

# ***Kierkegaard: ¿existencialista o filósofo de la praxis?***

**Patricia C. Dip**

patadip@yahoo.com.ar

CONICET/UNGS (Buenos Aires)

---

## **Una discusión con Karl Löwith**

En sentido restringido la "filosofía de la praxis" fue una fórmula acuñada por Gramsci – heredada de Labriola– en la cárcel para referirse al marxismo eludiendo la censura. Los teóricos marxistas que intentaron desarrollarla posteriormente asumieron la herencia humanista del joven Marx, y pretendieron, además, concebir el marxismo como una totalidad frente a la postura de corte cientificista mantenida por Althusser al distinguir el Marx científico del ideológico, rechazando tal herencia.

Si se utiliza esta categoría en sentido restringido, Kierkegaard no puede ser incluido en el seno de esta tradición. Sin embargo, existen buenas razones para pensarlo como un filósofo de la praxis en sentido amplio. Utilizo la fórmula "filosofía de la praxis" en "sentido amplio" para hacer referencia a la tendencia teórica originada en el siglo XIX a partir de la reacción contra las consecuencias teórico-prácticas del programa idealista hegeliano. Los jóvenes hegelianos no encuentran ya una respuesta satisfactoria en la pretendida identidad que estableciera el hegelianismo entre realidad y razón. Aun cuando esta identidad no sea completa, lo cierto es que Hegel busca la reconciliación de ambos términos. Por el contrario, para los cultores de la "filosofía de la praxis", se han vuelto irreconciliables. En este marco, Kierkegaard comparte el programa filosófico de algunos filósofos *poshegelianos*.<sup>1</sup>

El objetivo de mi trabajo de los últimos años ha consistido en plantear la posibilidad de pensar a Kierkegaard a partir del contexto histórico-filosófico que determina la producción de su obra. Las preocupaciones teóricas del danés coinciden con las de los jóvenes hegelianos que

---

<sup>1</sup> En este contexto me veo obligada a aclarar que entiendo la "filosofía de la praxis" en un sentido más restringido que el que expone Habermas siguiendo a Bernstein en *El discurso filosófico de la modernidad*. La restricción no se deduce del análisis del origen de esta filosofía. También Habermas entiende que surge en el seno de las discusiones entabladas por los jóvenes hegelianos con el hegelianismo. No obstante, en el área de la filosofía contemporánea, Habermas está dispuesto a incluir bajo el concepto "filosofía de la praxis" orientaciones filosóficas que yo no incluiría, como son la filosofía analítica o el pragmatismo norteamericano. Si bien el problema de la acción es tenido en cuenta por estos proyectos teóricos, eso no significa que la acción posea un sentido transformador en la *praxis* y mucho menos que ésta última pueda utilizarse para delinear un proyecto político revolucionario. Probablemente, Bernstein sea más claro que Habermas a este respecto, pues distingue las nociones de *praxis* y *acción*. Habermas, sin embargo, sostiene que por "filosofía de la praxis" no sólo entiende "las distintas versiones del marxismo occidental provenientes de Gramsci y de Lukács (como son la teoría crítica y la escuela de Budapest, el existencialismo de Sartre, Merleau-Ponty y Castoriadis, la fenomenología de E. Paci y de los filósofos yugoeslavos de la praxis), sino también las formas radicaldemocráticas del pragmatismo

viajaran a Berlín con la intención de hallar en las clases de Schelling un modo de superar la pretendida conciliación hegeliana entre razón y realidad.

En su clásico libro *De Hegel a Nietzsche*, Karl Löwith<sup>2</sup> presentó a Kierkegaard y Marx como representantes del "quiebre revolucionario" con los principios teóricos del pensamiento del siglo XIX. Tanto Kierkegaard como Marx se oponen a la pretensión hegeliana de derivar el "ser determinado" o existencia (*Dasein*) del ser en general. Ninguno de los dos acepta entonces el presupuesto que permite desplegar la existencia de la esencia misma. En este contexto, Kierkegaard y Marx son concebidos como "filósofos de la existencia". El primero hace hincapié en la interioridad, buscando desarticular el mundo cristiano-burgués, mientras el segundo coloca el acento en la exterioridad con el fin de denunciar el mundo capitalista-burgués.

