

Del sí mismo a la comunidad en la filosofía posthegeliana



Colección Humanidades

Patricia Dip y Pablo Uriel Rodriguez
(editores)

EDICIONES UNGS



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

DEL SÍ MISMO A LA COMUNIDAD EN LA FILOSOFÍA POSHEGELIANA

Patricia Carina Dip y Pablo Uriel Rodríguez
(editores)

**Del sí mismo a la comunidad en la
filosofía poshegeliana**

EDICIONES UNGS



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Del sí mismo a la comunidad en la filosofía poshegeliana / Ramiro Cardenes ...
[et al.] ;

Editado por Patricia C. Dip ; Pablo Uriel Rodríguez. - 1a ed. - Los
Polvorines : Universidad

Nacional de General Sarmiento, 2025.

Libro digital, PDF - (Humanidades ; 60)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-630-840-3

1. Filosofía. 2. Comunidades. I. Cardenes, Ramiro II. Dip, Patricia C., ed.

III. Rodríguez, Pablo Uriel, ed.

CDD 190

EDICIONES UNGS

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2025

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507

ediciones@campus.ungs.edu.ar

ediciones.ungs.edu.ar

Dirección editorial: Andrés Espinosa

Coordinación editorial: Francisco Marcaletti

Diseño gráfico de colección: Andrés Espinosa

Diseño de tapa: Daniel Vidable

Diagramación: Eleonora Silva

Corrección: Miriam Andiñach

Hecho el depósito que marca la Ley 11723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Agradecimientos.....	9
Abreviaturas	11
Introducción	
<i>Patricia Carina Dip y Pablo Uriel Rodríguez</i>	15
La cuestión judía en Ludwig Feuerbach. Algunas consideraciones acerca de la diferencia entre la creatio ex nihilo judía y cristiana <i>Maximiliano Dacuy</i>	23
El buen egoísta. La liquidación del Yo como condición del amor de sí <i>Santiago Santillán-Zabaljauregui</i>	31
Kierkegaard según Cole. Entre el psicoanálisis y la Daseinsanalyse <i>Patricia C. Dip</i>	47
El laberinto del amo. Una lectura de Diario del seductor de Søren Kierkegaard a la luz de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel <i>Alejandro Peña Arroyave</i>	87
La noción de <i>Slægt</i> en la psicología de Kierkegaard. La reelaboración del concepto joven hegeliano de Gattung en <i>El concepto de angustia</i> <i>Pablo Uriel Rodríguez</i>	121

La crítica a la sociedad burguesa en <i>La rotación de los cultivos</i> y <i>La repetición</i> de Kierkegaard de 1843 <i>Yésica Rodríguez</i>	169
Teología política en Lutero y Kierkegaard. Los dos reinos desde la dialéctica de la interioridad <i>Jorge Schulz</i>	185
Marx frente a Rousseau. El contrato social y la abstracción política <i>Ramiro Cardenes</i>	205
Las autoras y los autores	239

Agradecimientos

En un momento en el que la universidad pública y la ciencia argentina atraviesan una seria crisis, que son denostadas y desfinanciadas por el actual gobierno, que impide el normal desarrollo de la investigación básica y con ello atenta contra la construcción de un modelo científico soberano, queremos realizar una serie de agradecimientos. La publicación de este libro ha sido posible gracias al financiamiento otorgado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación y al constante compromiso de Ediciones UNGS con la publicación de la producción teórica universitaria. El libro refleja el resultado de las investigaciones llevadas a cabo en el marco del proyecto PICT 00439 (2023-2025), dedicado a pensar la relación entre el individuo y la comunidad en la filosofía poshegeliana. Esta línea de estudio fue iniciada hace ya dos décadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y se continuó luego en el Programa de Investigación de Filosofía Pos-hegeliana radicado en el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Agradecemos a ambas universidades y al CONICET por haber incentivado y apoyado la decisión de tratar temáticas poco frecuentadas en nuestro país.

Abreviaturas

Søren Kierkegaard

Originales en danés

- SKS *Søren Kierkegaards Skrifter*; volumen en números arábigos: página.
(SKS 11: 129)
- Pap. *Søren Kierkegaards Papirer*; tomo números romanos, secciones A,
B o C, entrada en números arábigos: página. (Pap. V B 1: 10)

Traducciones al español

- CA “El concepto de la angustia”. (CA: 148)
- CI “Sobre el concepto de la ironía”. (CI: 219)
- EC *Ejercitación del cristianismo*. (EC: 167)
- EM *La enfermedad mortal*. (EM: 33)
- I *El Instante*. (I: 88)
- OA I *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en formas de discurso*,
Primera parte. (OA I: 125)
- OA II *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en formas de discurso*,
Segunda parte. (OA II: 157)
- OO I “O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I”. (OO I: 295).
- OO II “O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II”. (OO I: 236)
- PC *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*.
(PC: 555)
- PV *Mi punto de vista*. (PV: 200)
- R “La repetición”. (R: 299)
- TT “Temor y temblor”. (TT: 155)

Ludwig Feuerbach

Original en alemán

GW *Gesammelte Werke*; volumen en números romanos: página. (GW I: 473)

Traducciones al español

A “Abelardo y Heloísa”. (A: 337)

E “Epigramas teológico-satíricos (1830)”. (E: 219)

EC *La esencia del cristianismo*. (EC: 167)

EeC *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. (EeC: 124).

PFF *Principios de la filosofía del futuro*. (PFF: 123)

PMI *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. (PMI: 99)

RS “Sobre la *Esencia del cristianismo* en relación a *El Único y su propiedad*”. (RS: 154)

TRF *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. (TFR: 33)

Max Stirner

Originales en alemán

EE *Der Einzige und sein Eigentum*. (EE: 35)

Traducciones al español

EM *Escritos menores*. (EM: 156)

UP *El único y su propiedad*. (UP: 65)

Sigmund Freud

OC *Obras completas de Sigmund Freud*; volumen en números romanos: página. (OC, XXI: 106)
Existen varias ediciones.

Moses Hess

Original en alemán

AS *Ausgewählte Schriften*. (AS: 207)

Karl Marx

Original en alemán

- MEGA² *Marx-Engels-Gesamtausgabe*; sección en números romanos (I-IV), tomo números arábigos: página. (MEGA² I, 2: 370)
MEW *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*; volumen en números romanos: página. (MEW IV: 461-463)

Traducciones al español

- Capital* *El capital. Crítica de la economía política.* (*Capital*)
CFE *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* (CFE: 91)
CPG “Crítica del Programa de Gotha (Carta a Wilhelm Bracke)”. (CPG)
Grundrisse ... *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política;* volumen en números romanos: página. (*Grundrisse* I: 420-479)
IA *La ideología alemana.* (IA: 389)
ICF “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”. (ICF)
MPC *El Manifiesto comunista.* (MPC: 21-71)
MEF *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* (MEF: 104-121)
SCJ “Sobre la Cuestión Judía”. (SCJ: 134)
TF “Tesis sobre Feuerbach”. (TF: 501)

Bruno Bauer

- CJ *La cuestión judía.* (CJ: 20)
CSL “La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy”. (CSL: 125)

Martín Lutero

Original en alemán

- WA *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*; volumen en números arábigos: página. (WA 11: 246)

Introducción

La influencia recíproca de la constitución de la propia personalidad y la organización de la vida comunitaria es un tema que recorre la historia del pensamiento filosófico de Occidente. Ya en el capítulo 4 del Libro IX de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles señala que la “filautía” es un requisito indispensable para la auténtica y más elevada amistad, esto es, para la constitución de relaciones virtuosas del yo con el otro. El amor a sí mismo se define en los términos de un continuo trabajo sobre el propio carácter que procura la autopreservación y la armonía entre las diversas facetas de la personalidad. En este marco, el filósofo griego distingue entre dos modos de comportarse en relación con uno mismo: por una parte, la conducta del egoísta, que se dedica a complacer los deseos más bajos de su personalidad; por otra parte, el proceder del amigo de sí mismo, que procura la satisfacción de los anhelos más elevados. Aristóteles considera, que mientras el tipo de existencia del individuo egoísta es perjudicial para sí mismo y para sus conciudadanos, lo más beneficioso para la comunidad sería que la forma de vida del amante de sí mismo se extendiese a todos los hombres.

El cruce problemático entre la autorreferencialidad y la construcción del orden político es un tema preponderante en la filosofía política moderna. El egoísmo entendido como afán de autoconservación reaparece en la filosofía práctica de Thomas Hobbes como la “materia” misma a partir de la cual debe organizarse la vida civil. La hipótesis medular del pensador británico es que el conflicto intersubjetivo es el resultado directo e inevitable de la afirmación de sí individual. La construcción del Estado no responde a un ímpetu social del hombre, sino a un cálculo estratégico dirigido por el deseo de autopreservación. El miedo a la muerte es la conclusión anímica de una toma de conciencia doble por parte del yo: por un lado, el individuo descubre de lo que es capaz toda vez

que su propia voluntad es el único factor limitante de su comportamiento y, por otro lado, el individuo descubre al otro como un ser que, en lo que respecta a su situación, expectativas, posibilidades y motivaciones, es semejante a él. En el estado de naturaleza, es decir, en el estado de anomia, todo *tú* es visualizado como un peligro potencial porque el *yo* no alcanza a reconocer en aquel más que el reflejo de sus propios intereses egoístas. En el siglo XVIII volvemos a encontrar la distinción aristotélica entre dos modos de autorreferencialidad en los escritos de Jean-Jacques Rousseau. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* diferencia claramente entre el “amor de sí” y el “amor propio”. La primera fórmula engloba el autointerés instintivo requerido para la preservación del propio ser y la adquisición del bienestar existencial; la segunda fórmula refiere a la actitud narcisista que demanda la constante estima del otro y el dominio sobre los demás. Rousseau considera que el “amor de sí” es una tendencia natural previa al encuentro del individuo con sus semejantes; el “amor propio”, por el contrario, tiene su origen histórico en la interacción comunitaria y, a su vez, es el fundamento último de todas las miserias y desigualdades presentes en la sociedad humana.

