que la crítica de Vigilius se ve influenciada por la crítica a la lógica de Hegel por Adolph Trendelenburg (1802-1872) que reaccionaba contra el idealismo desde una posición orgánica aristotélica. Precisamente porque planteaba que el movimiento dialéctico que exige como momento superior a la negación es imposible. Cfr. Arnold Come B., *Kierkegaard as Humanist, Discovering my Self*. USA: McGill-Queen's University Press, 1995, pp. 142-143, 182, 184. Así mismo en la época que se escribe *El concepto de la angustia*, Kierkegaard ha leído a Trendelenburg teniéndole en un gran aprecio. Cfr. *Pap.* VI B 54:21, V B 49:6 n.d., 1844.

concepto ya que la dogmática se confunde con lógica, al igual con la ética. Por eso, expone una crítica a la concepción del movimiento lógico en Hegel, argumentando que si lo negativo es el impulsor del movimiento en la lógica, entonces no hay movimiento alguno, ya que sigue siendo un movimiento inmanente. En cuanto el paso de la lógica a la ética, nos dice Vigilius encontramos que: “lo negativo vuelve a dar muestras de una incansable actividad. La sorpresa de turno nos la depara en esta ocasión el tener que oír que lo negativo es el mal”<sup>51</sup>. Lo cual está efectivamente activo en la *Enciclopedia* desde la introducción hasta la doctrina del espíritu absoluto, cada vez que habla del paso de la posibilidad de una realidad a otra<sup>52</sup>, por ejemplo, en la psicología cuando habla del espíritu teórico Hegel afirma: “La inteligencia que como teórica se apropia de la determinación inmediata se encuentra ahora, después de completar la toma de posesión, en su propiedad; mediante la última negación de la inmediatez, la inteligencia ha sido puesta en sí de tal modo que el contenido está determinado por ella para ella”<sup>53</sup>.

Incluso en la referencia al mal como lo negativo –que se podría pensar que es una referencia de Vigilius más directa a la *Filosofía del Derecho*– podemos ver que en la psicología de Hegel los principios del mal y el dolor son: la negatividad, la subjetividad, el yo, y la libertad<sup>54</sup>.

En la introducción al escrito *El concepto de la angustia*, resalta el hecho de que una de las principales críticas dirigidas hacia Hegel es la de crear una ciencia que inicie sin presupuestos y que dentro de su desarrollo englobe la explicación de todas las ciencias, entre ellas la dogmática, la psicología y la ética ya que, por todavía, este desarrollo o movimiento se dé por la categoría de la negación. Hegel menciona al inicio de la introducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que: “la filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder suponer sus objetos como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya aceptado el

<sup>51</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 43 / SVI IV 285.

<sup>52</sup> Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 12, 381, 382, 436, 442, 459, 468, 472, 478.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 468.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, 472. “La finitud de la vida y del espíritu vienen a dar en su [propio] juicio en el que vida y espíritu tienen a lo otro separado de sí también a la vez dentro de sí como su negativo y son, por tanto, la contradicción que recibe el nombre de mal.” *Ibidem*. Precisamente como la subjetividad, el yo, la conciencia se ponen en oposición a su inmediatez, surge una oposición entre el espíritu y la existencia, que se ve superada con la adecuación de este ser al deber ser, a la razón universal. De aquí se infiere que la singularidad sería principio del mal y el dolor.

método de conocimiento para empezar y proseguir [su discurso]”<sup>55</sup>. Sin embargo Haufniensis lo deja muy claro cuando enfatiza que el único punto de partida de la filosofía es el mismo acto libre del pensar.

La crítica continua en el del capítulo III del escrito *El concepto de la angustia*, donde Haufniensis menciona que en la reciente filosofía hay una categoría que se usa constantemente: la transición, pero:

no nos han explicado nunca y a fondo el contenido de la misma. Se le usa de buenas a primeras, y mientras Hegel y su escuela han llenado de asombro al mundo entero con la idea genial de que la filosofía debe comenzar sin ningún supuesto –o, lo que es lo mismo, que a la Filosofía no debe preceder nada fuera de esa total ausencia de supuestos-, todos ellos siguen usando impertérritos la transición, la negación y la mediación –es decir, los principios del movimiento en el pensamiento hegeliano- sin molestarse lo más mínimo en señalarles a su vez un lugar correspondiente dentro del desarrollo sistemático. Si esto no es un supuesto, ¡que venga Dios y lo vea!<sup>56</sup>

En otras palabras, Vigilius nos está mostrando que toda ciencia parte de unos presupuestos que no puede explicar, ya que van más allá del alcance de su razón. El mismo Hegel, para Haufniensis, no hace más que presuponer lo que es el corazón de su dialéctica o del movimiento lógico: *la negación*.

