

## LA POLÍTICA Y EL IDEALISMO FILOSÓFICO EN LA CRÍTICA PREMODERNA DE KIERKEGAARD A LA MODERNIDAD

Patricia Dip\*

**Resumo:** Contra os teóricos da “secularização” – Schmitt, Löwith e Heidegger –, Blumenberg lê a modernidade como um momento de “autoafirmação”. Por isso, o que a constitui não é tanto o distanciamento dos deuses (*Entgötterung*), de que fala Heidegger em *Holzwege*, mas a “consciência de si mesmo” adquirida a partir de um gesto de ruptura com a época precedente. Com este esquema de leitura *in mente*, estamos em condições de afirmar que Kierkegaard rechaça tanto a autonomia da razão kantiana como o ato inaugural de autoafirmação que caracterizaria, segundo Blumenberg, a época moderna. A meu ver, creio que se é bem clara a crítica de Kierkegaard à modernidade, é discutível a ideia que faz do dinamarquês um pensador moderno.

**Palavras-chave:** Pré-modernidade. Modernidade. Secularização. Ética.

## THE POLITICAL AND PHILOSOPHICAL IDEALISM ON CRITICAL PRE-MODERN FROM KIERKEGAARD TO MODERNITY

**Resumen:** Contra los teóricos de la “secularización” – Schmitt, Löwith y Heidegger –, Blumenberg lee la modernidad como un momento de “autoafirmación”. Por eso, lo que la constituye no es tanto el alejamiento de los dioses (*Entgötterung*), del que habla Heidegger en *Holzwege*, sino la “conciencia de sí misma” adquirida a partir de un gesto de ruptura con la época precedente. Con este esquema de lectura *in mente*, estamos en condiciones de afirmar que Kierkegaard rechaza tanto la autonomía de la razón kantiana como el acto inaugural de autoafirmación que caracterizaría, según Blumenberg, la época moderna. Por mi parte, creo que si bien es clara la crítica de Kierkegaard a la modernidad, es discutible la idea que hace del danés un pensador moderno.

**Palabras-clave:** Premodernidad. Modernidad. Secularización. Ética.

### Introducción

A decir de Darío González, “Kierkegaard es tanto un filósofo anti-moderno como un pensador moderno anti-filosófico” (GONZÁLEZ, 2006, p.193) que tiene una doble actitud frente al pensamiento moderno. Por un lado, se aferra a un principio dogmático que no se seculariza y, por el otro, considera que la filosofía no agota el sentido de la secularización cristiana. Por mi parte, creo que si bien es clara la crítica de Kierkegaard a la modernidad, es discutible la idea de González, que hace del danés un pensador moderno.

Según nuestra reconstrucción, la posición estratégica de Kierkegaard frente a la modernidad filosófica sólo se puede entender considerando los siguientes desplazamientos tácticos: i) el danés identifica la filosofía moderna con el desarrollo del programa idealista

---

\* Doctora en Filosofía (UBA). Profesora de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) e Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). E-mail: [patadip@yahoo.com.ar](mailto:patadip@yahoo.com.ar).

iniciado por Descartes y concluido por Hegel: se opone especialmente al sistema de este último, por ser la expresión del “carácter” absoluto de la filosofía que se ha vuelto especulativa; ii) para oponerse al hegelianismo, rescata el “noble camino de Kant”, que ha permitido distinguir la realidad del pensamiento, tomando como punto de partida de este último el dato fenoménico y no la “fantasía” de los idealismos subjetivistas, sea el intuicionista cartesiano o el dialéctico hegeliano; iii) sin embargo, al oponerse a la “nueva filosofía” de la época Kierkegaard retrocede a una posición premoderna. En este contexto, la doble actitud que menciona González se transforma más bien en dos aspectos de un único fenómeno, a saber: el rechazo tanto a la secularización de lo divino como a la sacralización de lo mundano que implica el hegelianismo.

Es decir, Kierkegaard ni es moderno ni anti-filósofo. Sino un crítico de la modernidad que no acepta el carácter absoluto de la filosofía idealista hegeliana y para oponerse a ella realiza un movimiento de retroceso que termina colocándolo por detrás del mismo Kant.

## 1 Observaciones sobre la supuesta “nueva ética” de *Las obras del amor*

Siguiendo el análisis del fenómeno del modernismo realizado por Fredric Jameson (2004), González subraya la figura de Kierkegaard como antecedente del modernismo. El problema radica en que de ese punto de partida deduce que Kierkegaard no sólo representa una actitud anti-moderna sino también la de un pensador moderno anti-filosófico<sup>1</sup>. Esto último, no obstante, es incompatible con el problema de la modernidad pensado en términos “estrictamente” filosóficos. De allí que González sostenga que sea un riesgo concebir al pensador danés sólo como filósofo. En disidencia con esta posición, creo que es posible hacer un análisis “estrictamente” filosófico de la recepción de la cuestión de la modernidad en la obra del danés<sup>2</sup> sin dejar de señalar la posible incompatibilidad teórica entre el modernismo como fenómeno exclusivamente estético y la modernidad filosófica. Para mí no es admisible sostener que Kierkegaard es un pensador moderno aun cuando pueda ubicárselo en la línea del modernismo estético, aceptando la tesis de Jameson, quien convierte a Baudelaire en la voz inaugural del modernismo con la siguiente definición: “lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inamovible” (JAMESON,

<sup>1</sup> Si bien Kierkegaard rechaza la filosofía entendida como “saber absoluto”, esto no significa que la abandone completamente. Tal vez su propia obra pueda ser concebida como una suerte de “filosofía de lo relativo”, a saber: la existencia.

<sup>2</sup> Durante el período 1842-1843 Kierkegaard se dedica a la lectura de filósofos modernos tales como Descartes, Leibniz y Spinoza. Cfr. *Philosophica, Papirer IV C*.