Creo que es posible partir de esta línea de análisis con el objeto de desarrollar los principios generales de una "filosofía de la praxis", que no sólo permita pensar la ruptura con el proyecto idealista, sino también los orígenes de un nuevo modo de concebir la filosofía misma.<sup>3</sup> Es decir, si bien comparto con Löwith la idea de concebir a Kierkegaard como un pensador poshegeliano, más precisamente como un joven hegeliano, no considero ni a Kierkegaard ni a Marx como referentes del pensamiento existencialista, sino más bien como "filósofos de la praxis", debido al carácter práctico que imprimen a sus posiciones, en el sentido de considerar insuficiente a la teoría que sea incapaz de devenir "praxis transformadora". El primero, en el contexto de la praxis ético-religiosa y el segundo, en el marco de la praxis política. Pensar a Marx como filósofo de la existencia sólo puede tener sentido en el primer momento de su desarrollo intelectual, es decir, en el período que retoma la crítica de Feuerbach al hegelianismo, esto es, hasta 1844. Pensarlo como filósofo de la praxis, por el contrario, puede hacerse teniendo *in mente* el conjunto de su obra. En el caso de Kierkegaard, a pesar de que su obra fue "apropiada" por el existencialismo, pensarlo como "filósofo de la praxis" permite explicar y resolver dificultades que surgen en torno a la dialéctica interioridad-exterioridad, jamás resueltas en el seno de esta apropiación. Por el contrario, pensar a Kierkegaard como filósofo existencialista en el sentido de Löwith, impide concentrarse en la conexión entre la primera autoría y la segunda autoría, es decir, no posibilita realizar una lectura integral de su obra, debido al excesivo énfasis que Löwith coloca en el tema de la interioridad.<sup>4</sup> Aun cuando describe el sentido práctico que la filosofía posee para

---

americano (G.H.Mead y J.Dewey) y de la filosofía analítica (Ch. Taylor)." Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2008, p. 75.

<sup>2</sup> Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, 1era. ed. original 1939. La desafortunada imagen que Löwith formula de Marx aparece también en la obra traducida al español como *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducido por Norberto Espinosa, Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2006.

<sup>3</sup> Ya en 1932 Löwith pensaba a Kierkegaard y Marx como filósofos de la existencia. Si bien comparto la idea de pensar de manera conjunta a estos dos filósofos, no creo que el modo más convincente de hacerlo sea aceptando el marco teórico de Löwith. Según este último, "lo que hoy en día, bajo el nombre de filosofía de la existencia, determina la problemática de la filosofía en general procede históricamente de la ruptura con la época de la filosofía que en su última etapa está marcada por la culminación del idealismo alemán en Hegel." Karl Löwith, "Filosofía de la existencia" (1932), en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, traducción Román Setton, Buenos Aires, FCE, 2006, p.7. Comparto el punto de partida del análisis histórico-filosófico que piensa a Kierkegaard como un *poshegeliano*, pero no acepto la idea de que Kierkegaard y Marx sean *filósofos de la existencia*.

<sup>4</sup> Probablemente esta actitud se fundamente en el intento de Löwith de presentar a Kierkegaard y Marx como pensadores complementarios partiendo de la dialéctica interioridad-exterioridad. En el seno de esta presentación, el danés hace referencia al primer término de la dialéctica (la interioridad) y el materialista histórico, al segundo término (la exterioridad).

el danés, Löwith no logra desprender de allí conclusiones relevantes para su propia caracterización del pensamiento kierkegaardiano. Creo que esto se debe a la fuerte influencia de la ontología fundamental de Heidegger en el modo de comprender la filosofía implícita en el proyecto teórico de Löwith en la década del 30. Si bien fue uno de los únicos discípulos críticos respecto al apoyo de Heidegger al nazismo<sup>5</sup>, ello no impidió que a la hora de juzgar el pensamiento contemporáneo se viera filosóficamente influido por el "mago de Messkirch".

El tema del "existencialismo" es pensado por Löwith en términos ontológico-metafísicos en una perspectiva heideggeriana de análisis. De allí que no se preocupe por cuestiones de orden social o político. Löwith parece tener como presupuesto de su abordaje la "ontología fundamental".<sup>6</sup> Por eso piensa a Kierkegaard y Marx utilizando un mismo esquema teórico. Si bien estos autores pueden pensarse utilizando un mismo esquema teórico, si éste es metafísico, reduce las posibilidades críticas de los proyectos de ambos pensadores, especialmente las del padre del materialismo histórico. Löwith llega a decir que el marxismo es idealismo. El Marx de Löwith se preocupa por cuestiones que pasan por alto la crítica expuesta en *La ideología alemana*. Marx aparece como una suerte de "idealista mesiánico"<sup>7</sup> que –con Hegel– identifica aún esencia y existencia al describir la realidad y formula además su ideal realización en el comunismo. Esta lectura reduce el sentido revolucionario del proyecto marxiano a una forma de mesianismo judío. De este modo, "el quiebre revolucionario" del pensamiento de Marx con el siglo XIX no se comprende en su exacta magnitud.

