

KIERKEGAARD Y MARX: UNA INQUIETANTE RELACIÓN *TESIS SOBRE ESTÉTICA, POLÍTICA Y RELIGIÓN*

Patricia C. Dip

Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

[Mini currículum dos autores](#) | [Índice](#)

Resumen: La escritura de estas tesis persigue tres objetivos. Por un lado, intento subrayar la vigencia del planteo de Karl Löwith en lo que respecta a pensar a Kierkegaard desde un punto de vista histórico-filosófico, colocándolo en la línea de los jóvenes hegelianos críticos de la pretendida identidad entre razón y realidad defendida por Hegel. Por el otro, trato de mostrar mi desacuerdo respecto de una de sus tesis interpretativas centrales, a saber: la idea de que Kierkegaard y Marx son autores “complementarios” útiles para comprender la crítica al mundo “burgués”. Finalmente, supongo que antes de volverse siervo de la teología política de origen schmittiano con el objeto de explicar la relación entre fenómenos políticos y religiosos, es preferible recuperar el valor teórico político de la “crítica de la ideología”.

Palabras claves: Kierkegaard, Marx, Löwith, praxis.

TESIS

I

A quienes se acercaron a Kierkegaard asumiendo el perfil existencialista cristiano del escritor religioso sin ofrecer resistencia alguna, tanto como a aquellos que sólo percibieron en Marx la “revolución teórica” en el análisis histórico social, seguramente les resultará inquietante pensar, como hizo Karl Löwith en 1939, que ambos autores representen, “conjuntamente”, un quiebre revolucionario con el pensamiento del siglo XIX.

II

Es mérito de Löwith haber instalado el tema de la íntima ligazón entre pensadores tan disímiles en sus búsquedas filosóficas, en sus métodos de pensamiento y en sus preocupaciones teóricas. Si pudo establecer un vínculo entre Kierkegaard y Marx fue gracias a un método que luego siguió aplicando en algunas ocasiones, a saber: la comparación filosófica. Kierkegaard y Marx son representantes de la *izquierda hegeliana*: este es el punto de partida de la unión entre ambos, que casi todos los lectores de Löwith, Alfred Schmit, Jacob Taubes y Jurgen Habermas, asumen sin discusión...

III

El método de Löwith, no obstante, no está exento de presupuestos. Estos no surgen al considerar el punto de partida, sino al evaluar el sentido último de la filosofía hegeliana. A pesar de que algunos años después de la publicación de *Von Hegel zu Nietzsche* Löwith pusiera en cuestión la doble pretensión de Hegel de mundanizar el cristianismo y sacralizar el mundo (*El hombre en el centro de la historia*), siempre se sintió atraído por la capacidad del método hegeliano para ofrecer una explicación orgánica – probablemente su formación biológica nos ayude a entender esta inclinación – de la totalidad de los fenómenos de la naturaleza y de la historia.

IV

El hegelianismo busca superar las diferencias en una unidad superior que lo contiene todo del mismo modo que retrotrae la existencia a su fundamento “esencial”. La unidad esencial del todo orgánico le resulta a Löwith mucho más atractiva que el ataque “existencial” de Kierkegaard y Marx, quienes impiden la reconciliación del mundo con su propia supuesta “inocencia”. En este sentido, Löwith es un heredero de la “inocencia del devenir” que opone el Nietzsche de *El crepúsculo de los ídolos* a lo que juzga como “decadencia de la cultura occidental”, esto es, la razón opresora de la vida del instinto.

V

Löwith emparenta los proyectos filosóficos de ambos autores al punto de llegar a sostener que, mientras Kierkegaard critica el mundo “cristiano burgués”

concentrándose en la esfera de la interioridad, Marx, pone el acento en la exterioridad y se enfrenta así al mundo “capitalista burgués”. El resultado es una crítica *común* a la burguesía. Sin embargo, a pesar de que ni el uno ni el otro formulan una teoría política propiamente dicha, Kierkegaard realiza, en todo caso, una crítica sociológica a las “costumbres de la burguesía”, esto es, se enfrenta a la “moral burguesa” por razones religiosas, pero no llega a formular una crítica política a la burguesía en tanto *clase*. De modo que, la comunidad teórica que Löwith plantea no me parece completamente fundada.