2004, p.107). Según lo entiendo, aun cuando Kierkegaard pertenece a la modernidad estética, no adhiere a ninguna versión de la modernidad filosófica sino más bien una suerte de “paradójica” crítica “premoderna” a la modernidad<sup>3</sup>.

En el contexto de esta crítica, en la que el danés asume una posición anti-hegeliana, pienso las discusiones de carácter ético desarrolladas en *Las obras del amor* en el marco de una “teoría erótica” en línea de continuidad con el planteo del renacentista Marsilio Ficino, quien, en contraposición con la erótica medieval, que intenta conciliar *eros* y *ágape* en la cristiana noción de *caritas*, vuelve a retomar la tensión entre ambos conceptos desarrollando el eros platónico<sup>4</sup>. En este punto la crítica kierkegaardiana a la modernidad asume un carácter pre-moderno o renacentista al recuperar el dualismo infranqueable de *eros* y *ágape*.

Por otra parte, en *Las obras del amor* no se formula una nueva ética sino que se “concluye” una erótica iniciada en 1843 con la publicación de *O lo uno o lo otro*. El concepto de “amor al prójimo” (*kjerlighed*) intenta ser la conclusión superadora de las formas de amor planteadas en obras anteriores, a saber, el amor-deseo propio del estadio musical y el amor-deber de la esfera moral. Además, el rechazo de Kierkegaard a Hegel recurriendo a Kant en el terreno epistemológico para abandonarlo en el ético, puede leerse también como un movimiento premoderno de crítica a la modernidad.

Muchos han asumido que *Las obras del amor* es la expresión de la “segunda ética” a la que hiciera referencia Haufniensis en 1842. Sin embargo, esta asunción merece ser discutida a la luz del rechazo que el propio Kierkegaard pareciera expresar en su *Diario* de 1847, el mismo año de publicación de este libro, sobre la posibilidad de dar cuenta de lo ético de manera consistente, o para decirlo en términos de Wittgenstein, la imposibilidad de formular una “teoría ética” basada en el presupuesto de que la ética no puede “enseñarse” porque debe “practicarse”, ya que, en última instancia, todo el mundo reconoce la diferencia entre el bien y el mal como es puesto de manifiesto en La dialéctica de la comunicación de lo ético y lo ético-religioso (*Papirer* VIII 2 B 79, 81-89). La primera *Conferencia* comienza planteando el interrogante acerca de la posibilidad de comunicar lo ético. A pesar de que existe una “natural tendencia humana” a hablar de ética, del mismo modo que la razón

<sup>3</sup> La lectura estético-ontológica que hace González de Kierkegaard depende de los presupuestos teóricos a partir de los cuales analiza la modernidad, a saber: Jameson y Heidegger. Jameson asume cuatro tesis sobre la modernidad: no se puede no periodizar; la modernidad no es un concepto sino una categoría narrativa; la única manera de no narrar es el recurso a la subjetividad, sólo pueden narrarse las situaciones de la modernidad; ninguna teoría de la modernidad tiene sentido si no se acepta la ruptura posmoderna con lo moderno. Estas tesis “narrativistas” son discutibles, entre otras cosas, porque le niegan carácter conceptual e histórico político al fenómeno moderno reduciéndolo a un “situacionalismo” no comprensible “teóricamente”.

<sup>4</sup> Para un análisis de la relación entre *eros* y *ágape* en la historia de la filosofía consultar NYGREN (1953).

kantiana tiende naturalmente a pensar lo que trasciende los límites de la experiencia, en rigor, de ética no se puede hablar<sup>5</sup>.

La nueva ética de *Las obras del amor*, “lo es solamente bajo la forma de una “filosofía futura”. De allí que podamos reconocer en Kierkegaard el esbozo de un tipo de religiosidad que cabría denominar “post-moderna” (González, *ídem*, p.195). Este nuevo principio ético del que habla Darío González no es postmoderno sino kantiano y por lo tanto no es nuevo. Kierkegaard, con el objeto de oponerse a Hegel recurre a Kant pero abandona a este último en su moderna defensa de la autonomía de la razón. Por eso, los planteos éticos de *Las obras del amor*, lejos de abrir el horizonte de una nueva religiosidad, se basan en la síntesis entre la dogmática cristiana y la *Metafísica de las costumbres* de Kant.

La relación de Kierkegaard con la filosofía kantiana no es simple. El danés identifica la modernidad “filosófica” con la filosofía hegeliana, es decir, con lo que para algunos puede homologarse con la culminación del idealismo que, según nuestro autor, es una corriente que se inicia con Descartes y culmina con Hegel (Cf. KIERKEGAARD, *Papirer I A 328*). En el desarrollo de la filosofía idealista, Kant es concebido como un momento de ruptura, y rescatado en 1847 debido a su capacidad para distinguir las categorías de posibilidad y realidad, y a su manera de concebir el problema del conocimiento en un sentido “limitado”, en lugar de pretender acceder al saber “absoluto”, como es el caso de Hegel. La filosofía kantiana es defendida por su sentido “crítico”, ya que en la historia del idealismo moderno de Descartes a Hegel, el criticismo representa una forma no absoluta de idealismo. El “noble camino de Kant” supone la no identidad, ya sea inmediata o dialéctica, entre el pensar y el ser. A su vez, si bien Kant es rescatado en lo que a la epistemología respecta, es, no obstante, abandonado en el tratamiento del problema moral. Para el danés, si fuera posible formular una teoría ética, jamás se basaría en el principio kantiano de autonomía de la razón, como queda demostrado en *Temor y temblor*. Mientras Kant piensa la religión dentro de los límites de la mera razón, para Kierkegaard, por el contrario, estos límites son sobrepasados por la paradoja de la fe que se inscribe en el plano de la conciencia individual e íntima que en el instante de la decisión define su vínculo con Dios.