En lo que se refiere al pensador danés, presentarlo como "filósofo de la praxis" supone rechazar tanto la recepción existencialista como la fenomenológica de su obra. La primera, concibe el proyecto kierkegaardiano disuelto en la ontología fundamental de Heidegger, como pareciera suponer Löwith; la segunda, lo toma como presupuesto de la fenomenología de la vida,

<sup>5</sup> "Son casi siempre expresiones de violencia las que determinan el vocabulario de la política nacionalsocialista y el de la filosofía de Heidegger." "Este fondo histórico-político aclara el significado específicamente alemán de los conceptos de la existencia (*Dasein*) en Heidegger: existencia y decisión, ser y poder-ser, la explicación de este poder como un destino y un deber, el obstinarse en el poder-ser (alemán) "propio" y las palabras que siempre vuelven a aparecer: disciplina y esfuerzo (incluso para la "claridad del saber" debe uno "esforzarse"), implacable y severo, tenso y fuerte (el "permanecer fuerte del *Dasein*"), resistir y valerse por sí mismo, el ponerse a sí mismo en acción y el exponerse al peligro, el revolver, el resurgir y el irrumpir. Todas estas palabras ilustran el catastrófico modo de pensar de casi todos los habitantes de la Alemania postbélica." "Ninguno de nosotros hubiera pensado en 1927, cuando apareció *Ser y Tiempo* de Heidegger, que la muerte "propia", aquella que aísla radicalmente, y para cuya ilustración Heidegger había acudido a *La muerte de Ivan Illich* de Tolstoy, habría de falsearse totalmente seis años más tarde y serviría para ensalzar la gloria de un "héroe" nacionalsocialista." Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, traducción Ruth Zauner, Madrid, Visor, 1992, pp. 57-58.

<sup>6</sup> Para una lectura crítica de la posición teórica de Löwith consultar el capítulo que le dedica Habermas a este autor: "Repliegue estoico frente a la conciencia histórica (1963)" en: Jürgen Habermas, *Perfiles filosóficos-políticos*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, Primera edición 1984, reimpresión 1986, original 1971, pp. 175-195. Según Habermas, Löwith tiene problemas a la hora de justificar su "pasión conservadora". "La dificultad salta a la vista: Löwith quiere encontrar un camino de vuelta a la actitud teórica ante el mundo (en el sentido clásico del término "teórico") por considerarla por encima de la práctica y libre de los límites de la conciencia pragmatizada, pero quiere hacerlo a partir de la experiencia eminentemente práctica del riesgo que (según parece) comporta la conciencia moderna; Löwith quiere encontrar un camino de vuelta a la visión que la antigüedad tenía del mundo porque la considera por encima de la historia y libre de los límites de la conciencia historizada, pero quiere hacerlo por medio de un análisis histórico de la génesis de la conciencia moderna, génesis que concibe como historia de la decadencia del pensamiento cosmológico." Habermas, *ob.cit.*, p.178. En lo que respecta a la relación con Heidegger, Habermas considera que Löwith está de acuerdo con él "en la necesidad de una reconstrucción de la ontología" y que "también él construye con la desmundanización del mundo una historia del olvido del ser." *ibídem*, p.182.

<sup>7</sup> En esta misma línea Löwith sostiene que, "el viejo mesianismo y profetismo judíos [...] y la fe judía en una justicia absoluta, explican la base idealista del materialismo histórico." Karl Löwith, *Historia del mundo y*

como es el caso de la obra temprana de Michel Henry. Ambas recepciones desconocen el sentido eminentemente práctico de la propuesta del danés y eluden las consecuencias ético-religiosas de su comprensión del mundo. La preocupación central de Kierkegaard no es ontológica sino ética, y la fenomenología ocupa un espacio en su producción sólo como recurso descriptivo. Esto es, no posee valor en sí misma, la fenomenología no es un método sino tan sólo un recurso para comprender "lo ético".

Si bien no entraré en la discusión en torno a la distinción entre una "primera" y una "segunda" autoría en la formulación de la obra de Kierkegaard, pensar al danés como "filósofo de la praxis" permite, ciertamente, articular ambas autorías en un único proyecto literario, a saber: los problemas que son planteados en la "primera autoría" en torno a la constitución de la "subjetividad" encuentran su solución gracias al desarrollo de la idea de "praxis amorosa cristiana" especialmente tratada en la "segunda autoría".