#### *IV. Conclusión: la propuesta de Kierkegaard*

A manera de conclusión, podemos exponer brevemente la propuesta de Kierkegaard ante el desorden del supuesto “orden de las ciencias” ya que su propuesta es muy actual. Partiendo de la tradición que habla de una filosofía primera<sup>57</sup>, como la teoría sobre el ser, y una filosofía segunda, que parte de la experiencia concreta, Kierkegaard propone una segunda ciencia que no inicie con la idealidad e inmanencia de sus estructuras, sino reconociendo y orientándose a la trascendencia del ámbito del significado y el sentido de los actos reales de la libertad. De tal forma que sea una ciencia que reconozca sus límites con el devenir, que su objeto es la aproximación de las condiciones, que parte siempre de unos presupuestos encarnados en un estado afectivo o estado de ánimo, del cual depende también el tipo de

<sup>55</sup> Ibid., 1.

<sup>56</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 151-152 / SV1 IV 350.

<sup>57</sup> Cfr. Ibid., p. 55 / SV1 IV 293.

objeto a estudiar y a partir de lo cual la dogmática, la psicología y la ética tomen su adecuado lugar y no interprete cada una con sus categorías inmanentes el significado de la otra.

La propuesta de Kierkegaard surge por respeto a la realidad misma y por respeto a la idea socrática de que el conocimiento es para comprender la propia forma de vivir, y no para controlarla y dominarla. Es un respeto a lo extraño, a lo indefinible y, por tanto, un respeto a una apertura esencial al diálogo de cada ciencia. En este sentido la ciencia tendría un significado más ligado al desarrollo de las personas en su interioridad.

La idea clave para comprender esta propuesta kierkegaardiana en relación al conocimiento del hombre es la categoría de posibilidad. La ciencia, como la persona que decide, sólo puede hablarnos de lo posible, sólo puede ponernos en la situación de lo posible pero no puede hacer lo posible real. Por ejemplo, en relación al tema del pecado, a la psicología le tocaría comprender las condiciones estables de la posibilidad del pecado, pero no el pecado mismo, a la dogmática le tocaría presuponer su significado; es decir, la psicología sondea la posibilidad real, la dogmática la posibilidad ideal y la ética, bajo el supuesto de estas dos ciencias, puede comprender mejor el juicio de las decisiones y acciones humanas y no ignorarlo o justificarlo todo el tiempo, sino asumir la limitación de su propio discernimiento<sup>58</sup>. De otra forma la ciencia se vuelve ingeniosa, para inventar hipótesis que cuadren en la inmanencia lógica sin comprender lo real.

La crítica de Kierkegaard, si bien tiene en mente la filosofía hegeliana, no acepta tampoco la perspectiva de las ciencias positivas. Porque estas, quitan de su espacio de comprensión a la libertad, la trascendencia, el misterio y lo contingente. Y en su lugar establecen instrumentos e indicadores de medición de variables verificables que puedan expresarse en enunciados de causa y efecto. Para Kierkegaard, tanto la propuesta de Hegel como la de Comte serían formas de reducir lo real a una forma de la inmanencia lógica del pensar, ya sea por especulación o por instrumentos de observación.

---

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 59 / *SVI IV* 295.

*Bibliografía:*

- Kierkegaard, Søren, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Alianza, 2007
- Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Madrid: Tecnos, 1998.
- Kierkegaard, Søren, *Migajas filosóficas*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Trotta, 2008.
- Bense, M., *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, México: UNAM-III, 1969.
- Come B., Arnold, *Kierkegaard as Humanist, Discovering my Self*. USA: McGill-Queen's University Press, 1995.
- Frankl, Viktor, *Psicoterapia y existencialismo*, trad. Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2001.
- Hegel, G.W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls, Madrid: Alianza Universidad, 1997.
- Høffding, Harald, *Søren Kierkegaard*, trad. Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, 1930.
- Inwood, M. A., *Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- Leary E., David. "The Philosophical Development of the Conception of Psychology in Germany, 1780-1850", *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 14, 1978, pp. 113-121.
- May, Rollo, *The Meaning of Anxiety*, New York: Norton, 1977.
- Mounier, Emmanuel, *El personalismo. Antología esencial*, trad. Carlos Díaz Hernández, Salamanca: Sígueme, 2002.
- Mure, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, trad. Alfredo Brotón Muñoz, Madrid: Cátedra, 1988.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. José Planelles Puchades, Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Schnädelbach, Herbert. *Filosofía en Alemania, 1831-1933*, trad. Pepa Linares, Madrid: Cátedra, 1991

Thulstrup, N. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Thulstrup, N. "Kierkegaard and Hegel". *Kierkegaard and Speculative Idealism*. Bibliotheca Kierkegaardiana, Tomo 4, Copenhagen: Reitzel's, 1978.

Toews, John, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism 1805-1841*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Toews John, "Transformations of Hegelianism 1805-1846", *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.