<sup>5</sup> En el margen de VIII<sup>2</sup> B 88: “Es absolutamente cierto que lo ético no puede enseñarse.” Para un desarrollo más pormenorizado de este problema consultar, DIP, 2003, p. 9-29.

## 2 El problema de la modernidad: entre el idealismo filosófico y la política

*En nuestro tiempo nadie se para en la fe, sino que todos van más lejos*

(KIERKEGAARD, 1992, p. 23)

El problema de la “modernidad” es analizado por Kierkegaard en diversas obras y desde diferentes perspectivas. Efectivamente, si uno deseara seguir a Jameson, podría pensar al danés como un antecedente de Baudelaire en su búsqueda de volver “nuevo” lo eterno. Kierkegaard utiliza el concepto de “eternidad” para hacer referencia a la carencia de la época presente. No obstante, creo que el uso de este término no puede agotarse en una recepción estética. La época presente analizada desde una perspectiva ético-religiosa carece de “eternidad”, mientras que desde un punto de vista histórico toma su propio tiempo como absoluto, desde un punto de vista epistemológico pretende partir de la “duda”, desde un punto de vista sociológico es una época de “nivelación” y desde un punto de vista filosófico ha abandonado el noble camino de Kant<sup>6</sup>. Es decir, la crítica de Kierkegaard a la modernidad puede ser concebida desde diversos puntos de vista, ninguno de los cuales nos permite deducir que su posición sea la de un pensador moderno que adhiere al “proyecto moderno”, aun cuando visto desde una perspectiva “estética” pueda llegar a compartir la preocupación de Baudelaire.

Las objeciones que Kierkegaard le hace a la modernidad dependen del olvido de lo divino o para ser más precisos, de la falta de comprensión de la existencia de una “diferencia cualitativa” entre Dios y el hombre. En este sentido, el abandono de la interioridad apasionada y el apego a la nivelación “externa” son vistos como síntomas de decadencia o, en términos de la psicología kierkegaardiana, como “angustia”.

Si aceptamos que la modernidad es un fenómeno complejo que puede, a pesar de Jameson, ser conceptualizado, debemos sostener que una de sus características más destacables, al menos en sus inicios, es el paulatino dubitar, iniciado tímidamente por Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*, de la idea de Dios como garantía de verdad del sistema filosófico. Para la lectura canónica de la modernidad, su estado anímico es representado por la “duda”. La modernidad, como se queja Karl Löwith, es una época “escéptica” (Cf. LÖWITH, 1998). No puede decidirse entre el paganismo y el cristianismo y

<sup>6</sup> Sobre el análisis pormenorizado de estos problemas puede consultarse: *La época presente, Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas, O lo uno o lo otro, Temor y temblor, Ese individuo y Papirer VIII 2 B 79, 81-89.*

se convierte entonces en un “híbrido”<sup>7</sup>. Independientemente de la lectura de Löwith, Kierkegaard le dedica un breve opúsculo “satírico” al problema del escepticismo. En *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, reduce al absurdo la pretensión moderna de comenzar a filosofar a partir de la “duda”. Una duda consecuente no es un problema teórico, no es un mero recurso metodológico, como se desprende del análisis metafísico cartesiano, sino una práctica vital que no puede ser aprehendida conceptualmente<sup>8</sup>. De allí que, a la duda teórica se le niegue su carácter de tal y se la considere como “mera deliberación”<sup>9</sup>. Es decir, la modernidad no ha sido capaz de convertirse “seriamente” al escepticismo que defendían algunos pensadores en la Antigüedad, una suerte de “escepticismo práctico existencial”, sino que ha coqueteado conceptualmente con la duda. En este sentido, Kierkegaard ha atacado una de las primeras exigencias del pensamiento moderno que sirvieron luego para caracterizarlo, a saber: “el método”.

Por otra parte, la modernidad pretende organizar todo discurso sobre la base de la “ciencia” y es incapaz de distinguir entre ésta y el arte. Es propio de lo moderno volverlo todo “científico”, como observa Kierkegaard en 1847, reaccionando contra esta actitud hegemónica a partir de la distinción entre la verdad subjetiva, que exige la “apropiación”, un ejercicio personal por parte del receptor, y la verdad objetiva que no necesita de ninguna previa ejercitación. Esta crítica, no obstante, no convierte a Kierkegaard en un irracionalista anti científico. Lo que intenta más bien subrayar es la necesidad de distinguir dos órdenes del discurso o campos de saber, en sus términos, el subjetivo y el objetivo, como se detiene a considerar en *Postscriptum* de 1846.

A su vez, ya en 1843, nos demuestra su desconfianza ante la pretensión “racionalista” que algunos le adjudican al pensamiento moderno. Con su famoso *Temor y temblor* busca justamente dar cuenta de la necesidad kantiana de que la razón reconozca sus propios límites subrayando la “paradoja” entre las esferas de la ética y la religión. La fe y el saber no son necesariamente conciliables, aunque el problema del danés no sea tanto expresar esta última dificultad, sino más bien obligar a la razón a dar cuenta de sus propias limitaciones. En este sentido, su programa se sustenta en la crítica kantiana de la razón.

<sup>7</sup> “Nuestra época se parece a la de la decadencia del Estado griego, donde todas las cosas subsisten sin que nadie crea en ellas” (KIERKEGAARD, 2007, p. 27). En términos del joven Kierkegaard, este escepticismo convierte a la época en cómica y trágica a la vez.

<sup>8</sup> Como señala Johannes de silentio en el Prólogo a *Temor y temblor* respecto de la “práctica de la duda”: “Hoy todo el mundo empieza por las buenas con aquello que los antiguos griegos, que por cierto sabían también algo en cuestiones de filosofía, consideraron una tarea para toda la vida...” (KIERKEGAARD, 1992, p. 23).

<sup>9</sup> “...Una duda objetiva no es duda sino deliberación” (KIERKEGAARD, 2007, p. 65).