Richard Bernstein<sup>8</sup> realiza una ajustada lectura de la "primera autoría" al describir el problema de la acción. Kierkegaard es presentado como una suerte de nihilista existencial<sup>9</sup> que nos abandona en la desesperanza. En este contexto, no parece posible pensar al danés como "filósofo de la praxis". Sin embargo, sigo manteniendo esta posibilidad y con el fin de defenderla me veo obligada a señalar dos cuestiones: en primer lugar, dado que Bernstein sólo se ocupa de la "primera autoría", en ningún momento menciona *Las obras del amor*, una de las obras más relevantes para discutir el tema de la *praxis* en el *corpus* kierkegaardiano; en segundo lugar, al concluir que

Irónicamente el punto de vista de Kierkegaard no lleva a la consagración del actuar interior, sino a la completa desesperanza que inunda a uno al constatar la imposibilidad de esta situación. No hay escape de esta desesperación a no ser por un "milagro" –el milagro de la fe, pero sólo es dado a aquellos que son tocados por la gracia de Dios.<sup>10</sup>

## La praxis amorosa en el cristianismo kierkegaardiano

Pensar el problema de la praxis en la obra de Kierkegaard exige tener en cuenta las siguientes cuestiones: 1- Subrayar los límites de la noción kierkegardiana de "subjetividad". A pesar de que Kierkegaard puede ser leído como un crítico de la moderna noción de sujeto, especialmente de la versión cartesiana del mismo, muchos de sus análisis no logran alejarse suficientemente de la idea hegeliana de sujeto, cuyo motor fundamental es la "conciencia". De modo que podríamos sostener que, si bien el danés intenta con éxito alejarse de la identidad entre el *cogito* y el *sum*, introduciendo su noción de *inter-esse*, un sujeto que habita "entre" el pensar y el ser, no logra, no obstante, desentenderse del paradigma de análisis de la "filosofía de

---

*salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducido por Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p.62.

<sup>8</sup> Richard Bernstein, *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*, versión española de Gabriel Bello Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

<sup>9</sup> "Kierkegaard no nos está diciendo que nos plantemos delante de nuestras posibilidades existenciales y elijamos con coraje y autenticidad lo que hayamos de llegar a ser. Ni nos dice que somos libres de elegir la vida estética, la ética o la religiosa. Por el contrario, intenta hacernos ver que cualquier elección, decisión y acción acaban en la desesperanza. Nunca lograremos identificarnos a nosotros mismos como una de las posibilidades existenciales. Por la sencilla razón de que siempre las desbordamos, estamos siempre "llegando a la existencia." R. Bernstein, *idem*, p.127.

la conciencia". 2-Discutir la relación subjetividad-alteridad. Si bien Kierkegaard critica la noción moderna de sujeto heredada de Descartes, ello no significa que logre formular una filosofía cuyo punto de partida sea la contemporánea noción de "alteridad". Creo, por cierto, que la filosofía de Kierkegaard cobra una magnitud mucho mayor si se piensa más bien como "filosofía de la praxis". Por eso destaco la relación del pensamiento del danés con la de los jóvenes alemanes críticos del hegelianismo: Feuerbach y Marx.; 3- Mostrar cómo se formula el concepto de "praxis" en la obra de Kierkegaard. Con este fin es necesario analizar la obra del período 1843-1849, donde se evidencia que la noción de "praxis" surge como respuesta al problema del sujeto presentado en la obra temprana. Para ello hay que detenerse en *O lo uno, o lo otro* y comprobar que en esta obra el sujeto se debate entre las esferas estética y ética y la máxima expresión del mismo se encuentra en la idea de "elección" (*at vaelge sig selv*). A través de la elección surge la primera forma de subjetividad, que implica ruptura con la inmediatez sin arreglo a fines de la esfera estética. El segundo momento lo representa la colisión entre las esferas ética y religiosa descrita en *Temor y Temblor*. Por último, para que la subjetividad se constituya propiamente como tal debe relacionarse a la "eternidad", y además "actuar" siguiendo la norma cristiana, tal como aparece en *Las obras del amor*, texto fundamental para discutir la idea de "praxis amorosa".