El antecedente más inmediato de los filósofos poshegelianos es el célebre capítulo “Autoconciencia” de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, especialmente el apartado “Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre”. Hegel comienza definiendo el motor de la actividad humana. A diferencia de Hobbes, no considera que el interés específicamente humano sea la subsistencia o autopreservación, sino algo superior: el reconocimiento del otro. Desde un punto de vista conceptual, esta aspiración únicamente puede ser satisfecha en una interacción social que asegure un reconocimiento de carácter recíproco. De este modo, la filosofía hegeliana asegura la necesaria intervención del otro en la constitución del sí mismo. Ahora bien, el filósofo alemán también sostiene que este deseo humano de reconocimiento queda insatisfecho precisamente porque la práctica concreta de los individuos torna imposible la reciprocidad: cada uno procura su afirmación a través de la negación del otro. Los individuos, por tanto, entran irremediablemente en una “lucha” que no puede tener un desenlace equitativo: o bien concluye con la muerte de alguno o ambos contendientes, o bien con el dominio de uno sobre el otro.

En la segunda mitad del siglo XIX el aparato cultural del poshegelianismo se constituye en antecedente teórico de tres líneas centrales del pensamiento occidental: el existencialismo, el marxismo y el psicoanálisis. Estas se formulan a partir de la crítica a la comprensión de la subjetividad heredada de la filosofía moderna. Todas toman como punto de partida de sus análisis la dialéctica del

amo y el esclavo de Hegel y promueven una discusión crítica del principio moderno de autoconservación y su impacto en la fundamentación filosófica de la sociedad política. A través de distintas opciones teóricas y desde preocupaciones diferentes, los filósofos poshegelianos coinciden en ofrecer un diagnóstico convergente de su época: el proceso revolucionario industrial y político de los siglos XVIII y XIX transformó el orden cultural a tal punto que, en el seno de las sociedades posrevolucionarias, el individuo transforma sus vínculos intersubjetivos en instrumentos para la satisfacción de sus fines privados. Con claridad dispar, Feuerbach, Stirner y Kierkegaard comprueban que la cultura burguesa moderna promueve entre sus miembros modos de autoentendimiento y de comportamiento que horadan el vínculo del individuo con los demás (competición y conflicto como modelo predominante de interacción social) y que perturban también las relaciones del individuo consigo mismo (fenómenos de dispersión apática, desapropiación y despersonalización). A pesar de sus notorias divergencias, todas estas críticas a la sociedad burguesa se diferencian y, en algunos casos, oponen en bloque al enfoque marxista. Mientras que Marx procura explicar el origen de las patologías sociales y la alienación individual a partir de condiciones histórico-económicas, los poshegelianos retrotraen estos fenómenos a causas de índole “espiritual”: el abandono de las auténticas categorías cristianas en el caso de Kierkegaard, la proyección del propio ser en la ilusión religiosa y metafísica en opinión de Feuerbach y la adopción de abstracciones universales como pautas de autocomprendión individual de acuerdo con Stirner.

La delimitación de un concepto positivo de “amor a sí mismo” es un ensayo de respuesta de los proyectos filosóficos poshegelianos para resguardar al individuo real del proceso de despersonalización inherente a la dinámica política, económica y cultural de la sociedad capitalista moderna y para postular relaciones intersubjetivas cooperativas que escapan a la lógica del cálculo utilitarista imperante en el orden social burgués. Este concepto, cumple a su vez, un rol teórico subsidiario: a través de su elucidación los poshegelianos polemizan y rivalizan entre sí, ya sea de forma explícita y deliberada, ya sea de forma implícita e inconsciente. Plantear el problema del individuo y su relación con los demás, haciendo hincapié en la propia personalidad y el amor a sí mismo como fundamento de las demás relaciones, incluidas las sociales y políticas, permite incorporar a la problemática de la identidad personal temas fundamentales para el pensamiento contemporáneo, como son: la corporalidad, el género y la sexualidad. De esta manera, se sientan las bases de una antropología filosófica, que, si bien es deudora del espiritualismo cristiano, trasciende los límites de un abstracto concepto de amor al prójimo hasta alcanzar las múltiples dimensiones

involucradas en las relaciones entre individuo y comunidad. En el marco de estas relaciones las propuestas de los filósofos poshegelianos buscan ofrecer una alternativa al decadente orden social burgués, del que más tarde Freud dará cuenta con su “psicología de las neurosis”, basada en una progresiva ampliación del concepto reductivo de sexualidad reproductiva, que pudo introducir por medio del “novedoso” método de escucha que implicó otorgarle la palabra a la mujer. En suma, la delimitación de un concepto positivo de amor a sí mismo hará posible señalar qué elementos del pensamiento poshegeliano son conservados dentro de los diversos debates actuales y qué aspectos de la reflexión teórica poshegeliana podrían ser útiles para el avance de dichas discusiones.

El presente volumen recoge una serie de trabajos de los miembros del PICT “Egocentralidad e intersubjetividad en la filosofía post-hegeliana” financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación a través del FONCyT y radicado en el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento. Desde diversos ángulos y respetando los recorridos e intereses personales de sus autores, los capítulos de este libro recorren la conceptualización poshegeliana de las nociones de “amor a sí mismo”, “comunidad”, “intersubjetividad”, “egoísmo”, etcétera. El contenido de los capítulos ha sido discutido colectivamente, de modo parcial o integral, durante el último año y medio. En muchos casos, versiones preliminares fueron presentadas y debatidas en jornadas o congresos de carácter nacional e internacional.

Maximiliano Dacuy expone y analiza las implicancias políticas de la particular interpretación de Ludwig Feuerbach del texto religioso. A partir de la comparación feuerbachiana entre los relatos de la *creatio ex nihilo* en las tradiciones judía y cristiana, Dacuy abre una línea de investigación que permite profundizar en los fundamentos de la sociabilidad y el trabajo, para ello destaca la importancia de la *Ensarkosis*: en ella, Dios se mediatisa consigo mismo a través del Verbo. Además, el autor evalúa la relevancia del “egoísmo práctico” en la relación hombre-naturaleza dentro de una concepción antropológica y materialista. Este vínculo implicaría una tendencia a la aniquilación de la naturaleza, abordada desde una interpretación genético-crítica de la doctrina de la *creatio ex nihilo* no mediada por el Verbo, es decir, desde lo que Feuerbach considera esencial a la perspectiva judía.

Según Santiago Santillán-Zabaljauregui, Feuerbach propone una versión del amor de sí mismo que supera el egoísmo individualista. En el contexto de su crítica a la modernidad burguesa, el filósofo de Bruckberg plantea que el amor no es meramente un sentimiento, sino una fuerza cósmica y dialéctica que desafía

al yo atomizado. Feuerbach afirma que el amor requiere una “liquidación” o sacrificio del Yo individual, lo cual implica abandonar la independencia aislada en favor de una conexión con los otros que permite acceder a una existencia plena. Zabaljauregui muestra cómo este amor va más allá de la autoafirmación: implica una integración del individuo en el *Gattungswesen* (ser genérico) de la humanidad. Así, el “buen egoísmo” se caracteriza por reconocer la interdependencia esencial con el otro, en contraposición con el egoísmo que busca satisfacer deseos individuales a expensas de los demás. Esta perspectiva rescata la individualidad de la alienación religiosa y la lógica utilitarista, y ofrece un camino hacia la coexistencia y el autoconocimiento a través del amor. El autor concluye que el “buen egoísta” de Feuerbach propone una alternativa ética y comunitaria a las limitaciones del individualismo moderno.

Patricia Dip examina el abordaje psicológico de la obra de Kierkegaard realizado por Nordentoft en *Kierkegaard's Psychology* de 1972. El libro del especialista danés marcó las pautas para la recepción de la psicología kierkegaardiana en el contexto de la introducción de la psicología existencial en Estados Unidos. Según Dip, en su libro de 1958 *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, Rollo May presenta a Kierkegaard como un psicólogo cuya obra ilumina las contribuciones de la *Daseinsanalyse* a la psicoterapia, aportes que perfilan los límites del desarrollo de la teoría psicoanalítica. Los psicólogos existenciales, siguiendo a Medard Boss, consideran que las técnicas del psicoanálisis son pertinentes, aunque su teoría resulta insuficiente al carecer de una comprensión acabada del ser humano. Por ello, la psicología existencial, sustentada en la ontología de Heidegger, se propone construir una antropología que colme esta carencia en la teoría psicoanalítica. En *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud* de 1971, Preston Cole intenta mostrar cómo la ontología histórica de Kierkegaard podría servir de “síntesis superadora” entre el psicoanálisis y la psicología existencial. El capítulo de Dip tiene como objetivo analizar el alcance y los límites de la propuesta de Cole.

Alejandro Peña Arroyave se enfrenta a uno de los *loci* más visitados por los filósofos poshegelianos: la sección “Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre” de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel aborda la lucha a muerte entre dos conciencias para trascender la mera naturaleza y alcanzar el reconocimiento. En este conflicto, el temor a la muerte define una conciencia como esclava y la otra, la que no teme, como amo. Sin embargo, esta relación establece un reconocimiento incompleto: el amo es libre, pero solo reconocido por un objeto (el esclavo), mientras que el esclavo, aunque se emancipa frente a la naturaleza mediante el trabajo, sigue siendo un mero objeto

para el amo. Peña Arroyave reinterpreta esta tensión en *El diario del seductor* de Kierkegaard, en el que Johannes, que se proclama libre, ansía ser reconocido como amo por una conciencia libre. En su intento de dominar a Cordelia, termina cosificándola y repitiendo un patrón que lo vuelve esclavo de su propio deseo, que lo hace caer en una circularidad y en una forma de animalidad. Así, la posibilidad de una emancipación y una fuerza transformadora recaería en Cordelia, quien encarnaría el potencial de lo negativo.

El capítulo de Pablo Uriel Rodríguez analiza el modo en que Søren Kierkegaard reinterpretaría la categoría poshegeliana de *Gattung* (género) mediante el concepto de *slægt*, particularmente en *El concepto de angustia* de 1844. Rodríguez señala que, aunque se suele caracterizar a Kierkegaard como un filósofo centrado en el existente individual, su idea de subjetividad también considera una relación estructural con el “otro” y el género humano. La noción de *slægt*, al menos en la investigación psicológica sobre la angustia, no constituye una entidad abstracta, sino una realidad que influye en la vida del individuo, posicionando a Kierkegaard en un diálogo crítico con la tradición poshegeliana. Mediante esta reinterpretación, el filósofo danés sugiere que la individuación y la libertad del ser humano están indisolublemente ligadas a la historia y el género, lo que desafía tanto el solipsismo extremo como la disolución total en lo colectivo. Para finalizar, conecta esta comprensión de la categoría de *slægt* con la perspectiva de Kierkegaard en *Las obras del amor* (1847), en las que se explora cómo el amor genuino supera el egoísmo individualista al incluir una responsabilidad ética hacia los otros.