La modernidad, finalmente, se ha olvidado de lo eterno y se ha convertido en una época de nivelación en la cual todo ha de ser resuelto en una asamblea en lugar de hacer hincapié en la interioridad de individuo apasionado. La modernidad es política, científica y escéptica a la vez. Nos abandona en la incertidumbre y nos deja sin fundamento alguno sobre la base de pretensiones que no logran formularse de manera apropiada. La modernidad debe ser superada. No obstante, el camino a realizar para lograr este “correctivo”, que sería abandonar las falsas ilusiones del pensamiento moderno, no es un camino hacia el futuro, sino más bien un camino de retorno a las “simples verdades” del Evangelio.

El amor cristiano es el antídoto contra las faltas de certeza que ha generado la secularización. Amar al prójimo como a uno mismo es la expresión de un imperativo que compromete al receptor a obrar inmediatamente en consecuencia sin detenerse a “deliberar” acerca del sentido del imperativo. El amor cristiano no permite “dudas”, exige acciones. Si este precepto se viera reflejado en la exigencia de optar de manera preferencial por los pobres, Kierkegaard, tal vez, hubiera efectivamente abandonado la escritura, como había planeado en 1846, y jamás hubiera visto la luz *Las obras del amor*.

En este libro, que reafirma la pasión por la escritura, se asume el mismo presupuesto que orienta la discusión de “Ese individuo”, a saber: la auténtica igualdad no puede ser obtenida por medios “mundanos” sino que requiere la “transfiguración eterna”, que sólo el cristianismo es capaz de brindar. En este punto, coinciden dos momentos de la comprensión kierkegaardiana del fenómeno moderno. Por un lado, la crítica al idealismo filosófico, basada en la incapacidad de éste de afrontar la realidad más allá de los límites del “pensamiento puro” y, por otro lado, las consecuencias que este proceder acarrió para la propia época del danés, el problema de que todo haya devenido “político”.

En estos tiempos la política lo es todo. Entre ella y el modo de ver religioso, la diferencia es *toto caelo*, como también difieren *toto caelo* del punto de partida y la meta última, ya que la política empieza en la tierra y permanece en la tierra, mientras que la religión, cuyo principio deriva de más arriba, tiende a trascender la tierra, y, por tanto, a exaltar la tierra hacia el cielo (KIERKEGAARD, 1965, p. 145).

La igualdad exigida por la época no puede, no obstante, ser alcanzada por ella porque carece de “eternidad”. “La desdicha de nuestro tiempo es justamente ésta, que se ha convertido simplemente en nada más que “tiempo” (KIERKEGAARD, 1985, p. 147). Sólo la religión “cristiana” puede revertir la situación<sup>10</sup>. De modo tal que, a la política sólo le cabe

<sup>10</sup> “Para realizar la completa igualdad en el medio de la mundanidad, es decir, realizarla en el medio cuya naturaleza implica diferencias, y realizarla de una forma mundanal, es decir, afirmando diferencias, es imposible,

agotarse en la mundanidad y dejar paso al auténtico cristianismo. Sólo el amor por deber es capaz de suprimir las diferencias mundanas con el objeto de dar paso a la verdadera “equidad” cristiana. Como ya hemos comentado en otras ocasiones, este argumento se sostiene sobre el presupuesto de una “pretendida neutralidad” del cristianismo que el danés no justifica jamás.

A pesar de ello, a la época que retoma el ideario burgués de la Revolución francesa, definida por el danés como época “desmoralizante”, que defiende los ideales “fantásticos” de la humanidad, le opone la primera condición de la “religiosidad”, que en términos de Adorno es vista como una recaída en una interioridad sin objeto. Efectivamente, el movimiento de retroceso a la intimidad religiosa que Kierkegaard propone como salida del utópico ideario burgués, no puede ser visto más que como la incapacidad de salir de los límites de la psicología individual.

Toda persona seria que tenga vista para las condiciones de nuestro tiempo, se dará cuenta fácilmente de lo importante que es hacer un esfuerzo [...] para oponer la inmoral confusión que, filosófica y socialmente, tiende a desmoralizar “el individuo” mediante la “humanidad” como una fantástica idea de sociedad; una confusión que propone un desprecio absoluto por aquello que es la primera condición de la religiosidad, ser un individuo singular. Sólo es posible oponerse a esta confusión haciendo de los hombres individuos singulares, ¡después de todo, cada hombre es un individuo singular! (KIERKEGAARD, 1985, p. 145).

Así como la política no puede resolver los problemas de la época sin recurrir a la religión, la filosofía hegeliana es incapaz de volverse una con el mundo a pesar de todos sus esfuerzos. Mientras la religión defiende la irreductible individualidad humana, el joven Kierkegaard utiliza la noción de “existente” para hacer referencia al problema de la libertad individual que la historia universal hegeliana ni siquiera es capaz de prever. En este contexto, para pensar el problema de la libertad, Kierkegaard parece recurrir a Kant frente a Hegel. Si bien en *O lo uno o lo otro*: el equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad (Cf. KIERKEGAARD, 2006, p.159-164) acepta que pueda existir necesidad en los ámbitos de la lógica, la historia y la naturaleza, es decir, acepta la tríada hegeliana idea-naturaleza-espíritu, cree que Hegel no explica el problema de la libertad individual. Opone los conceptos de “libertad interior” y “necesidad exterior” convirtiendo al primero en inaprehensible para el “concepto”. La libertad es pensada en sentido kantiano, como opuesta a la naturaleza, y reducida en última instancia a una cuestión “interior” que podría ser

---

como se deduce de las categorías. Porque si se tuviera que alcanzar una completa igualdad, la mundanidad terminaría.” “Sólo la religión puede, con la ayuda de la eternidad, llevar la igualdad humana al límite: la divina, la esencial, la no mundana, la verdadera, la única posible igualdad humana. Y, por tanto (sea dicho en su honor y gloria), la religión es la verdadera humanidad” (KIERKEGAARD, 1965, p. 146-47).

concebida en términos de “ética de la intención” frente a la ética de los resultados. Al convertir a la libertad en asunto de la conciencia interior, se acerca a Kant para desentenderse de la idea hegeliana de “necesidad”<sup>11</sup>. “La filosofía no tiene nada que hacer con lo que cabría denominar el obrar interno, y ese obrar interno es la verdadera vida de la libertad” (KIERKEGAARD, 1985, p.163).