VI

Si tenemos en cuenta los motivos de la crítica de Kierkegaard a las costumbres burguesas, pronto comprenderemos que éstos no conducen al danés a un emparentamiento con la crítica ideológica de Marx. El danés no ve con buenos ojos las revoluciones burguesas, defiende sin ambages a la monarquía y considera que el problema que su época debe enfrentar es justamente la falta de interioridad, esto es, un vínculo íntimo con la “eternidad”, o en otros términos, recuperar el temor de Dios y ocuparse “seriamente” por la “salvación”. Kierkegaard quiere colocar la intimidad de la religión por encima de la política.

VII

Si la izquierda hegeliana es puesta en cuestión por Marx en *La ideología alemana* es justamente porque el idioma del idealismo alemán, aún en la pluma de sus críticos, sigue vivo en la cultura alemana del siglo XIX, que Marx rechaza por “ideológica”. El idioma del idealismo alemán sigue siendo religioso. Si bien Hegel ya había intentado volver filosófico el problema del cristianismo, sometiéndolo a la lógica del concepto, sus detractores, al no ser capaces de asumir los acontecimientos del mundo francés en el suelo alemán, se ven obligados, a la hora de enfrentarse a Hegel, a retroceder por detrás de los resultados alcanzados por éste, como es el caso de Kierkegaard, quien, para enfrentarse a Hegel, después de sentirse defraudado por Schelling, recurre a Kant.

VIII

Incluso cuando el proyecto kantiano de autonomía de la razón es incompatible con el cristianismo heterónimo de Kierkegaard, el danés defiende “el noble camino” emprendido por Kant en la edad moderna al distinguir la esfera de la

posibilidad de la esfera de la realidad. Los cien táleros posibles y los cien táleros reales no son los mismos. Pensar y ser no pueden ni deben identificarse. A Kierkegaard no le preocupa que el kantismo pueda conducir a la defensa de un ideal abstracto de libertad, a saber: la mera libertad de pensamiento. Lo único que le interesa es que lo que deviene real no demuestre su necesidad como un camino hacia la libertad del espíritu. La libertad no es el problema de Kierkegaard, salvo la libertad de “obedecer” a Dios. Kierkegaard no recoge el ideario de la revolución francesa sino amargamente, con temor de que todo se vuelva “político”. El *horror* a lo político lo empuja a la defensa incluso irracional de lo religioso.

IX

Kierkegaard pretende colocar a la “religión” de manera aparentemente neutral, por encima de la política. Esta pretensión, basada en la “supuesta equidad” que el cristianismo representa frente a todos los acontecimientos mundanos, lo conduce a la defensa del estado de cosas existente, al rechazo de cualquier cambio revolucionario y a la asunción de una forma pre-ilustrada de la relación fe-saber. Kierkegaard rechaza el camino hegeliano del concepto pero también rechaza la autonomía kantiana de la razón. De este modo defiende un cristianismo heterónimo, subjetivo y anti-conceptualista que tal vez podría identificarse de alguna manera con el sentimentalismo de Schleiermacher que Hegel combatiera. El ataque al modelo burgués de la cristiandad no posee la fuerza política de la desarticulación del mundo burgués como en Marx, quien comienza a delinear el carácter alienante de la sociedad burguesa en el mismo momento en que Kierkegaard está preocupado por la “desobediencia”.

X

Es sorprendente que en 1935, Löwith considere que Carl Schmitt tiene razón al plantear la “metafísica de la decisión” como el fundamento del socialismo científico de Marx, quien no sólo se encuentra ligado a Kierkegaard por la decisión sino también por la “filosofía de la existencia”. Si la esencia de la política no es la vida comunitaria de la polis sino la disposición para morir y para matar, el pensamiento de Schmitt debería pensarse más bien a la luz del ser para la muerte de Heidegger. Más tarde, para terminar quitándole todo poder revolucionario al pensamiento de Marx, el materialismo histórico se desvanecerá tras las sombras del mesianismo judío en *Meaning in history*. Probablemente, este resultado dependa de la línea de continuidad entre el pensamiento medieval y el pensamiento moderno que el concepto de secularización de Löwith supone al

subrayar los presupuestos teológicos de la *aparentemente* “nova aetas”. Si el sentido de lo nuevo introducido en la modernidad es puesto en cuestión, puesto que su filosofía de la historia estaría determinada por la oculta esperanza futura proveniente de la escatología cristiana, el historicismo marxiano queda preso en los límites de la historia mesiánica y la fuerza revolucionaria del materialismo histórico pierde su potencial emancipador.