Yésica Rodríguez examina la distinción que hace Kierkegaard entre la “primera inmediatez” o estética, que lleva al aburrimiento y nihilismo, y la “segunda inmediatez”, alcanzada a través de la repetición, que representa una relación espiritual y significativa. Mientras la primera inmediatez es natural y externa al ámbito del espíritu, la segunda conecta de forma vital a las personas con lo que las rodea, y les otorga sentido y les satisface necesidades profundas tanto humanas como espirituales. Basada en esta distinción, Rodríguez analiza el ensayo “La rotación de los cultivos” en *O lo uno o lo otro I* y *La repetición*, ambos publicados en 1843. Sostiene que ambos textos desarrollan una crítica indirecta de la cristiandad burguesa, que revela el sufrimiento subjetivo del cristiano moderno como resultado de la cultura en la que está inmerso. Rodríguez propone que estos ensayos presentan la lucha de dos personajes atrapados en la inmediatez estética, quienes intentan fallidamente escapar de su desesperación. Además, sugiere que ambas obras pueden leerse como complementarias: la propuesta

del pseudónimo Constantius en *La repetición* actúa como una confirmación del fracaso de la solución ofrecida por el pseudónimo A en *O lo uno o lo otro*.

Jorge Schulz explora la relación entre la teología política de Martín Lutero y Søren Kierkegaard, y destaca cómo, en momentos de fuerte confrontación con las autoridades político-eclesiásticas, emergen notables convergencias entre la doctrina luterana de los dos reinos y la crítica kierkegaardiana a la cristiandad institucionalizada. A través de un análisis comparativo entre *De la autoridad secular* de 1523 de Lutero y los escritos tardíos de Kierkegaard –en particular, *El Instante* de 1855– Schulz muestra cómo ambos pensadores, pese a sus contextos históricos distintos, proponen una separación crítica entre las esferas política y religiosa. Esta distinción puede reinterpretarse, según Schulz, mediante la dialéctica kierkegaardiana de la interioridad, que proporciona una nueva comprensión de la doctrina luterana de los dos reinos. Así, el estudio sugiere que, al igual que Lutero, Kierkegaard enfatiza una fe que se mantiene independiente de las estructuras políticas, y subraya la autenticidad y la responsabilidad individual frente a una religiosidad institucionalizada.

Ramiro Cardenes reconstruye el concepto de “abstracción política” presente en los escritos juveniles de Karl Marx dedicados al análisis del Estado moderno. Cardenes se centra en el divorcio entre *bourgeois* y *citoyen* expuesto por Marx en *Sobre la cuestión judía* de 1844, y explora cómo esta distinción podría estar vinculada con la tradición contractualista de la filosofía política. A partir de esta relación, el capítulo busca revelar el balance implícito que Marx ofrece respecto del programa político del contractualismo. Desde esta perspectiva marxiana, Cardenes examina de qué manera puede interpretarse la solución del problema político desarrollada por Rousseau en *El contrato social*, por lo que destaca el contraste entre la visión crítica de Marx sobre la separación de la esfera económica y política y la propuesta rousseauiana de una voluntad colectiva como fundamento de la legitimidad política.

La cuestión judía en Ludwig Feuerbach

Algunas consideraciones acerca de la diferencia entre la *creatio ex nihilo* judía y cristiana

Maximiliano Dacuy

El tratamiento sobre el judaísmo adquiere, en la obra de Feuerbach, por momentos un carácter esporádico, por momentos de relativa extensión. Hallamos elementos comparativos, sobre todo entre judaísmo y cristianismo, a lo largo del período de 1830-1850.

En los *Epigramas teológico-satíricos* (1830), contrapone el judaísmo al cristianismo¹ (epigrama CCXXIV), pero también al politeísmo² (epigrama CCXXV). En el primer caso, hay en este escrito temprano una idea que retomará en *La esencia del cristianismo* (1841), a saber: que el judaísmo es cristianismo particularizado.³ En el segundo de los epigramas emerge de modo problemático el Dios Uno, ante la plenitud de la diferencia propia del politeísmo. Resaltamos el tono sarcástico que hallamos en construcciones tales como “algo pegajosos [...] limitados y particulares” (*Etwas zähe sind sie, partikular und beschränkt*); empero, tales expresiones no tienen atisbos exclusivamente antijudíos, pues la

¹ “De espíritu judaico alguna cosa queda / todavía ligada a los cristianos, / son algo pegajosos, amén de limitados y particulares. / ¿No siguen encerrando todavía a Dios en el país sagrado? / ¿Crean que Dios se muestra también en otros sitios? / ¿Crean que ese Dios suyo / Dios es también de turcos y paganos? / ¿No es él tan limitado cual era el Dios de los judíos” (GW I: 473 / E: 219).

² “Produce hermosa vida la creencia / que Dios es muchas cosas, / es cierto que lo uno, lirondo y mundo, / corresponde tan sólo a lo judío” (GW I: 473 / E: 219).

³ “Israel es la definición histórica de la naturaleza particular de la conciencia religiosa, a pesar de que aquí permanecía todavía afectada por los límites de un interés particular, del interés nacional. Basta abandonar estos límites para obtener la religión cristiana” (GW V: 217-218 / EC: 167).

crítica hace foco en la tradición judeocristiana en su conjunto. Ahora bien, si nos centramos en el escrito *Abelardo y Heloísa* (1834) salta a la vista la comparación de los “buenos alemanes” con los judíos adoradores de becerros de oro,⁴ en referencia al pasaje de Éxodo (32:1-20). No podemos excluir sin embargo cierto prejuicio antijudío,⁵ particularmente en *La esencia del cristianismo*. Así, según Tomasoni, Feuerbach toma material de la tradición antijudía en pos de subrayar los aspectos negativos, tanto de la creación de la *creatio ex nihilo* como del monoteísmo⁶. En la segunda edición (1843), cita a dos amigos suyos, Georg Friedrich Daumer y Friedrich Ghillany, quienes habían acusado a los judíos de haber cometido sacrificios humanos. Debido a ello Eduard Zeller acusa a Feuerbach de haber usado fuentes unilaterales para el tratamiento del judaísmo, y tener una lectura errada del mismo.⁷ Estos elementos de unilateralidad vienen de la mano de una idealización del paganismo,⁸ como partes de un mismo gesto. Limitando la subjetividad humana por la contemplación de la naturaleza, y asumiendo este carácter como propio del paganismo, la perspectiva antijudía –tal lo entiende Tomasoni– opera como la contracara. Para Plöger, sin embargo, la idea de sostener una perspectiva antijudía en *La esencia del cristianismo* debe ser cuestionada.⁹ Según este autor, Feuerbach no toma el judaísmo como objeto de crítica, sino el monoteísmo.¹⁰ A su vez, la crítica al monoteísmo le es de utilidad a Feuerbach para proponer una perspectiva superadora de carácter sensualista.¹¹ De modo que indirectamente podríamos encontrar elementos antijudíos, al ver en el monoteísmo un obstáculo para la emancipación de la sensibilidad y, por otro lado, al expresar el ideal del individuo proyectado en la divinidad, con la particularidad exclusiva de ser el pueblo elegido.¹² Amén de ello, el judaísmo expresa un paradigma de religiosidad que permite entender el cristianismo, sobre todo, pero que arroja luz, por sus elementos distintivos, sobre otras concepciones de religiosidad. Partiendo de la perspectiva que concibe al judaísmo como cristianismo particularizado o bien, su reverso, el cristianismo como judaísmo universalizado, hallamos un objeto particular que

⁴ GW I: 594 / A: 337.

⁵ Cfr. Tomasoni (2020: 109-119).

⁶ Ibídem: 117.

⁷ Idem.

⁸ Ibídem: 118.

⁹ Cfr. Plöger (2009: 187).

¹⁰ Ibídem: 186.

¹¹ Ibídem: 184.

¹² Ibídem: 186.

nos permite pensar una contraposición entre una antropología mediatizada en las figuras del yo-tú, por un lado; y una perspectiva teológica centrada en un yo no mediatizado. Tal objeto es la creación a partir de la nada (*creatio ex nihilo*).¹³

Desde la cosmovisión cristiana, Dios no crea inmediatamente la naturaleza, sino que esta es producto de una relación, de una dualidad: la de Dios consigo mismo, como diferencia de sí; esto es, de Dios con el Verbo.¹⁴ La naturaleza es creada al ponerse Dios a sí mismo en la diferencia, que genera lo otro de sí desde sí, en una instancia lógicamente anterior: pues lo otro, radicalmente otro de Dios, es la naturaleza. Pero no se llega a ello sino a través del Verbo, en diálogo consigo (el Verbo también expresa una relación dialógica).¹⁵ En palabras de Feuerbach: “La idea productiva del mundo, de otro ser que no es Dios, es mediatizada por la idea productiva de otro ser que es igual a Dios”.¹⁶

La razón es dialógica, al igual que Dios en su desdoblamiento. En palabras de Arroyo Arrayás:

Feuerbach realiza una lectura cristiana de la creación, según la cual la creación del mundo es el reconocimiento de la intersubjetividad, de un Tú frente al Yo de Dios; Tú simbolizado en el Hijo frente al Padre creador que necesita salir de sí mismo, convirtiendo al Hijo en la verdadera razón de la creación. Pero todo ello no es más que la imagen de la esencia inter-subjetiva del hombre.¹⁷

Como subraya Amengual, el Tú radicalmente otro de Dios es la naturaleza, en una interpretación particular de la creación feuerbachiana. La naturaleza limita a Dios y le permite descubrir con ello el *Alter Ego*, el Tú.¹⁸ El Tú de Dios en el cristianismo sería el Verbo, en el desdoblamiento de sí de Dios; mas no el Tú radicalmente otro. Pues el Verbo es un desdoblamiento del Padre. El diálogo no es con lo radicalmente otro de sí de Dios, lo que sería imposible; sino más bien con el Verbo. Así, el aspecto dialógico de la razón introduce la teoría. Aquí reside el prejuicio, que Arroyo Arrayás vincula a la herencia ilustrada, de que a los judíos les está vedada la contemplación teórica y estética.¹⁹

¹³ Sobre la relevancia que tiene para la concepción feuerbachiana del judaísmo la *creatio ex nihilo*, cfr. Amengual Coll (2009:13 y ss).