En síntesis, estudiar el concepto de praxis nos obliga a comenzar con la obra de 1843, cuando apenas se esboza el problema del sujeto desde distintas perspectivas de análisis; continuar con la obra de 1847, período en el que aparece propiamente trabajado el concepto en el seno de la discusión cristiana en torno al problema del prójimo; y finalizar con *La enfermedad mortal* (1849), obra en la que se utiliza la "praxis" como criterio "unificador" de lo cristiano, puesto que sólo ella permite dirimir exitosamente la paradoja de la "comprensión intelectual" del imperativo moral en la que nos abandona el socratismo. Comprender lo justo de modo intelectual no es suficiente para "realizarlo" de modo existencial. La regla, en el sentido de Wittgenstein, que permite distinguir la comprensión intelectual de la real o existencial, es la *praxis*. Quien verdaderamente "comprende" el sentido del deber, "obra en consecuencia". En la lectura de Kierkegaard, esto último sólo puede hacerlo el verdadero cristiano.

Es fundamental, asimismo, discutir la obra de 1847 en diálogo con otras obras de la misma época tales como el *Manifiesto comunista* de Marx y *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Pensadas conjuntamente estas propuestas permiten formular una "filosofía de la praxis" originada en la necesidad de superar las contradicciones del idealismo alemán, especialmente la dificultad hegeliana para pensar la relación entre pensamiento y realidad. O para decirlo mejor, lo que los jóvenes hegelianos consideraban una dificultad del hegelianismo, aun cuando Hegel no lo percibiera de ese modo.

A continuación me detendré en los límites precisos de la "praxis" kierkegaardiana, que no puede comprenderse independientemente del dispositivo cristiano en el que es desarrollada. Este dispositivo expresa un alto grado de conflictividad e interpela al individuo a expresar en su práctica existencial la comprensión de lo teórico. Para el danés, *teoría* y *praxis* no son dos términos opuestos, aunque en algunas ocasiones, especialmente en dos textos de 1847 -*Las*

<sup>10</sup> *ibídem*, p.128.

*obras del amor* y *Las conferencias sobre la comunicación ético-religiosa* publicadas póstumamente en su *Diario*– conciba la teoría como “dilación de la tarea”.

La praxis es por cierto el único criterio que permite comprobar que realmente se ha “comprendido” la exigencia cristiana, pues compele a obrar en consecuencia. De allí que el modo intelectualista socrático de abordar el problema de la acción sea insuficiente. Una teoría que no deviene praxis superadora permanece en el terreno del pensamiento objetivo pero no llega a comprometerse efectivamente con la transformación de la realidad que desea llevar a cabo el pensador subjetivo.

La “filosofía kierkegaardiana de la *praxis*” comienza a delinearse en los escritos de la denominada “primera autoría” y termina de formularse en los de la “segunda autoría”, como un modo de dar respuesta al problema de la “constitución de la subjetividad” planteado en la “primera autoría”. Observo la siguiente progresión en el tratamiento del problema de la acción que paulatinamente va adquiriendo sentido “práctico”: comienza en *Postscriptum* en 1846, continúa con *Las obras del amor* en 1847 y concluye con *La enfermedad mortal* en 1849. A continuación me ocuparé de describir el modo en el que Kierkegaard desarrolla el problema de la acción humana en su estrecha vinculación con el pensador subjetivo, los límites de este análisis y la subsiguiente superación del mismo a partir del concepto de “amor al prójimo” de 1847, y la diferencia entre la “comprensión intelectual” y la “comprensión existencial” planteada en 1849. Sólo la comprensión existencial compele a la *praxis*. En esta época los conceptos que se discuten son los de voluntad y entendimiento. No es suficiente comprender lo justo teóricamente para realizarlo de modo inmediato, como entiende Kierkegaard que quiere el socratismo, sino que además es necesario “querer” lo justo y expresar esta determinación en la acción.

El dispositivo cristiano en el seno del cual piensa el danés nos obliga a entender que los límites de su práctica deban concebirse como “praxis amorosa”. En la realización efectiva del amor se diluyen la mera especulación tanto como la duda. El prójimo impela a actuar sin dilación. En algún sentido, esta exigencia puede llegar a conducir a la defensa de una suerte de supremacía de la praxis sobre la teoría, cuyo riesgo no es otro que el irracionalismo ciego. Este riesgo está presente en la obra del filósofo. No obstante, realizar esta advertencia no implica suponer que es consecuencia necesaria de su trabajo teórico.