Por otra parte, con el objeto de alejarse más radicalmente de Hegel, defiende la idea que la elección del existente, el *aut-aut* al que se enfrenta quien es “efectivamente” libre, concierne a la acción de orden futuro y no a la mera y desinteresada contemplación filosófica del pasado. Con esta objeción pretende deshacerse del concepto metafísico de “mediación”, que sólo puede ser eficaz en el ámbito del pensamiento pero jamás en el de la acción. Esta última no sucede por necesidad sino que responde a una causa libre que la determina. La acción humana excede los límites de la metafísica especulativa, supone una acción libre no “mediable”, debido a que se vincula necesariamente con un futuro “abierto” o posible, cuyo sentido no es unívoco sino, al menos, biunívoco. De modo que la crítica a la mediación metafísica posee un triple sentido, es ética, existencial y subjetiva al mismo tiempo, tal como se desarrolla posteriormente en *Postscriptum*, donde se hace hincapié en el carácter interesado por la existencia del “pensador subjetivo”, lo cual nos indica que estamos ante la presencia de “lo ético”, frente al carácter desinteresado del “pensador objetivo”, cuyo accionar sólo acaece en el ámbito de la “posibilidad” intelectual<sup>12</sup>.

... la filosofía considera la historia bajo la determinación de la necesidad, no bajo la de la libertad; pues por más que se diga que el proceso de la historia universal es libre, lo es en el mismo sentido en que se habla del proceso organizador de la naturaleza. En el proceso histórico no se plantea ningún “o...o...”. ¿Pero hay algún filósofo a quien se le ocurra negar que éste se le plantea al individuo que actúa? (KIERKEGAARD, 2006, 163).

No es posible alcanzar la conciliación entre la filosofía y el mundo como pretende el hegelianismo:

<sup>11</sup> Es clara la falta de medios de la filosofía para hacer que el hombre actúe, “puesto que en realidad exige que uno actúe de manera necesaria, lo cual es una contradicción” (KIERKEGAARD, 1985, p.163). Merold Westphal defiende una tesis opuesta a la que estoy desarrollando aquí pues concibe al Juez William como hegeliano. Cf. WESTPHAL, 1998, p.101-125.

<sup>12</sup> “Todo pensamiento lógico se reproduce en lenguaje abstracto y *sub specie aeterni*. Pensar de este modo la existencia equivale a omitir la dificultad, es decir, la dificultad de pensar lo eterno en proceso de devenir, algo que uno, sin duda, está obligado a hacer, puesto que el pensador mismo se halla en proceso de devenir” (KIERKEGAARD, 2008, p.309-310).

Así, el individuo más modesto tiene una existencia doble. Tiene también una historia, y ésta no es meramente el producto de sus propias acciones libres. Por el contrario, el obrar interno le pertenece sólo a él y le pertenecerá por toda la eternidad; es algo que la historia y la historia universal no pueden quitarle, algo que le acompaña para bien y para mal. En este mundo rige un absoluto “o...o...”; pero este mundo no tiene nada que ver con la filosofía (KIERKEGAARD, 2006, 163).

En *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, se pone en evidencia cuál es el motivo por el cual el idealismo trascendental kantiano es rescatado en contra del idealismo absoluto de Hegel. La virtud del idealismo subjetivo es justamente tomar como punto de partida la realidad, esto es, constituir el fenómeno a partir de un dato que trasciende la conciencia pensante<sup>13</sup>. El kantismo reconoce la diferencia existente entre los ámbitos del pensar y el ser mientras que el hegelianismo, por el contrario, busca alcanzar una identidad última entre ambos, basada en la violencia que el pensamiento ejerce sobre la realidad cuando pretende ajustarla a sus dictámenes. Se haga o no justicia con Hegel, lo cierto es que Kierkegaard comparte con los jóvenes hegelianos la idea de que para enfrentarse a la realidad es necesario alejarse del hegelianismo.

En el contexto de la crítica al idealismo hegeliano, el punto de partida es el *ego cogito* cartesiano. El defecto de la propuesta cartesiana consiste en obviar completamente el problema de la existencia al volverla objeto absoluto del pensar al mismo tiempo que toma como punto de partida la autoevidencia de un yo incapaz de garantizar su propia continuidad. El yo se convierte entonces en un pensamiento momentáneo y, de esta manera, aunque Kierkegaard no ahonde en ello, en un ineficaz modelo de verdad para la ciencia<sup>14</sup>.

Si la existencia no puede ser pensada, y, con todo, el sujeto existente es asimismo un sujeto pensante, ¿qué significa esto? Significa que su pensamiento es momentáneo; piensa antes y piensa después. Su pensamiento no puede lograr una continuidad absoluta. Únicamente de un modo fantástico podría el sujeto existente ser continuamente *sub specie aeterni* (KIERKEGAARD, 2008, p. 331).

La idea sujeto de Hegel se diferencia del *ego cogito* en su carácter dialéctico. La conciencia hegeliana no es la inmediata captación intelectual del *ego* sino su desarrollo a través de la negación. No obstante esto, tanto el cartesianismo como el hegelianismo

<sup>13</sup> Esta “virtud” es la que el propio Hegel entiende como defecto en la *Ciencia de la Lógica* cuando critica la lógica trascendental kantiana por ser incapaz de generar su propio contenido, aplicando las categorías del entendimiento a un objeto dado.