¹⁴ Cfr. Hegel (1984: 126 y ss.).

¹⁵ Esta interpretación del Verbo como lo expresado en el diálogo está presente en Tomás de Aquino (1959: 210 y ss; q. 34, a. 1). También cfr. GW V: 148 y ss. / EC: 123 y ss.

¹⁶ GW V: 164 / EC: 131.

¹⁷ Arroyo Arrayás (2013: 369).

¹⁸ Cfr. Amengual Coll (2009:14).

¹⁹ Cfr. Arroyo Arrayás (2013: 366) y GW V: 213 / EC: 163.

El principio rector del judaísmo, el egoísmo, es de carácter eminentemente práctico. El egoísmo, cuya expresión teológica es el monoteísmo,²⁰ proyecta al individuo a un absoluto; el punto de vista práctico anula, por tanto, el diálogo: pues, para el Dios judío, no hay un tú que lo mediatice, no habría, allí, universalidad; esto significa que no hay un Verbo que opere como mediador (*Vermittler*). Lo que no queda claro es por qué la invalidación de la perspectiva teórica, dialógica, de este prejuicio ilustrado, derivaría directamente en una perspectiva práctico-egoísta, pues también hay un principio práctico en el cristianismo, pero de otro cariz.

La perspectiva práctica, en ambos casos, varía. La expoliación de la naturaleza se hace manifiesta en el vínculo que el israelita tiene con ella,²¹ aunque no se entiende por qué habría de tener tal modalidad si no se introduce, a su vez, otro prejuicio, a saber: que el judío es codicioso. ¿Es fundado este prejuicio? En la primera edición de *La esencia del cristianismo* una comparación salta a la vista: cuando el griego contempla un diamante lo ve con ojos de “entusiasta mineralogista” (*enthusiastischen Mineralogen*), mientras que el judío lo percibe calculando su ventaja particular, su espíritu de ganancia; lo percibe como un comerciante de minerales (*Mineralienhändler*).²² Si bien este comentario es retirado de las próximas ediciones, queda en pie la consideración utilitaria del mundo, que deriva del utilitarismo sobre la naturaleza como principio práctico del mundo (*praktischste Prinzip der Welt*).²³ Lo que cuestionamos de plano, y por ello hablamos de un prejuicio utilitarista en Feuerbach, es la identificación del mundo con la naturaleza, que infiere de la relación divina con ella una consecuencia directa en el mundo. El aspecto comercial judío no deriva lógicamente de la *creatio ex nihilo*. De ser así, también encontraríamos el espíritu de comercio en el cristianismo, ausente en el tratamiento sobre el tema. Porque, si bien en la doctrina de la creación judía Dios está frente a la naturaleza como algo creado y sin mediación alguna, en la *creatio* cristiana es Dios quien se desdobra y vincula consigo a través del Verbo, para crear desde allí la naturaleza. ¿No habría aquí, entonces, también un sesgo utilitarista? ¿No expresaría con más razón este vínculo de las dos personas divinas un tipo de negociación que tiene por objeto la materia primera (*ersten Materie*)? El utilitarismo debería ser el modo predominante de pensar el vínculo del cristiano con el mundo, no el

²⁰ Cfr. GW V: 208 / EC: 161.

²¹ Cfr. GW V: 215 / EC: 165. Aquí la fórmula es elocuente, a saber: “egoísmo supranaturalista” (*supranaturalistischen Egoismus*).

²² Cfr. GW V: 210.

²³ Cfr. GW V: 210 / EC: 161.

del judío. Pero, a su vez, hay un salto mortal al identificar naturaleza y mundo, como a menudo sucede en *La esencia del cristianismo*.

El Tú del Dios cristiano es el Verbo, diferencia de sí en el seno de la identidad divina; pero el tú radicalmente otro en la cosmovisión cristiana lo representa la naturaleza.²⁴ Surge la pregunta sobre si la naturaleza es lo radicalmente otro, el Tú radical del Dios de Israel. Sabemos que el Dios de Israel pone la naturaleza al servicio de su pueblo, “Dios le dio a Moisés, según Filón, poder sobre toda la naturaleza; cada uno de los elementos le obedecía como al señor de la naturaleza”;²⁵ pero este medio al servicio de Moisés, ¿podría constituir lo radicalmente otro? Podríamos decir que sí, por ser lo otro de la Alianza. Feuerbach reconoce, no obstante, cierta valoración positiva de la naturaleza por parte del judío, pero por el hecho de ser creada por el Dios de Israel: empero, como lo indica Tomás de Aquino en *Suma contra Gentiles*, hallamos esta puesta en valor de las criaturas como un implemento necesario para la fe en la tradición cristiana.²⁶ Esto es, en la tradición judeocristiana hay una valoración de la naturaleza y las criaturas que reside en su carácter de ser creadas, pero se asigna el lado oscuro de la explotación utilitarista al pueblo judío, que guarda para sí una providencia especial.²⁷ ¿Qué hace que el utilitarismo sea exclusivo del judaísmo y no del cristianismo? El filósofo de Bruckberg utiliza como premisa el carácter egoísta del judío, de ahí deriva el utilitarismo y la explotación natural, pero esto es una petición de principio; tal cosmovisión acerca del judío tiene, como única diferencia respecto del cristianismo, la falta de mediación del Verbo, puesto que también el cristiano cuenta con la providencia. Lo que hace que la naturaleza no sea una “nada creada” para el cristiano es lo siguiente, y que lo distingue de la perspectiva judía: en el Verbo reside eternamente la materia, al menos como virtualidad.²⁸ Si la materia es eterna la creación no procede de la nada. Ello explica por qué la *creatio ex nihilo* es la doctrina fundamental del judaísmo, mas no del cristianismo.

Pero hay más: la mediación de Dios con el Verbo, y este para con la naturaleza en su virtualidad, expresa un doble vínculo dialéctico: la naturaleza, como tercera persona, vincularía a Dios y al Verbo, pues ella reside en la mente

²⁴ Amengual Coll (2009:14).

²⁵ GW V: 216 / EC: 165.

²⁶ Cfr. Tomás de Aquino (1967: 396 y ss).

²⁷ Cfr. GW V: 208 / EC: 160.

²⁸ Cfr. Amengual Coll (2009: 14).

de la segunda persona de la trinidad.²⁹ Aquí cobra otro matiz el razonamiento de Santo Tomás que expusimos anteriormente: conocer la naturaleza nos lleva a Dios y fortalece nuestra fe, pero aquí en un plano diferido, pues conocerla, nos llevaría más al Verbo, y mediante él al amor infinito de Dios, a su misericordia. El Dios cristiano es doblemente mediado, según este razonamiento, por el Verbo y la naturaleza. Así las cosas, ¿cómo podría asignársele el mote de arbitrario, de voluntad absolutamente ilimitada? Tal sería el Dios judío, no el cristiano. Este carácter arbitrario se vuelca a la exterioridad y se contrapone a un modo de vincularse irracional frente la espiritualidad e interioridad cristianas. Para Amengual, la religión cristiana separa la pureza moral interior (*innerliche moralische Reinheit*) de la exterioridad física y corporal, mientras que el israelita identifica ambas. Por ello, a diferencia de la religión israelita, la cristiana expresa el reino de la crítica y la libertad. El israelita no hace nada que Dios no ordene, así se trate de aspectos externos, como la alimentación. La religión cristiana, en cambio, pone en el centro mismo al hombre, sobre el que giran todas las cosas externas: ponía en el hombre lo que el israelita ponía fuera de sí en Dios (*ausser sich in Gott setzt*).³⁰ Por ello, el objeto de la crítica a la *creatio ex nihilo* no se dirige sino a la perspectiva judaica, porque la doctrina cristiana implica mediación, lo que anula el carácter estrictamente arbitrario. Dios piensa la naturaleza con y a través de su Hijo, con y por él la mediatiza, ambos dialogan con ella, ¿cómo podría haber allí expliación, exterioridad no mediada y al servicio del hombre?, ¿cómo podría darse allí el egoísmo práctico? La diferencia reside, entonces, en el Verbo.

La Alianza, en cambio, excluye la mediación de la naturaleza y la pone al servicio del Pueblo Elegido, que hace usufructo de ella. De allí adquiere sentido definir la ciencia como conciencia de los géneros,³¹ en la religión del género humano por excelencia, el cristianismo.

Conclusiones

La creación a partir de la nada, en sentido estricto, se daría en el judaísmo, ya que la naturaleza no está mediada y, además, la Alianza es sagrada; todo lo que

²⁹ Esta independencia del mundo frente a Dios debe matizar tal consideración de nulidad, pues Dios crea con el mundo un interlocutor “con el que puede dialogar, al que quiere darse y comunicarse, con el que quiere establecer una alianza y cultivar una relación paterna” (ibidem: 15-16).

³⁰ Cfr. ibidem: 16.

³¹ Cfr. GW V: 28 / EC: 53.

está fuera de ella es espurio, es decir, es nada. La naturaleza y los otros pueblos que no participan de dicha Alianza son, pues, nada creada. El exclusivismo israelita toma cuerpo en la providencia especial para con él al poner el mundo a su servicio e ignorar aquellos otros con quienes podría compartir el mundo, posibilidad que sí se le concede al cristiano, y explica la estrategia universalista de la lectura que del cristianismo hace el apóstol San Pablo. No hay lugar en la conciencia del Dios judío para nada más que la Alianza y su infinita misericordia hacia su pueblo. El diálogo es, pues, solo con Abraham y, posteriormente, con Moisés; toda otra relación es externa.

A la expoliación sobre la naturaleza debería haberle seguido, entonces, la servidumbre de los otros que no formaron parte de la Alianza. Se podría argüir que todos los demás individuos no judíos, y hasta cristianos, son hechos a imagen y semejanza de Dios, y por ello no equiparables e infinitamente más dignos que la naturaleza entera, empero, Dios combate contra ellos al servicio de Israel y condena todo vínculo para con los otros pueblos.