Podemos pensar los distintos momentos de la acción hasta alcanzar la praxis totalizadora de la siguiente manera: en 1846 (*Postscriptum*) se hace hincapié en la importancia del sujeto. Se plantea la diferencia entre la acción interior y la exterior. Es clara la supremacía de la interioridad; en 1847 (*Las obras del amor*) se mantiene la supremacía de la interioridad pero aparece la exigencia de la presencia de la exterioridad. Surge la praxis amorosa como manifestación de la “comprensión existencial” y síntesis de la relación interioridad-exterioridad; en 1849 (*La enfermedad mortal*) se plantea la diferencia entre la comprensión intelectual o teórica y la comprensión existencial o práctica, que supone necesariamente la “realización”. Resumiendo: la praxis en Kierkegaard posee límites precisos, a saber: es un movimiento proveniente de la interioridad, su carácter es estrictamente individual y subjetivo, y su forma depende del mandato cristiano de amar al prójimo. Este imperativo supone un tránsito de la interioridad a la exterioridad que implica la aparición de la “alteridad” en la figura del prójimo. A pesar de esta

aparición, *Las obras del amor* no deja de ser la expresión del auto-examen que realiza el sujeto que ama. La subjetividad no es sólo el punto de partida, sino también el de llegada.

En el *Postscriptum*, se elabora el paradigma del "pensador subjetivo" definido por su "infinito interés" por la existencia, que determina el sentido "ético" de su acción. Este "interés", cuyo centro no es intelectual, sino pasional, supone a su vez una distinción entre dos categorías: posibilidad y realidad o actualidad. Si bien en el plano de la mera posibilidad puede tener sentido hacer referencia al "ser puro", en el plano de la realidad, éste se desvanece completamente. Esto no quiere decir que la existencia sea impensable, sino que su característica primordial radica en el interés que coloca el sujeto en existir. A cada uno le compete manifestar el *pathos* que dirige sus actos. Por eso, lo que en última instancia define al sujeto, no es el pensamiento, sino la acción.

El existente o *inter-esse*, esto es, ni el *ego cogito* cartesiano, ni la Idea o sujeto-sustancia hegeliano –que suponen en última instancia la unidad de pensar y ser –, sino el sujeto que desarrolla su vida "entre" el pensar y el ser, se manifiesta como tal mediante el *pathos* o "infinito interés" por su propia existencia. Este interés determina la *subjetividad* colocándola en el plano ético, opuesto al metafísico o intelectual, basado en el "desinterés" por la propia existencia. De allí que pueda establecerse una suerte de contraposición entre el pensamiento moderno –de Descartes a Hegel–, caracterizado por la supremacía de la relación entre la abstracción, el desinterés y la posibilidad, propios del "pensamiento objetivo", y el "pensamiento subjetivo", que hace hincapié en la íntima relación entre la concreción, el interés y la realidad o actualidad del individuo existente. Para el "pensador subjetivo" la única realidad que deviene objeto de su interés es la suya propia. Este interés por la propia existencia, cuyo carácter es ético, no puede identificarse con el pensamiento objetivo o metafísico. Esto mismo es planteado utilizando los conceptos de "posibilidad" y "realidad". La mejor realidad que pueda pensarse objetivamente –en el medio de la "posibilidad" o puro pensar–, no supera jamás a la realidad efectiva "realizada" en el medio de la "actualidad".

La praxis o realidad efectiva, la actualidad del individuo, es necesariamente superior a la teoría o posibilidad en la que lo específicamente individual es anulado. Aun cuando la realidad pueda pensarse, es decir, ser colocada en el plano de la posibilidad, su carácter en este medio será siempre abstracto. Para que la realidad sea concreta debe realizarse y no sólo pensarse. Esta realización, no obstante, no posee el sentido universal y necesario que tiene en el seno del pensamiento especulativo. Por eso, según el autor del *Postscriptum*, al igual que para el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, la filosofía especulativa es identificada con el pensamiento abstracto. Mientras para Marx la abstracción implica la anulación de la naturaleza, para Kierkegaard supone la negación de la existencia individual.

En *Las obras del amor* se establece una distinción entre el poeta y el cristiano. El primero le canta de modo estético al amor. El amor cristiano, sin embargo, no quiere ser cantado, sino puesto en práctica. Lleva implícita una exigencia de realización que sólo puede concretarse cuando el objeto del amor u "otro" no se elige, sino que es el primero que aparece. El concepto de prójimo pretende ser a la vez particular y universal. Es *cada uno* y *todos* los hombres sin distinción. No obstante, la obra no hace hincapié en la necesidad de pensar la constitución de la subjetividad en relación con la alteridad, sino en la necesidad del sujeto de hallar una regla de

acción. En este sentido, le brinda un *telos* al pensador subjetivo del *Postscriptum*, a saber: la norma de acción cristiana. El tratamiento de la subjetividad en *Las obras del amor* supera las limitaciones del *Postscriptum* en dos sentidos. Por un lado, introduce la norma cristiana como *telos*, y por el otro, deja de pensar al "otro" como mera "posibilidad". Para el pensador subjetivo la única existencia que puede aprehenderse como real es la propia. Por eso, el otro es aprehendido como "posibilidad" pero no como "realidad". Al introducirse el concepto de "prójimo" esta limitación es superada porque para que el amor pueda realizarse efectivamente es necesario que el otro irrumpa ante el sujeto como existente particular concreto, cuya realidad no es cuestionable.