<sup>14</sup> Si el *ego cogito* representa en la metafísica cartesiana el primer principio indubitable a partir del cual se desarrollará la ciencia moderna, y este yo no es capaz de garantizar su propia continuidad en el ser, debemos concluir entonces que el fundamento de la ciencia moderna no es absoluto como Descartes pretendía, sino relativo o, para decirlo con el danés, “momentáneo”. Demás está decir que afirmar esto y sostener que la ciencia moderna carece de fundamento son una y la misma cosa.

sucumben a las exigencias del puro pensar y la realidad se les vuelve problemática. En el caso cartesiano, es necesario recurrir a Dios para poder dar cuenta efectiva de la verdad del mundo y de los otros yo, a los que no se tiene acceso de modo inmediato. La realidad de lo otro de sí del *ego* no es conocida inmediatamente sino más bien deducida. En el caso de Hegel, la realidad es “realización de la idea”, es decir, expresión del pensar. Sólo Kant, al tomar la realidad como punto de partida de su análisis metafísico, logra ponerle un límite cierto al pensamiento.

La tesis filosófica sobre la identidad entre pensamiento y ser es justo lo opuesto a lo que parece; expresa que el pensamiento ha abandonado enteramente la existencia, que ha emigrado y descubierto un sexto continente donde se basta absolutamente a sí mismo en la absoluta identidad entre pensamiento y ser. Desde una perspectiva abstracta y en un volátil sentido metafísico, la existencia eventualmente deviene en el mal; desde una perspectiva abstracta, en un sentido humorístico, se convierte en un asunto bastante aburrido, una ridícula demora. Con todo, aún hay posibilidad de que lo ético ejerza una influencia imperativa, porque lo ético enfatiza el existir, y lo abstracto y el humor todavía guardan relación con el existir. El pensamiento puro, no obstante, se ha recuperado de su triunfo, y ya nada, pero nada, tiene que ver con la existencia (KIERKEGAARD, 2008, p. 333).

La respuesta de Hegel al “escepticismo” kantiano es para el danés insatisfactoria porque no deja de moverse en el ámbito del pensamiento. La lógica dialéctica intenta corregir los defectos de la lógica trascendental poniendo en evidencia la inconsistencia de la “cosa en sí”. Si ha de haber efectivamente conocimiento, éste ha de serlo del “todo”. De manera que no puede plantearse ningún límite fiable al conocimiento. El pensamiento debe darse su propio contenido y no permitir que este provenga de “fuera” como hace el entendimiento de Kant. Kierkegaard, sin embargo se rebela contra la solución hegeliana de un modo que parece dejar claro que, la única crítica eficaz al idealismo, aun cuando probablemente el danés no logre llevarla al mejor puerto, consiste justamente en desentenderse por completo de éste:

La realidad pensada es posibilidad, y el pensamiento no tiene más que descartar cualquier ulterior cuestionamiento sobre su realidad. El punto dudoso del “método” se pone de manifiesto a partir de la relación de Hegel con Kant. A un escepticismo que confisca al pensamiento mismo, no es posible detenerle a través de un examen pormenorizado, porque esto ciertamente requiere del pensamiento, el cual ha tomado partido con los amotinados. Debe romperse con él. Responder a Kant dentro del fantástico *Schattenspiel* (juego de sombras) del pensamiento puro equivale precisamente a no responderle. El único *an sich* que no puede pensarse es la existencia, con la cual nada tiene que ver el pensamiento. No obstante, ¿cómo va a ser posible para el pensamiento puro anular esta dificultad, dado que en su cualidad de pensamiento puro tratase de algo abstracto? Además, ¿a partir de qué cosa realiza el pensamiento puro su abstracción? A partir de la existencia, y, consecuentemente, a partir de aquello que se supone debería explicar (KIERKEGAARD, 2008, p. 330-31).

En el *Postscriptum* son desarrollados dos conceptos claves para el rechazo de Kierkegaard al planteo idealista que propicia la identidad del pensar y el ser<sup>15</sup>. Estos conceptos son los de realidad (*Virkelighed* – equivalente a la alemana *Wirklichkeit* –) y posibilidad (*Mulighed*). Mientras todo objeto de pensamiento se encuentra siempre en el plano de la “posibilidad”, lo que acontece efectivamente sucede en el plano de la “realidad”. Pensar la realidad en general como la del existente en particular implica colocar la realidad en el plano de la posibilidad. Si bien este ejercicio es legítimo, pues el pensamiento se ocupa precisamente de esto, es decir, toma la realidad desde la perspectiva de la “posibilidad”, la intelige o la piensa no en sí misma sino bajo la forma del pensamiento, no es legítimo identificar esta intelección de la realidad que sucede en el plano de la posibilidad con la realidad en sí misma. Este ejercicio ilegítimo de identificación del pensamiento con la realidad es propio de la metafísica idealista de Descartes y Hegel. El *ego cogito* supone que pensar el ser del sujeto es sinónimo de la existencia de éste. La novedad del hegelianismo es haber vuelto dialéctica la inmediata intuición intelectual de la identidad del pensamiento y el ser. El error de Hegel sigue siendo el confundir las categorías lógicas con las reales o, en términos de *El concepto de la angustia*, haber introducido el movimiento en la lógica cuando éste sólo es explicable en la realidad a partir de una causa libre que le da origen.

Por eso Johannes Climacus realiza la siguiente objeción:

Si el pensamiento pudiera dar realidad en el sentido de realidad, y no en el de realidad pensada en tanto que posibilidad, entonces el pensamiento asimismo debería ser capaz de quitar la existencia, de quitarle al sujeto existente aquella única realidad con la cual se relaciona en tanto que realidad, su propia realidad (respecto de la realidad de otros, como ya hemos dicho, sólo puede relacionarse a través del pensamiento); es decir, debería ser capaz de suprimirse a sí mismo a través del pensamiento, de suerte que realmente dejase de existir (KIERKEGAARD, 2008, p. 334).