Feuerbach, sin embargo, señala que la diferencia entre el cristianismo y el judaísmo es que en el primero los límites nacionales se expanden al conjunto de los hombres, al resto del orbe.³² La universalidad del cristianismo abarcaría la mediación necesaria para vincular al hombre con la naturaleza, pero este paso, ¿está justificado? Dejamos este interrogante abierto.

El Verbo modifica la naturaleza del hombre, el diálogo le extirpa el carácter mudo del utilitarismo judaico, ese gesto arbitrario venga su mimetismo en la exterioridad.

Bibliografía

- Amengual Coll, Gabriel (2009). “Schöpfung, Judaismus und Gottesbegriff”. En Reitemeyer, U.; Shibata, T. y Tomasoni, F. (eds.), *Feuerbach und der Judaismus*, pp. 13-25. Münster: Waxmann.
- Arroyo Arrayás, Luis Miguel (2013). “Las sombras en la luz: el judaísmo como signo de contradicción, en Feuerbach y Rosenzweig”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 40, pp. 365-378.
- Feuerbach, Ludwig (1967). *Gesammelte Werke*. Edición: Werner Schuffenhauer. Berlín: Akademie Verlag.

³² Cfr. GW V: 217-218 / EC: 166-167.

- (1995a). “Epigramas teológico-satíricos (1830)”. En *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, pp. 141-265. Traducción: José Luis García Rúa. Granada: De Guante Blanco / Comares.
- (1995b). “Abelardo y Heloísa”. En *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, pp. 267-384. Traducción: José Luis García Rúa. Granada: De Guante Blanco / Comares.
- (1998). *La esencia del cristianismo*. Traducción: José L. Iglesias. Madrid: Trotta.
- Hegel, George W. F. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Traducción: Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza.
- Plöger, Frederik (2009). “Feuerbach ein Antisemit? Begriffsnöte im Kontext einer verkürzten Debatte”. En Reitemeyer, Ursula; Shibata, Takayuki y Tomasoni, Francesco (eds.), *Feuerbach und der Judaismus*, pp. 177-189. Münster: Waxmann.
- Tomás de Aquino (1959). *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1967). *Suma contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomasoni, Francesco (2020). “Schöpfung und Natur”. En Arndt, A. (ed.), *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*, pp. 109-119. Berlín: De Gruyter.

El buen egoísta

La liquidación del Yo como condición del amor de sí

Santiago Santillán-Zabaljauregui

Introducción: el amor propio como paradoja

Tanto Feuerbach como sus compañeros de generación, los jóvenes hegelianos, tienen una vista privilegiada del fruto maduro de la sociedad burguesa. La revolución industrial acelera la tendencia utilitarista de la modernidad e impone una lógica del cálculo que traduce todos los fenómenos a la lengua del interés. Las relaciones sociales son sometidas a la servidumbre del individuo plenipotenciario, átomo indisoluble que compone la materia del mundo. Si bien sería osado decir que el hegelianismo de izquierda ha sido una reacción en bloque a esta tendencia moderna, al menos podemos afirmar que ha constituido un agudo diagnóstico de su época. Feuerbach, lamentándose de un mundo que parece ser cada vez menos humano, propondrá una batería de conceptos para explicar y revertir el ensimismamiento individualista de las sociedades burguesas; uno de los más primarios y nucleares de esos conceptos es el de *amor*.

En un escrito tan temprano como los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, el amor auxilia a nuestro filósofo en contra del personalismo desbocado de la teología racionalista. La función que Feuerbach asigna al amor está al servicio del desmantelamiento de las categorías del egoísmo –la persona, el individuo, el Yo– y los adjetivos que les corresponden –la unicidad, la independencia,

la excepcionalidad—. La tendencia subjetivista en filosofía (que alcanza, para Feuerbach, su punto álgido en el idealismo), la tendencia individualista en la religión (con su forma más acabada en el pietismo) y la traducción de ambas en una política liberal atomizada constituyen el gran enemigo de los *Gedanken*, pero continuarían siendo una preocupación en el transcurso de toda la carrera filosófica de Feuerbach.

Una de las primeras caracterizaciones que encontramos del amor dice de él que “es un fuego devorador. El ser particular y singular, el ser de muchas y de todas las maneras, que además tiene para ti existencia y realidad, es aniquilado y consumido por el amor”.¹ Lejos de ser un mero sentimiento, arrojado a la interioridad psicológica de un individuo, el amor se vuelve una fuerza de dimensiones cósmicas. Es una figura que cumple una función dialéctica, que hace tensionar todo lo que es hasta hacerlo entrar en su opuesto. “El amor fortalece lo débil y debilita lo fuerte, humilla lo altivo y eleva lo humilde, espiritualiza la materia y materializa el espíritu. El amor es la verdadera unidad de Dios y del hombre, de espíritu y naturaleza. En el amor, la naturaleza común se vuelve espíritu, y el espíritu noble, naturaleza”.²

El efecto del movimiento unificador del amor pone entre paréntesis el principio de individuación que nos separa de los demás. Somos uno con el objeto amado, lo que compromete nuestra propia identidad. Amar es correrse, dejar de ser uno mismo para ser uno con el otro.

Su surgimiento significa la desaparición de toda existencia particular. Cuando amas, dejas de estar ahí, en las dependencias y relaciones mutuas con los hombres y las cosas, en las que estabas antes, y que representan aquello que es lo único que constituye la existencia particular; tú dejas de estar ahí, en medio de tus particulares intereses, en tus cosas, en los muchos objetos, en los que siempre estabas; estás en una sola cosa, que es el objeto de tu amor; fuera de ti todo es vanidad, todo es nada; el suelo firme y seguro sobre el que te apoyabas ha cedido debajo de ti, estás al borde de la caída total, te has hundido en un abismo sin fondo.³

En este pasaje el amor es descripto con el tono calamitoso de un derrumbe, el de la personalidad individual, con los ladrillos sólidos de lo conocido (los “particulares intereses”, los “muchos objetos, en los que siempre estabas”) y el cimiento firme de las relaciones que manteníamos con el entorno (“que es lo

¹ GW I: 226 / PMI: 98-99.

² GW V: 99 / EC: 99.

³ GW I: 266-227 / PMI: 99.

único que constituye la existencia particular”). La pérdida del fundamento, ese “abismo sin fondo” que ha removido el suelo bajo nuestros pies, es precisamente la pérdida de lo que la filosofía moderna ha situado como centro y base, el sujeto. El gran descubrimiento moderno preparó el suelo para una concepción del mundo que eleva la ventaja, la eficiencia y el interés como valores al servicio personal de cada individuo. Paralelamente al enseñoramiento del sujeto, el amor y la dimensión sentimental del ser humano fueron progresivamente desestimados como manifestaciones de lo irracional, lo inconveniente, lo improductivo.

Feuerbach comete un crimen de lesa majestad contra ese Yo que se piensa a sí mismo como unidad atomizada, autorizada a disponer instrumentalmente de toda alteridad que se le presenta como objeto. La reivindicación del amor como categoría central es el ariete con el que quiebra los límites inflexibles que separan al sujeto del objeto, al Yo del Tú, a lo propio de lo otro.

Tú, que sin el amor eres inseparable de tu particular existencia, rompes por ello con esta en el amor, pero este dejar de ser es, a la vez, un ser nuevo y maravilloso; por lo tanto, en el amor, eres y no eres; el amor es ser y no-ser al mismo tiempo; vida y muerte como un solo vivir. El amor toma vida y da vida; destruye y crea. Sólo por el torturante purgatorio del amor, que todo lo consume, y dentro de él, adquiere sentido la vida y la existencia, pero sólo el sentido convierte a la vida en vida; una existencia sin sentido es como nada; la existencia se hace por lo tanto existencia cuando es existencia del amor, convierte el ser en nada y a la nada en ser, y sólo el algo purgado en la nada significa algo y es algo.⁴

El amor implica un corrimiento del amante, un abandono de sí. Pensar el amor propio desde esta perspectiva podría parecer un oxímoron. ¿Cómo podría uno amarse a sí mismo si el amor requiere de una pérdida de sí? ¿Qué es lo que queda para amar? En las páginas que siguen intentaremos clarificar esta paradoja: que mientras más radical sea la aniquilación del amante, tanto más radicalmente se afirma su ser. En un sentido más general, veremos en la dialéctica por la que “el amor unifica en la diferencia, y diferencia en lo uno”⁵ una pista para desarticular las tendencias egoísticas que cobran fuerza en los discursos actuales.

⁴ GW I: 227-228 / PMI: 100.

⁵ GW I: 230 / PMI: 103.

La pérdida

En un primer momento, amar significa consumirse en el objeto amado. Es una pérdida de sí o, al menos, un descentramiento. “Todo amor, todas las formas de amar tienen en común el ser renuncia de sí mismo, sacrificio de sí mismo; el amante (pues en el amor del hombre al hombre es esto lo más manifiesto) quema su árido y seco yo, y su ser propio como el fósforo en el fuego del amor”.⁶

Como un eco heraclíteo, las imágenes que Feuerbach asocia al amor nos llevan a pensar en el fuego: simultáneamente benéfico y amenazante. También como en Heráclito, este fuego es la medida universal con la que se mide la totalidad de lo que es. El fuego puede ofrecer calidez y protección, puede iluminar y purgar; pero también tiene un hambre destructiva y no se detiene en su voracidad. Si todas las cosas tienen el impulso natural de perseverar en el ser, si la continuidad de la existencia es realmente una meta inherente de nuestra especie, entonces el amor es una puesta en suspeso de nuestra propia naturaleza, una pulsión de autodestrucción. El “fósforo” en que nos convierte el fuego del amor paga la luz que produce con su cuerpo, se consume a medida que cumple su función, no sobrevive a su actividad.