XI

¿Qué comunidad de ideas puede establecerse entre Kierkegaard y Marx más allá de su búsqueda de superación de la conciliación hegeliana entre realidad y razón? Aceptando el acercamiento de Kierkegaard a la izquierda hegeliana, dado que también el danés es un pensador de los límites, entre lo poético y lo religioso, y no entre lo político y lo teológico, a decir de Löwith en 1939, ¿es posible hallar alguna afinidad que no desmerezca la crítica radical de Marx al idealismo alemán y su posterior “alejamiento” de la filosofía propiamente dicha?

XII

Kierkegaard y Marx asumen la exigencia de otorgarle a la filosofía un sentido práctico, enfrentándose al modelo especulativo, a lo que denominaran, comprendiéndolo de distintas maneras, “pensamiento abstracto”; en este sentido, puede pensárselos como “filósofos de la praxis”. Mientras en Marx la praxis posee un claro sentido emancipador y revolucionario, en el caso de Kierkegaard se trata del sentido práctico que adquiere el imperativo de amar al prójimo, dado que debe demostrarse en los actos. Evidentemente, el vínculo entre ambos no es demasiado estrecho, pero permite discutir la recepción existencialista que propone Löwith. Esta recepción se centra sólo en una etapa del pensamiento del danés y no parece demasiado ajustada a los intereses del Marx maduro.

XIII

Si alguien deseara sacar consecuencias sociológicas del planteo kierkegaardiano, podría decir que al analizar los fenómenos de la angustia y la desesperación Kierkegaard está de acuerdo con el joven Marx en la descripción de la alienación que produce la sociedad burguesa. Este ejercicio, no obstante, supone ir más allá del propio Kierkegaard, dado que el antídoto que éste ofrece contra la alienación en nada se vincula con la discusión de las condiciones materiales de existencia de

la sociedad burguesa, sino más bien con las condiciones espirituales de lo que Kierkegaard concibe como “época de nivelación”. El danés no se siente atraído por los resultados de la desarticulación de la relación trabajador-capitalista, a la que pensaría como “igualdad humana”, sino que sólo se siente inclinado por defender lo que denomina “divina equidad” en *Las obras del amor*.

XIV

Si la mundanización de la teología iniciada por la antropología de Feuerbach es el primer paso que da el materialismo sensualista hacia la formulación de un modelo más político de materialismo, su explícito rechazo conduce al danés a una crítica de la filosofía que vuelve a instalarse por detrás del intento hegeliano, ya que supone la afirmación absoluta del carácter trascendente del cristianismo. El cristianismo y el mundo no pueden entenderse, por eso la búsqueda de Hegel implica un contrasentido para Kierkegaard. Para el danés, el error del sistema consiste en la pretensión de volver inmanente al concepto la íntima relación del individuo con Dios, cuya esencia supone la imposibilidad de “exteriorizarse” o volverse mundana. Entre Dios y el hombre existe una “diferencia cualitativa” que Hegel no respeta. Para Marx, en cambio, este problema pasa completamente inadvertido. El error de Hegel radica en pensar el trabajo como esencia probatoria del hombre y descubrir la alienación sólo para mantenerla en el plano de la filosofía de la conciencia, evitando con este procedimiento descubrir la identidad entre la sociedad burguesa y el trabajo alienado, descubrimiento que supone que la erradicación del trabajo alienado no puede darse en el plano especulativo sino en el plano práctico de la transformación de las relaciones de producción que lo hacen posible.

XV

Ya es hora de alejarse de Karl Löwith... Antes de continuar buscando los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia prefiero pensar de qué modo se puede desarticular la hegemonía política y cultural que se construye con el ideario de la religión cristiana. Si la teología política se ve viciada por los servidores de la muerte (pienso en la excepcionalidad de la guerra que Carl Schmitt entiende como esencia de lo político), entonces la crítica de la ideología puede ocupar nuevamente un espacio en el ideario emancipatorio de la izquierda revolucionaria.