### 3 A modo de cierre

A pesar de la sagacidad de Kierkegaard para descubrir los defectos del idealismo, no logra no obstante desentenderse por completo de ciertos presupuestos. Probablemente ello se deba a las limitaciones propias de todo proyecto filosófico de envergadura. La necesidad de hacer frente a los efectos “desmoralizadores” de la época moderna obligó al danés a echar

<sup>15</sup>“Puedo hacer abstracción de mí mismo, pero al mismo tiempo esta abstracción significa explícitamente que existo. Dios no piensa, crea; Dios no existe, es eterno. Un ser humano piensa y existe, y la existencia separa pensamiento y ser, y los mantiene aparte en la sucesión” (KIERKEGAARD, 2008, p. 334).

mano de los recursos que estaban a su alcance. En este sentido, el cristianismo ocupa el lugar del primer y último presupuesto del “espiritualismo” existencial de Kierkegaard. Evidentemente, habría sido posible desligarse de los presupuestos de la filosofía idealista inclinándose por una postura de corte sensualista como la de Feuerbach o materialista como la de Marx<sup>16</sup>. Kierkegaard, sin embargo, no logra pensar sin Dios y esta imposibilidad lo coloca por detrás de los logros modernos del *sapere aude* kantiano. En lo que a este imperativo respecta, teniendo en cuenta la distinción entre el uso público y el uso privado de la razón introducida por Kant en *Was ist Aufklärung?* (1784), se hace imperioso señalar las limitaciones del concepto kantiano de “autonomía”<sup>17</sup>. Esta se reduce a una suerte de “libertad de conciencia” que no se enfrenta críticamente con el orden establecido y mucho menos tiende a la defensa de una “teoría de la desobediencia”. El *sapere aude*, en línea de continuidad con la intención cartesiana de deshacerse de los prejuicios dogmáticos de su tradición cultural, podría pensarse como el primer paso hacia la formulación de un concepto ilustrado de libertad política “realizado” en la Revolución, aun cuando en la concepción kantiana se limita a un tímido: “mientras obedezcas al soberano, piensa lo que quieras”. Foucault, sin embargo, cree que en un lenguaje sutil Kant le propone a Federico II una suerte de contrato entre el despotismo racional y la libre razón: “el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, con la condición sin embargo de que el principio político al cual se hace obedecer sea también conforme a la razón universal” (FOUCAULT, 1996, p. 91-92). Si este contrato efectivamente estuviera implícito en el planteo de Kant, entonces la autonomía “racional” podría ser concebida como el primer momento en el proceso de la *Aufklärung* hacia la constitución de la libertad política. De todas maneras, en lo que a Kierkegaard respecta, su filosofía no se detiene ni en el primero ni en el segundo de los momentos de este proceso.

<sup>16</sup> Kierkegaard comparte con Feuerbach y Marx su oposición a las pretensiones idealistas hegelianas de conciliar el pensamiento y la realidad. Sin embargo, a pesar de compartir el punto de partida, no comparte el punto de llegada y queda presa del “espiritualismo” de Hegel, del que tanto Feuerbach como Marx se desentienden de modo radical. La idea de *Geist* como principio activo y explicativo reaparece en la noción kierkegaardiana de *Aand*. De allí que a la hora de definir al hombre, la antropología de Kierkegaard lo piense como “espíritu”, haciendo de la relación entre el cuerpo y el alma un vínculo meramente exógeno si no descansa en el espíritu que le otorga unidad. Las antropologías de Feuerbach y Marx, por el contrario, abandonan este sesgo espiritualista, y en este sentido, logran efectivamente dar un paso más allá del modelo conceptual hegeliano.

<sup>17</sup> Otto Pfliegerer señala una cuestión interesante sobre el problema de la libertad en Kant, quien no deseaba enfrentarse a las consecuencias que se derivaban de su filosofía, a saber, que la autonomía era también al mismo tiempo “teonomía”. Si Dios es concebido como fundamento del orden teleológico del mundo (Crítica del juicio), en el cual la naturaleza y el mundo moral se conjugan como fin medio y fin último, entonces el ser humano no puede depender del fundamento divino sólo como ser natural sino también como ser moral. Cf. PFLEIDERER, 1891, traducción: 2003, p. 25.

A su vez, la necesidad de retraerse en los límites de la conciencia individual imposibilitó que pudiera analizar los acontecimientos sociales y políticos de su época con actitud condescendiente. Toda forma de “asociacionismo” es contemplada por Kierkegaard con temor porque es sinónimo de “falta de eternidad”, o en otros términos, de una “relación absoluta con lo absoluto”. El antídoto contra este mal no es otro que la figura del existente individual. Éste sin embargo, sólo se compromete consigo mismo, a pesar de que pueda presentar la forma sublimada del “amor al prójimo”. En este sentido, la filosofía kierkegaardiana no logra superar los límites del “egocentrismo” en el que se origina la filosofía moderna. Crítico y deudor a la vez de las ideas de la modernidad, sin convertirse por eso en “moderno”, en su intento de superarla, con la apelación al futuro de quien debe “actuar”, Kierkegaard eligió contemplar el pasado<sup>18</sup>.