Dios es amor, pero el amor no es tranquilo, sino pura actividad, el amor es absorbente, lleno de sacrificio, ardiente, el amor es fuego; es cólera ante lo particular y ante el empecinamiento egoísta. El hombre, un ser particular, abrasado de ira aniquiladora contra su natural egoísmo y particularidad, entrega, en el amor, a sí mismo, algo particular y finito; pero Dios renuncia a todo; él se sacrifica a sí mismo al empeño egoísta en prevalecer de todas las criaturas; él es el amor que todo lo consume y que todo lo disuelve en sí mismo.⁷

La pira amorosa en que se carboniza el sí mismo está estrechamente vinculada a esa otra imagen feuerbachiana, la del sacrificio. La insistencia con el sacrificio puede tener connotaciones sombrías, evoca imágenes de la crucifixión y la marcha dolorosa del Gólgota. De hecho, Feuerbach localiza en el sufrimiento de Cristo la confirmación del amor divino hacia el hombre y rescata la Pasión como uno de los momentos más interesantes del cristianismo, por permitirse pensar un “Dios sufriente”.⁸ El caso de Jesucristo es hiperbólico, pero –si bien por lo general no necesitamos llegar a los extremos de la crucifixión en el ejercicio

⁶ GW I: 338 / PMI: 204.

⁷ GW I: 2003-204 / PMI: 78.

⁸ Cfr. GW V: 117 y ss. / EC: 110 y ss.

del amor— sí es cierto que en el amar hay una renuncia. Nos damos al objeto de nuestro amor, no ofrecemos algo que es nuestro sino a nosotros mismos.

Finalmente, el amor suspende también la volición humana. Es una pulsión que no pide ni requiere del permiso de los hombres, simplemente los arrastra. “¿Quién es más fuerte: el amor o el hombre individual? ¿Es el hombre quien posee el amor o es, más bien, el amor quien posee a los hombres? Cuando el amor mueve a los hombres hasta el punto de ir con alegría a la muerte por los seres queridos, esta fuerza que vence a la muerte ¿es su propia fuerza individual o, más bien, la fuerza del amor?”⁹

Esto supone un duro golpe a la concepción del sujeto moderno, que no solo es racional, sino que además —como consecuencia— es libre. El amor ahora se presenta como una fuerza irresistible, que diluye lo que parecía sólido y desenfoca lo que veíamos nítidamente, que amenaza nuestro más íntimo sentido de identidad y promete una hoguera para quemar aquello que reconocemos como nuestro. ¿Qué es este sentimiento sino la aniquilación del sí mismo? Sí, “la muerte del yo, vinculante y vinculada y ligada, es amor”¹⁰ y no obstante el amor sólo puede ser temido como un peligro si tenemos una concepción reducida de la conciencia, si creemos erróneamente que nuestro Yo solamente puede albergar una galería de autorretratos.

Así pues, ¿conoces la conciencia sólo en su determinación más árida, más vacía, más limitada?, ¿no hay una más alta y una más baja personalidad? ¿Hay autoconciencia sólo donde la persona únicamente sabe de sí, donde no hay en ella nada más que la persona misma? ¿No es también el amor autoconciencia, no es goce venturoso, no es el más elevado sentimiento de sí mismo? Ahora bien, ¿el yo mismo, cuyo sentimiento tienes en el amor, es un yo mismo jurídico, exclusivo, diferenciado, un yo mismo que sólo está en sí y sólo sabe de sí?, ¿o no es más bien el sentimiento de sí mismo en el amor el sentimiento al mismo tiempo de un ser, que es diferente y sin embargo ciertamente Uno con el yo mismo? Dejando de ser un sí mismo, ser es el objeto y el contenido de tu sentimiento, cuando amas, y te sientes a ti mismo, al sentir al otro ser y experimentarlo en ti; y en el amor no están, como en otros casos, separados el sentimiento y el saber del Ser, sino que tú eres Uno con aquel de quien tú tienes sentimiento y conciencia, eso eres en realidad tú mismo.¹¹

⁹ GW V: 32 / EC: 55.

¹⁰ GW I: 343 / PMI: 208.

¹¹ GW I: 213 / PMI: 87.

Es aquí en que Feuerbach salva al amor de ser indistinguible de la muerte. Lo que desde una perspectiva empobrecida del Yo aparece como una disolución es en realidad la apertura a una forma más enriquecida.

Tú no amas pues con la personalidad, ni como persona, sino que amas solamente en el ser y con el ser, que es ser uno, que es no-ser- diferencia, ni ser-para-sí. Tú amas pues sólo porque eres algo más y más profundo que persona. No hay amor donde sólo hay ser esencial, pero tampoco lo hay donde sólo hay persona: el amor es la unidad de la personalidad del ser personal y de la esencialidad del ser esencial, el amor presupone tanto la diferencia como la unidad; donde sólo hay esencia, sólo hay unidad; donde sólo hay persona, sólo hay diferencia; sólo en la unidad de los dos habita el amor.¹²

La unidad en la que se reencuentran el ser personal y el ser esencial es la red intersubjetiva del género humano, que Feuerbach llamará “ser genérico” (*Gattungswesen*). “El hombre particular para sí no tiene la esencia del hombre ni en sí como ser moral ni en sí como ser pensante. La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre: una unidad que, empero, no reposa sino en la realidad de la diferencia entre el Yo y el Tú”.¹³ Aquí, el género humano sirve como marco en el que cada hombre particular puede salirse de su propia individualidad y participar de una existencia que, a diferencia suya, no tiene las limitaciones de su ser finito.

El otro en general es para el yo, el representante de la humanidad, es el mediador, es la conexión que hace que el yo no quede cerrado en sí, sino que se abra a los demás y de este modo participe de la humanidad, tanto en sentido extensivo como intensivo, tanto en el sentido de género como en el sentido de esencia.¹⁴

No obstante, si esta apertura garantiza una salida de sí mismo al Yo, no alcanza todavía para explicar cómo es que es posible un amor de sí que no renuncie a los límites de la individualidad.

¹² GW I: 216-216 / PMI: 89-90.

¹³ GW IX: 338-339.

¹⁴ Amengual Coll (1996: 23).

La ganancia

La defensa ardorosa del amor en los escritos feuerbachianos causó cierto escepticismo, cuando no directo rechazo.¹⁵ Entre estas críticas, la de Stirner es una de las más interesantes en el momento de pensar el problema del amor propio. Radicalmente individualista, la filosofía del Único abogaba por un egoísmo radical y denunciaba en el amor feuerbachiano y en su formulación comunitaria una restricción opresiva a los derechos del Yo. La tarea de Stirner consistía en recuperar al individuo de la tiranía de las causas mayores. La disolución de la teología era un paso de gran importancia en tanto liberaba al hombre del yugo un Padre Celestial; pero para Stirner la reducción antropológica de Feuerbach no liquidaba el dualismo entre la divinidad y la humanidad, sino para replicarlo, esta vez entre el individuo y el género. En este nuevo dualismo, el individuo era fagocitado por la esencia genérica.

La crítica de Stirner mereció una respuesta en la que Feuerbach se esforzó por reformular su teoría del género desde el punto de vista del individuo. Así, llegará a decir que “el individuo es el ser absoluto, es decir, real, verdadero”,¹⁶ pero no en el sentido absolutizante del Único de Stirner. Aquí tenemos una definición más nítida de lo que implica para Feuerbach reconocer los derechos del individuo.

Puede superarse de una sola manera, transfiriendo a este individuo incomparable de las nieblas azules de su egoísmo sobrenatural a la intuición sensible profana que presenta ante sus ojos sus rasgos distintivos individuales, pero también, al mismo tiempo –y en una forma que no puede ser mal entendida o negada– su identidad con otros individuos, su naturaleza común. No le des al individuo menos de lo que merece, pero tampoco más. Solo de esta manera podrás liberarte de las cadenas del cristianismo. Ser un individuo significa ser “egoísta”, pero también significa, *nolens volens*, ser comunista. Toma las cosas como son, lo que también implica tomarte como eres: por la forma en que tomas las cosas, te tomas a ti mismo y viceversa. ¡Expúlsate de la cabeza al “Único” del cielo!, pero también ¡expúlsate de la cabeza al “Único” de la Tierra!¹⁷

¹⁵ Cfr. Engels (2006: 29-31). El tono burlón de Engels reduce la categoría de *amor* a frívolo recurso retórico para concluir que “sus ‘pasajes más hermosos’, festejando esta nueva religión del amor, hoy son ya ilegibles”.

¹⁶ GW IX: 432.

¹⁷ GW IX: 432-433.

Ahora es Feuerbach quien acusa a Stirner de restaurar la lógica religiosa que toma un ejemplar individual y lo convierte en sagrado. Aislara un ser finito particular y darle semejante grado de autonomía e independencia constituye para Feuerbach un mal egoísmo, uno que no comprende la naturaleza del ego que quiere enaltecer. El Yo no es una existencia primaria sino un resultado, no hay Yo sino como efecto de una relación previa.

Esto no significa que el individuo tenga que permanecer relegado o anulado, pero sí debemos darle la dimensión que le corresponde.

¿Feuerbach entiende el amor en un sentido fantástico y sobrenatural, en contradicción con el amor real, en un sentido en el que debe estar desprovisto de todo amor propio? Ni siquiera en un sueño. “Ninguna entidad –dice él, por ejemplo– puede negarse a sí misma”. “Ser significa amarse a sí mismo”. “Cuando alivio la miseria del otro, también alivio la mía, sentir la miseria del otro es ya una miseria”, etcétera. Todo amor es egoísta en el sentido de que no puedo amar lo que está en contradicción conmigo; solo puedo amar lo que me satisface, lo que me hace feliz, es decir, no puedo amar nada que sea diferente de mí sin, por ello, amarme a mí mismo. Sin embargo, hay una diferencia notable entre lo que se llama amor egoísta e interesado y lo que se llama amor desinteresado. ¿Y cuál es esta diferencia? En pocas palabras: en el amor interesado, el objeto es tu cortesana, en el desinteresado, es tu amada. En ambos casos sientes satisfacción, pero en el primero subordinas la esencia a una parte, en el segundo, en cambio, la parte, el medio, el órgano está subordinado al todo, a la esencia; en el primero satisfaces, por supuesto, solo una parte de ti, en el segundo en lugar de ti mismo, tu esencia integral. En una palabra: en el amor interesado sacrifico lo más alto a lo más bajo, y, en consecuencia, un placer más elevado, a uno más vulgar, en el desinteresado, en lugar de lo más bajo a lo más alto.¹⁸

El amor interesado, el mal egoísmo, es el que confunde una pequeña parte del individuo por la totalidad y prostituye la esencia humana para satisfacerla. El buen egoísmo, aquel que es desinteresado, anula en el individuo solamente lo que lo expulsa de esa dimensión infinita del género humano.