La importancia de la acción en la definición del sujeto kierkegaardiano vuelve a ser tratada en la segunda parte de *La enfermedad mortal*, en el capítulo segundo del libro primero: "La definición socrática del pecado". Allí se analiza la definición socrática del pecado con el objeto de señalar las falencias del tratamiento clásico del problema de la virtud. Según Anti-Climacus, Sócrates sólo logra establecer un imperativo intelectual porque no es capaz de comprender que no es suficiente "conocer" lo justo para realizarlo de modo inmediato. Si bien Sócrates introdujo la distinción entre dos modos de entender (uno intelectual y otro práctico), no logró esclarecer la diferencia entre "poder" entender y "querer" entender. "Sócrates no hace más que poner en claro que el que no cumple lo que es justo es porque no lo ha comprendido. En cambio, el cristianismo toma las aguas desde un poco más arriba y nos dice: eso es porque no quiere comprenderlo y, en última instancia, porque no es amigo de la justicia."<sup>11</sup>

Anti-Climacus se detiene a analizar la definición socrática del pecado con el objeto de señalar su limitación y superarla por medio del correctivo cristiano. "Si el pecado es ignorancia, entonces propiamente no existe..., ya que el pecado es cabalmente conciencia."<sup>12</sup> Para demostrar esto, Anti-Climacus reduce al absurdo la idea de que el pecado es ignorancia. Si fuera ignorancia, habría dos alternativas. O bien se trataría de una ignorancia originaria, o bien de una ignorancia adquirida. Si la ignorancia fuera originaria, quien la padeciera siempre habría estado en ella y jamás habría sabido nada de la verdad. Si fuera adquirida, significaría que se había llegado a ella en un período posterior. De lo que se sigue que el pecado hunde sus raíces en algo distinto de la ignorancia. "En cambio, si se supone que el hombre tenía conciencia clara de lo que hacía cuando empezó a oscurecer el conocimiento, entonces es evidente que el pecado no dimana del conocimiento –si bien aquél no deja de ser ignorancia en cuanto al resultado, sino que dimana de la voluntad."<sup>13</sup>

La definición socrática adolece de un defecto. Carece de una categoría dialéctica que explique el tránsito del haber comprendido al cumplimiento efectivo de lo que se comprendió. "En el quicio de esta transición comienza lo cristiano, y por este camino llega a manifestar que el pecado radica en la voluntad y así alcanza el concepto de desafío."<sup>14</sup> Mientras en la filosofía de la pura idealidad no aparece dificultad alguna pues la transición es necesaria y no se habla del

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984, p.142.

<sup>12</sup> S. Kierkegaard, *ídem*, p.134.

<sup>13</sup> *ibídem*, p.134.

<sup>14</sup> *ibídem*, p.139.

hombre real e individual, en el mundo de la realidad no es tan simple dar el paso que hay entre el haber comprendido y el cumplimiento correspondiente.

### **A modo de cierre**

Lo que se hace evidente en esta discusión en torno a la diferencia entre comprender lo justo y realizarlo es que existen dos facultades en juego, a saber: la voluntad y el entendimiento. Ahora bien, no realizar lo justo no depende de no haberlo comprendido intelectualmente, sino de no "querer" hacerlo. "La voluntad es un agente dialéctico, y un agente además que tiene las riendas de toda la naturaleza inferior del hombre."<sup>15</sup> Cuando la voluntad no estima el producto del entendimiento, no actúa, no obstante, de modo inmediato en contra de éste, sino que deja pasar el tiempo y mientras tanto el conocimiento se va oscureciendo. En este proceso la voluntad y el entendimiento se ponen de acuerdo y este último termina aceptando los dictámenes de la primera, es decir, se subordina a ella.<sup>16</sup>

Saber qué es el bien y realizar el bien no pueden ser identificados de manera automática porque el saber se halla en el plano de la posibilidad, mientras que el "realizar" en otro plano totalmente distinto, que es el de la realidad o actualidad. De allí que el criterio para determinar que alguien ha comprendido, no sea teórico, sino práctico. Comprender desde el punto de vista intelectual es condición necesaria pero no suficiente de la comprensión existencial. Quien comprende en su existencia, actúa en consecuencia. Por eso, cuando en *Las obras del amor* se discute el concepto de prójimo, Kierkegaard sostiene que el amor cristiano no se detiene en el objeto. Buscar un objeto "amable" a causa de las virtudes que lo convierten en tal es sinónimo de no haber comprendido el sentido del amor auténtico. Quien en verdad lo comprende no busca un objeto amable, sino que ama a todos y a cada uno de los hombres sin distinción.