Si pensáramos esta contemplación del pasado partiendo del análisis del problema de la modernidad en los términos en los que lo pensó Blumenberg en *La legitimación de la edad moderna* (2008), en lugar de hacerlo a partir de la “teoría de la modernidad” esbozada por Jameson, podríamos sostener que el gesto kierkegaardiano supone una reintroducción de la gnosis antes que la segunda derrota que, según Blumenberg, ésta sufre en la modernidad. El gnosticismo supone un dualismo entre Dios y el mundo que convierte al mundo en principio del mal y a Dios en su contrario<sup>19</sup>. Este *modus operandi* es justamente el que Kierkegaard sigue en *Las obras del amor* cuando opone de modo radical la mundanidad y el cristianismo<sup>20</sup>, impidiendo la formulación de cualquier “alternativa” verdadera, puesto que quien no asume el cristianismo como norma de vida, no tiene más remedio que rendirse a las huestes del mal. Es decir, el aparente defensor de la “alternativa” es en realidad un pensador dogmático premoderno<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Este gesto regresivo a la hora de enfrentarse a los males del pensamiento moderno no impidió, no obstante, que Kierkegaard pensara la temporalidad a partir del esquema escatológico cristiano de la esperanza futura, como podemos apreciar en *El concepto de la angustia* y *Las obras del amor*.

<sup>19</sup> “¿Qué fue exactamente el desafío gnóstico, tal como Blumenberg lo entiende? Confrontado con la candente pregunta del origen del mal en el mundo, pregunta que la filosofía clásica no había resuelto satisfactoriamente, Marcion, el mayor pensador gnóstico del siglo II, buscó una respuesta devaluando radicalmente el mundo y colocando el bien totalmente fuera de él. El dualismo que esto implicaba presenta una peligrosa amenaza para la tendencia ortodoxa del cristianismo, que estaba en proceso de formación al mismo tiempo. Porque cuestionaba la unidad de un Dios que no sólo había creado el mundo –un mundo lleno de mal– sino que también podía *redimirlo*” (JAY, 1990, p.182).

<sup>20</sup> “el cristianismo y la mundanidad jamás llegarán a comprenderse mutuamente, por más que alguna vez un observador superficial pueda llamarse a engaño sobre este punto” (KIERKEGAARD, 1965, p.144).

<sup>21</sup> “El no creer nada en absoluto es precisamente la frontera en que empieza la creencia en el mal; porque el bien es el objeto de la fe, y por esta razón el que no cree absolutamente en nada, comienza ipso facto a creer en el mal” (KIERKEGAARD, 1955, p.51).

Contra los teóricos de la “secularización” – Schmitt, Löwith y Heidegger –, Blumenberg lee la modernidad como un momento de “autoafirmación”. Por eso, lo que la constituye no es tanto el alejamiento de los dioses (*Entgötterung*), del que habla Heidegger en *Holzwege*, sino la “conciencia de sí misma” adquirida a partir de un gesto de ruptura con la época precedente. Con este esquema de lectura *in mente*, estamos en condiciones de afirmar que Kierkegaard rechaza tanto la autonomía de la razón kantiana como el acto inaugural de autoafirmación que caracterizaría, según Blumenberg, la época moderna. En su rechazo al paradigma filosófico de la modernidad los únicos movimientos que el danés realiza tienen sentido “regresivo”. En primer lugar, para oponerse a Hegel (tanto en 1843 como en 1846-47) recurre de manera utilitaria al marco teórico que le brinda la epistemología de Kant aun cuando no duda en abandonarlo en el terreno moral y se desentiende también del *sapere aude*. Evidentemente, no asume el problema de la unidad sistemática de la razón sino que profundiza la escisión entre la razón teórica y la razón práctica hasta volverlas inconciliables. En segundo lugar, realiza un movimiento regresivo en *Las obras del amor*, al reintroducir la erótica renacentista y, finalmente, si leemos estos dos movimientos regresivos con Blumenberg, el tercero consistiría en un retroceso hacia la gnosis pre-renacentista. En síntesis, la crítica premoderna de Kierkegaard al pensamiento moderno supondría tres movimientos regresivos, el primero de los cuales acontece en el horizonte mismo del pensar moderno: de Hegel a Kant, de Kant al renacimiento y del renacimiento a la primera gnosis.

### Referencias Bibliográficas

BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la edad moderna**. Valencia: Pre-textos, 2008.

DIP, Patricia. Etica y Sinsentido. Kierkegaard y Wittgenstein. **Tópicos - Revista de Filosofía**. N. 24, 2003, p. 9-29.

FOUCAULT, Michel. **¿Qué es la Ilustración?** Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1996.

GONZÁLEZ, Darío. Kierkegaard y la interrogación de la modernidad, **Cuadernos de Teología**. v. XXV, 2006, p.189-203.

JAY, Martin. Blumenberg y el modernismo: una reflexión sobre The legitimacy of the modern age, en **Socialismo fin-de-siècle y otros ensayos**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

JAMESON, Fredric. **Una modernidad singular**: ensayo sobre la ontología del presente. Barcelona: Gedisa, 2004.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor y Temblor**. Barcelona: Labor, 1992.

\_\_\_\_\_. **O lo uno o lo otro**: un fragmento de vida II. Madrid: Trotta, 2007, v. 3.

\_\_\_\_\_. **Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas**. Buenos Aires: Gorla, 2007.

\_\_\_\_\_. **Mi punto de vista**. Madrid: Sarpe, 1985.

\_\_\_\_\_. **O lo uno o lo otro**: el equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad. Madrid: Trotta, 2006, v. 2/1.

\_\_\_\_\_. **Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas**. México: Universidad Iberoamericana, 2008.

\_\_\_\_\_. **Las obras del amor**. Madrid: Guadarrama, 1965.

LÖWITZ, Karl. **El hombre en el centro de la historia**: balance filosófico del siglo XX. Barcelona: Herder, 1998.

NYGREN, Anders. **Agape and Eros**. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.

PFLEIDERER, Otto. Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1891. Traducido por Eduardo Gross, en *Numen*, **Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, v. 6, n. 2, jul-dez 2003, Juiz de Fora, p. 11-34.

WESTPHAL, Merold. Kierkegaard and Hegel, in: HANNAY, Alastair and MARINO, Gordon (Edited). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**, by Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 101-125.

Recebido: 02/03/2011

Received: 03/02/2011

Aprovado: 24/03/2011

Approved: 03/24/2011