Feuerbach no exige a los hombres que amen a otros a costa del amor de sí mismos. La importancia del amor propio es tal que incluso llega a señalársela como síntoma de una existencia saludable: “Lo que existe experimenta necesariamente placer y alegría en sí mismo, se ama y se ama con razón; si le

¹⁸ GW IX: 439-440.

reprochas que se ame, le reprochas que exista. Existir significa afirmarse, confirmarse, amarse; quien está harto de la vida se suicida".¹⁹ El amor de sí pertenece a ese impulso natural a la felicidad que nos constituye, pero el amor "no solo como facultad esencial del ser humano, sino también como exigencia moral de reconocimiento, encuentra su fuerza como impulso de apertura a la alteridad en su función felicitante".²⁰ Podemos amarnos a nosotros mismos y satisfacer el impulso a la felicidad solo mediante el vínculo con otro que me reconozca.

Pero ¿por qué Feuerbach le da tanta importancia al amor? Porque el amor es el único tránsito práctico y orgánico, presentado por el objeto en sí, que conduce del reino de Dios al de los hombres, porque el amor es el ateísmo práctico, la negación de Dios en el corazón, en el sentimiento moral, en la acción. El cristianismo se define a sí mismo como la religión del amor, pero no es la religión del amor, sino la religión del egoísmo sobrenatural y eclesiástico, así como el judaísmo es la religión del egoísmo mundano y terrenal.²¹

Aquellos que –como la religión– hablan en nombre del amor terminan cayendo en el egoísmo; aquellos que –como Stirner– hablan en nombre del individuo acaban hipostasiándolo, recortándolo de los vínculos que lo constituyen.

El movimiento dialéctico que Feuerbach describe en su respuesta a Stirner no sorprendió a aquellos que, como él, fueron educados en la lógica hegeliana. Perderse para encontrarse, negarse para afirmarse, diluirse en la exterioridad para poder regresar a una mismidad superadora, tener al Yo en el otro. Hay que buscar lo distintivo de la formulación feuerbachiana en la dimensión material de ese encuentro, que hace del Tú una otredad más radical que la que el sujeto idealista pueda poner delante de sí.

El encuentro con el otro es uno sensible y requiere, por lo tanto, de la interacción de al menos dos cuerpos. En la filosofía feuerbachiana el dos es el menor de los números. El rol que juega la sensibilidad permite a Feuerbach no perder de vista al individuo encarnado, al mismo tiempo que muestra de manera irrefutable su limitación. La sensibilidad obliga al individuo a salir de sí mismo porque lo pone delante de un objeto que no puede reclamar como suyo. El objeto es realmente objeto cuando el sujeto se encuentra con un límite, con una resistencia, y esa alteridad es algo constitutivo y propio de toda intuición sensible. En el objeto así entendido se da la unidad de naturaleza e inteligencia,

¹⁹ GW V: 127 / EC: 114.

²⁰ Gil Martínez (2015: 57).

²¹ GW IX: 439.

de subjetividad y objetividad; pero se da de un modo mediado en el sentido de que tal unidad no es nunca superable. Lo sensible es inmediato, pero su inmediatez no es –como en la filosofía idealista– identidad, sino que constituye una contradicción irreductible: “en la realidad los contrarios están unidos solo por un término medio: este término medio es el objeto (*Gegenstand*), el sujeto de las contradicciones”.²² En la sensibilidad aparece justamente ese punto de intersección que es al mismo tiempo sujeto y objeto porque, propiamente, no es ni lo uno ni lo otro sino su unidad radical, su origen y al mismo tiempo su diferencia insuperable. Vemos así que ya en la estructura misma de la sensibilidad se replica el tipo de unidad en la diferencia propia del amor.

“El amor es la verdadera prueba *ontológica* de la existencia de un objeto fuera de nuestra cabeza –y no existe otra prueba del ser que no sea el amor, el sentimiento en general”.²³ Si para Feuerbach la sensibilidad es una prueba de la existencia, en el vínculo vivido y movido por el amor se juega la verdadera prueba ontológica, tanto del sujeto como del objeto. El amor es el sentimiento por antonomasia, “se diferencia de todos los otros sentimientos en que es todos los sentimientos, no es un sentimiento particular, es el sentimiento absoluto, infinito, simplemente general”.²⁴ La existencia general, indiferente, es transformada por el amor en existencia efectiva y humana: “Solo en el sentimiento, solo en el amor, tiene el ‘esto’ –esta persona, esta cosa–, es decir, lo individual, valor absoluto; solo en ellos lo *finito* es lo *infinito*: en ello y solo en ello reside la infinita profundidad, divinidad y verdad del amor”.²⁵ Por eso también el amor sensible feuerbachiano se distingue del amor abstracto religioso: “puedes creer sin confesar tu fe a través de la acción, porque la creencia es algo que tienes solo para ti. Pero no puedes amar sin confesar tu amor, sin expresarlo, sin actuarlo, porque el amor no lo tienes para ti, sino para el otro”.²⁶

Lejos de ser el amor la nebulosa informe en la que todo se confunde, la precisión de la individualidad, la delimitación única de un esto, solo es posible gracias a la inserción de lo finito particular en el gran entramado de relaciones que constituye lo real. La manera en que esa vinculación es posible es mediante el amor, que neutraliza la agenda totalizante del individuo para devolverle al mundo como uno más entre otros. Ser uno, ser un individuo, necesita como condición de posibilidad ese vínculo con algo otro. Esa es la base de un egoísmo

²² GW IX: 329.

²³ GW IX: 318.

²⁴ GW I: 214 / PMI: 88.

²⁵ GW IX: 317.

²⁶ GW X: 163.

relacional, intersubjetivo, saludable. Por eso cuando Feuerbach dice que “solo existe un mal moral, es el egoísmo. Un único bien, es el amor”²⁷ podríamos reescribirlo de esta manera: “sólo existe un mal moral, es el egoísmo interesado. Un único bien, es el buen egoísmo”.

La economía del amor: ganar al perder

Si recurrimos al lenguaje de la economía y hablamos de ganancia y pérdida para describir la dialéctica del amor, lo hacemos para señalar hasta qué punto la propuesta feuerbachiana entra en contradicción con las tendencias utilitaristas de su época. Incluso actualmente hay algo que suena contraintuitivo en el buen egoísmo feuerbachiano, en creer que “cuanto más amamos, más nos apartamos de nuestra propia particularidad y buscamos fuera de nosotros lo que nos es esencial”, que “curiosamente, al amar al otro, me amo a mí mismo, porque pongo (*setzen*) mi ser en la esencia del otro amado”.²⁸

Las ramificaciones del concepto de amor dentro de la filosofía de Feuerbach son numerosas. Podríamos señalar, por ejemplo, que el amor no se limita a las formas vinculares de la amistad o la unión sexual, sino que lo encontramos también en la teoría, en el volcarse desinteresadamente a la contemplación de un objeto que no buscamos dominar ni consumir, sino comprender.²⁹ También podríamos rescatar el papel fundamental que el reconocimiento amoroso de la otredad y el abandono de una óptica instrumental tienen en la concepción ecológica de la naturaleza.³⁰ Pero la preocupación de Feuerbach está más notablemente orientada a problemas de orden teológico, para los que su concepción del amor puede ofrecer algunas claves.

Uno de los aportes más conocidos de la filosofía de Feuerbach se encuentra en la reducción antropológica de la religión, que sigue el modelo de objetivación, alienación y reapropiación –préstamo de la dialéctica hegeliana–. En la religión el ser humano pone fuera de sí su propia esencia, la vuelve un objeto para sí, extrañándola, para poder apropiársela. En la confrontación con un otro, el sujeto aprende su pertenencia a un género, así como su propia imperfección y finitud

²⁷ GW X: 164.

²⁸ Burstein (2023: 14).

²⁹ “Lo que hace impresión sobre el sentido teórico, sobre la razón, se sustrae al dominio de la voluntad egoísta, reacciona, opone resistencia. Lo que el egoísmo exterminador consagra a la muerte, la teoría, llena de amor, lo devuelve a la vida” (GW V: 212 / EC: 163).

³⁰ Cfr. Veríssimo Serrão (2003).

en contraste con la perfección e infinitud del género. Fascinado y abrumado por ese descubrimiento, el sujeto reifica y personaliza los atributos del género en la forma de un individuo perfecto que le proteja de su sentimiento de desamparo. Hasta aquí la lógica hegeliana se mantiene en el momento de objetivación y alienación, pero para Feuerbach el momento de reappropriación ha sido obstruido por el discurso teológico. De lo que se trata es de una usurpación: el hombre crea a Dios a su imagen y semejanza, luego es desplazado por esa invención y finalmente elabora una narrativa que lo mantiene en ese estado:

... la filosofía de la subjetividad y la religión cristiana muestran sus efectos en que la imagen de un Dios personal no es más que la sustitución ilusoria de dicha conciencia del género, que es personalizado (hipostasiado) en un individuo y a la vez hace que el individuo humano se considere a sí mismo como infinito, puesto que no requiere la relación con los demás, dado que Dios le sustituye la relación con el género.³¹

La teología organiza un *coup* de la subjetividad, en el que la conciencia individual proyecta su propia imagen con los atributos del género, pero evitando de ese modo el encuentro con la alteridad real. De esta manera, los deseos del corazón del mal egoísmo, del egoísmo interesado, quedan protegidos.

El egoísta sufre porque la satisfacción de sus deseos y necesidades necesita de mediación, porque existe un abismo entre el objeto y el deseo, entre el fin en la realidad y el fin en la representación, por eso, para curar este dolor, para liberarse de los límites de la realidad, pone como ser verdadero, como ser supremo, al ser que mediante el mero “yo quiero” produce el objeto.³²

No obstante, en ese fraude que intenta ganar para el individuo la totalidad de la riqueza del género hay una pérdida que es proporcional. “El hombre afirma en Dios lo que en sí mismo niega”.³³ Para poder construir un dios es necesario transferirle nuestras mayores virtudes, nuestras facultades más nobles, nuestras acciones más destacadas. “Para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada”, todo lo que damos a Dios lo damos a nuestras expensas. “Pero” dice Feuerbach inmediatamente después,

... tampoco necesita ser por sí mismo, porque todo lo que se adjudica no lo pierde en Dios, sino que es conservado. Si el hombre tiene su esencia en Dios, ¿cómo podría tenerla en sí y por sí mismo? ¿Por qué sería necesario

³¹ Amengual Coll (1996: 21).