La praxis es transformadora si el sujeto acepta el desafío de expresar en su propia existencia lo que piensa. Sólo la praxis puede, por otra parte, oficiar de criterio respecto a la comprensión intelectual, pues es ella la que determina si efectivamente se ha comprendido o si, como se desarrolla en *Las obras del amor*, se es presa del auto-engaño que excluye por completo al sujeto de la esfera del amor. Evidentemente, Kierkegaard asume el modelo socrático de auto-conocimiento, aunque le otorga un sentido nuevo, al exigir que éste se exprese en acciones u obras. De todas maneras, esta exigencia queda librada en última instancia a la conciencia individual, pues no puede jamás saberse con certeza si una obra ha sido realizada por causa del amor. De allí que las notas sobresalientes de la praxis kierkegaardiana no puedan garantizar el pasaje a la praxis social en la que estaban pensando sus contemporáneos Feuerbach y Marx.

### **Bibliografía**

---

<sup>15</sup> *ibidem*, p.140.

<sup>16</sup> "Es muy probable que una inmensa mayoría de los hombres vivan de esa manera tan mediocre y que así se pasen toda la vida trabajando en el oscurecimiento de sus conocimientos éticos y ético-religiosos, que con sus decisiones y consecuencias los llevarían a comportarse de un modo que no agrada a la naturaleza inferior del hombre. Para compensarse de este entuerto se dedican con mucho ahínco a desarrollar todos sus conocimientos estéticos y metafísicos, los cuales éticamente no son más que una distracción." *ibidem*, p.141.

Richard J. Bernstein, *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*, Versión española de Gabriel Bello Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

Enrico Donaggio, **Una sobria inquietud**. *Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Mircea Eliade, **El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición**, traducción de Ricardo Anaya, Buenos Aires, Emecé, 2006.

Jürgen Habermas, **Teoría y Praxis**, traducción de D.J. Vogelmann, Madrid, Editora Nacional, 2002.

\_\_\_\_\_, "Karl Löwith. Repliegue histórico frente a la conciencia histórica", en **Perfiles filosófico-políticos**, Madrid, Taurus, 1975.

\_\_\_\_\_, **Teoría de la acción comunicativa**, vol. I. Madrid: Taurus, 1987.

\_\_\_\_\_, **Teoría de la acción comunicativa**, vol. II. Madrid: Taurus, 1987.

\_\_\_\_\_, **El discurso filosófico de la modernidad**. Buenos Aires: Taurus, 1989.

\_\_\_\_\_, **Obras y papeles de Sören Kierkegaard**, trad. del danés por Demetrio Gutierrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 11 volúmenes, 1961-1975.

Karl Löwith, **De Hegel a Nietzsche**, trad. Emilio Estiú, Bs.As, Ed. Sudamericana, 1968.

\_\_\_\_\_, **Heidegger, pensador de un tiempo indigente**, Buenos Aires, FCE, 2006.

\_\_\_\_\_, **Historia del mundo y salvación**, Buenos Aires, Katz, 2007.

\_\_\_\_\_, **El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX**, Barcelona, Herder, 1998.

\_\_\_\_\_, **Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio**, Madrid, Visor, 1992.

\_\_\_\_\_, **Max Weber y Karl Marx**, trad. Cecilia Ferez, Barcelona, Gedisa, 2007.

Karl Marx y Friedrich Engels, **La Sagrada Familia**, Buenos Aires, Claridad, 1938.

\_\_\_\_\_, **La Ideología Alemana**, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.

\_\_\_\_\_, "Manifiesto Comunista", en Marx, K y Engels, F, **Obras Escogidas**, Moscú, Progreso, 1983.

Karl Marx, **Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844**, Buenos Aires, Colihue, 2004.

Adolfo Sánchez Vázquez, **Filosofía de la praxis**, México D. F., Siglo XXI Editores, 2003.

J. Wahl, **Historia del existencialismo**, Bs.As, Ed. Deucalión, 1954.

Wolfgang Wieland, **La Razón y su Praxis. Cuatro ensayos filosóficos**, traducción e introducción de Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos. 1996.