XVI

Kierkegaard es un contraejemplo. La voz de un autor que en los márgenes de la estética busca deshacerse de la política, como si este ejercicio no estuviera poblado de consecuencias políticas. El defensor de la intimidad del secreto sólo le da nuevas bases a la vieja moral burguesa. Es inminente abandonar a Kierkegaard también. Marx no es el complemento “exterior” de la interioridad kierkegaardiana sino su más radical contrincante. Lo que para el danés queda en el terreno de la individualidad, con Marx y después de Marx junto a Gramsci, sólo puede ser planteado como expresión de la pretendida neutralidad de los intelectuales.

XVII

Así como hemos comprobado el carácter ideológico de la falsa consigna de la neutralidad de la ciencia, es menester no seguir invocando la falsa superioridad de la religión. La arena propia de los conflictos religiosos no es otra que la política. Es inminente recuperar el sentido político de la discusión filosófica con el objeto de evitar el descrédito en el que la política se ha sumido en muchos países del continente americano. Nada de todo esto que acontece es neutral. Por el contrario, es funcional a los intereses de la clase dominante.

XVIII

Kierkegaard defiende la pretendida neutralidad de un discurso poblado de asunciones dogmáticas. El joven Marx pone en evidencia los presupuestos ideológicos de este tipo de pretensión y Gramsci la rechaza cuando describe a los intelectuales como funcionarios en el complejo de las superestructuras (sociedad civil y estado). Sabemos que “los intelectuales” de Gramsci no son sólo los filósofos, sino más bien los empleados del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, es decir, del “consenso” espontáneo que dan las masas a la dirección impuesta por el grupo dominante y del aparato de coerción estatal que asegura legalmente la conformidad de los disidentes. El concepto gramsciano de intelectual es, sin dudas, demasiado amplio. No obstante, lo que queda en evidencia es la imposibilidad de pensar que la labor del intelectual es “neutral”. Sea o no consciente de su función social, quien enseña, comunica o predica, es responsable de la producción de un discurso que inevitablemente produce efectos sociales, y, por lo tanto, debe estar dispuesto a dar cuenta de manera explícita y consciente

de los intereses que defiende. De lo contrario, enseña, comunica o predica de manera irresponsable, y en última instancia, no verosímil.

XIX

La preocupación por comunicar un discurso verosímil de manera responsable acompañó a Kierkegaard a lo largo de toda su vida. En este terreno el danés no es sólo una versión contemporánea del antiguo “maestro de ironía”, sino también un precursor atípico de la crítica de la ideología y, si quisiéramos decirlo con Gramsci, un agudo observador del rol de los intelectuales en la articulación de la estructura y la superestructura en el seno de un bloque histórico. Kierkegaard nos enseña que la estética está al servicio de la política y que la religión cumple una función ideológica, aun cuando en la construcción de su propio discurso no haya sido capaz de abandonar los presupuestos de la religión cristiana.

XX

Kierkegaard no sólo es consciente de su labor como escritor sino que además produce un complejo aparato discursivo con el objeto de organizar estéticamente su obra. Con este objetivo in mente utiliza recursos de diversa índole, tales como, la pseudonimia, el humor, la ironía, la conceptualización filosófica... Todos estos recursos están al servicio de la formulación de la puesta en práctica de una “teoría de la autoría” expresada en la dialéctica discurso directo e indirecto, y pueden ser concebidos como los efectos políticos de la conciencia individual del danés respecto de su producción literaria. Hoy podemos llevar a cabo el análisis de estos efectos políticos de la mano de una teoría de la ideología, que de manera implícita Kierkegaard ayudó a desarrollar.

XXI

El joven Marx sienta las bases de una antropología filosófica determinada por la concepción del hombre como ser genérico, cuya esencia consiste en el trabajo, entendido como actividad consciente y libre. El problema de la libertad es reconducido desde las fronteras de la filosofía de la conciencia en la que Hegel todavía lo concibe, hacia una zona de múltiples pertenencias teóricas necesariamente reductibles a la práctica revolucionaria.

XXII

El carácter práctico de los proyectos de Kierkegaard y Marx puede subrayarse teniendo en mente el alejamiento de la filosofía especulativa y el acercamiento a una esfera teórica más cercana a la antropología heredada de Feuerbach. En síntesis, la metafísica es abandonada para darle la bienvenida a la antropología como fundamento filosófico de la discusión política y religiosa.