³² GW V: 162 / EC: 212.

³³ GW V: 66 / EC: 77.

poner o tener dos veces lo mismo? De lo que el hombre se priva, de lo que en sí mismo carece, lo goza en una medida incomparablemente más alta y rica en Dios.³⁴

El peligro que la teología supone para la política radica no solo en el aislamiento de los individuos de las relaciones sociales, sino en la postergación de la felicidad a un tiempo *post mortem*. El cristianismo no solo genera malos egoístas, sino que los estafa, y ubica la satisfacción de sus deseos en una vida prometida que tampoco existe por fuera del género humano. Es necesario ganarle el concepto de amor a la religión y devolverle su significado sensible “pues si no sacrificamos Dios al amor, entonces sacrificamos el amor a Dios, y tendríamos a pesar del predicado del amor aquel Dios que es la esencia maligna del fanatismo religioso”.³⁵ La ganancia de la teología, que inventa un dios para que el individuo tenga a su disposición la totalidad de las perfecciones humanas, demuestra ser una pérdida absoluta. Por el contrario, aquel que pueda abandonar su Yo y volcarse a la relación amorosa ganará para sí la individualidad saludable del buen egoísta.

Feuerbach quería para el futuro un sujeto que sea irreducible a un aglomerado de individualidades atómicas y autónomas, o a una esencia metafísica impersonal. El nuevo sujeto, el buen egoísta, requiere el reconocimiento de la realidad encarnada del género humano, así como de las relaciones sociales históricamente determinadas. Ambos aspectos encuentran anclaje sensible en el cuerpo, la irreducible materialidad de la existencia humana en sus relaciones. Si la teología proyectaba la dimensión sensible y material de la realidad concreta al espacio imaginario de un más allá personal, el amor propio como actividad comunitaria revela que no hay una división ontológica entre un aquende y un allende y que la realidad humana no se compone de individuos separados, sino de un entramado intersubjetivo.

El único escrito en el que la gran palabra de la era moderna, personalidad, individualidad, ha dejado de ser un efecto estilístico sin significado, es precisamente *La esencia del cristianismo*, porque solo la negación de Dios (de ese ser abstracto e infinito que quiere ser un ser real) es la postulación del individuo, y solo la sensibilidad es el sentido que captura con precisión la individualidad”.³⁶

Así como la sensibilidad, porosa y abierta, es la que mejor puede ilustrar la condición permeable de la subjetividad, así también el amor, que simultáneamente

³⁴ GW V: 65 / EC: 77.

³⁵ GW V: 109 / EC: 104.

³⁶ GW IX: 430.

es el fuego que da vida y el sacrificio que aniquila, requiere que sea en la radical abnegación de sí en la que la individualidad brille con más luz.

La existencia humana es siempre coexistencia, porque la subjetividad no es sino el resultado de la totalidad de las relaciones con el mundo, tanto social como natural. La identidad, por lo tanto, no es estrictamente individual, sino plural, posibilitada y atravesada por un Tú. Como alternativa a una construcción egológica del Yo, Feuerbach propone un nuevo egoísmo en el que

... el amor abre una vía por la que sería posible concebir el ser del hombre de acuerdo con su esencia real, es decir: sensual, limitada y temporal, que reconoce la muerte individual como un hecho real e irreversible, pero que al mismo tiempo proporciona la base teórica para fundar una concepción del hombre como ser comunitario, que reconoce al otro como parte esencial e irremplazable, sin la cual no habría individuo.³⁷

En el reconocimiento del otro como parte fundante del Yo se vuelve posible resolver la aparente paradoja del amor propio, pues “¿acaso en el amor no es la propia negación afirmación?”.³⁸

Feuerbach no conjura el fuego voraz del amor para diluir al sujeto y perder la personalidad individual en la noche monocromática de la indiferencia de la naturaleza; por el contrario, la aniquilación del Yo en el amor está al servicio de un rescate del individuo real, para ganarlo de las garras de la alienación.

La razón existe en la vida como un hombre real: el Tú es la razón del Yo. No a través de nuestro propio yo, encerrado en sí mismo, sino a través del otro nos habla la verdad. El amor del otro te dice lo que eres. El amante posee el auténtico ser del amado en los ojos y las manos. Para conocer a los hombres, hay que amarlos.³⁹

En añadidura, el individuo que es resultado de sus vínculos amorosos está mucho mejor posicionado para la vida comunitaria, porque su propia existencia no es previa, sino que se constituye relationalmente en su trato con otros. Semejante individuo, el “buen egoísta” que sabe que no hay mayor autoafirmación que el subrayado de las relaciones que lo componen, se presenta como una alternativa al individualismo incapaz de sustraerse a la lógica del cálculo. Cualquier propuesta ética que quiera sortear el aislamiento y ensimismamiento de sus sujetos hará bien en atender a la potencia de semejante planteo.

³⁷ Burstein (2023: 20).

³⁸ GW I: 390 / PMI: 225.

³⁹ GW X: 162.

Bibliografía

- Amengual Coll, Gabriel (1996). “‘Ser-genérico’ como solidaridad. La concepción del hombre como ser-genérico en cuanto fundamentación y concepto de la solidaridad”. *Taula, quaderns de pensaments*, n° 25-26, pp. 11-28.
- Burstein, Ezequiel (2023). “Ser más allá de sí mismo. El concepto de amor en los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* de 1830”. *El arco y la lira*, n° 11, pp. 11-20.
- Engels, Friedrich (2006). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros textos sobre Feuerbach). Madrid: Fundación Federico Engels.
- Feuerbach, Ludwig (1967). *Gesammelte Werke*. Edición: Werner Schuffenhauer. Berlín: Akademie Verlag.
- (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Traducción: José Luis García Rúa. Madrid: Alianza.
- (1998). *La esencia del cristianismo*. Traducción: José L. Iglesias. Madrid: Trotta.
- Gil Martínez, Joaquín (2015). “El reconocimiento afectivo como contenido moral. Feuerbach en diálogo: Fichte, Hegel, Honneth”. *Tópicos*, n° 49, pp. 53-79.
- Veríssimo Serrão, Adriana (2003). “Natura Mater: O Habitar Ético na Natureza: Segundo Ludwig Feuerbach”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 59, n° 3, pp. 689-711.

Kierkegaard según Cole

Entre el psicoanálisis y la *Daseinsanalyse*

Patricia C. Dip

El problema de la recepción de la “psicología” de Kierkegaard

En su introducción a *Kierkegaard's Psychology*, publicada en danés en 1972 y traducida al inglés en 1978, Kresten Nordentoft aclara que el objeto de su estudio no consiste en delinear el perfil psicológico de Kierkegaard, sino en poner de relieve su trabajo como psicólogo. Si esta aclaración tiene sentido es porque el aporte del pensador danés a la disciplina psicológica no había sido todavía considerado seriamente. En este contexto, Nordentoft plantea que fue gracias al análisis existencial que la recepción de la psicología de Kierkegaard se hizo posible, y destaca las obras: *The Meaning of Anxiety* de Rollo May y *The problematic self in Kierkegaard and Freud* de Preston Cole. Si bien el objetivo principal de Nordentoft no es discutir la recepción psicológica de la obra de Kierkegaard, sino realizar una presentación sistemática de la psicología del danés, establece, no obstante, las coordenadas con las cuales darle dimensión al problema de la recepción. En este sentido, aclara que el análisis existencial surge en Europa en la década del treinta y es introducido en Estados Unidos en la década del cincuenta, y hace especial hincapié en la recepción de la psicología de Kierkegaard en Estados Unidos, que se produjo de la mano de la introducción del análisis existencial y la psiquiatría fenomenológica en ese país con el

objeto de enfrentar al psicoanálisis y la psicología experimental por carecer de un abordaje concreto sobre el hombre.

El modo de proceder del historiador danés está condicionado por discutir la psicología de Kierkegaard y toma como punto de partida el análisis existencial. Tal vez ello explique que desconsidere la figura de Karl Jaspers, quien estudia a Kierkegaard a partir de 1913 y en 1919 lo convierte junto a Nietzsche en un modelo de “psicología comprensiva”. Es decir, en sentido estricto, la primera recepción psicológica de la obra del danés no la realizaría el análisis existencial, sino la psicología comprensiva de Jaspers. Por su parte, tanto Ludwig Binswanger como Medard Boss delinearon los contornos de una terapéutica concentrada en el problema del existente a partir de la confluencia entre la fenomenología y el existencialismo heideggeriano. La virtud más sobresaliente del análisis existencial y la psiquiatría fenomenológica radica en el hecho de acercarse a la filosofía con el objeto de pensar el alcance de la acción terapéutica más allá de los límites transferenciales planteados por el psicoanálisis freudiano. El carácter de esta recepción fue antropológico, ya que los cultores del análisis existencial y la psiquiatría fenomenológica cuestionaban el psicoanálisis por carecer de una teoría del hombre que permitiera lograr futuros desarrollos en el terreno de la investigación. Si bien la técnica freudiana era útil, había que avanzar más allá de su teoría, que demostraba ser ineficaz por reducir el fenómeno humano a su base biológica pulsional.

Luego del acercamiento sistemático de Nordentoft al corpus kierkegaardiano desde una perspectiva psicológica de análisis, McCarthy retoma la temática en 2015 para sostener que la lectura de Freud de la mano de Kierkegaard permitiría dar respuesta a asuntos que el freudismo dejaría irresueltos. Tanto Cole como Nordentoft, y más tarde McCarthy, tienen claro que no es posible pensar en términos de influencia, dado que, si bien Freud supo relacionarse con Feuerbach, Schopenhauer y Brentano, no conoció a Kierkegaard. Por eso, al trabajar las obras de Kierkegaard y Freud conjuntamente intentan pensar en términos de “complementariedad” (Cole) “articulación” (Nordentoft) o “alternativa” (McCarthy), suponiendo que al poner en diálogo a ambos autores lograrían la mutua iluminación de sus obras. No obstante, las conclusiones a las que llegan Cole y Nordentoft muestran que la lectura de Freud se enriquece a partir de los aportes de la “psicología neumática” de Kierkegaard, mientras que no queda muy claro cuál sería el aporte de Freud en el abordaje de la obra de Kierkegaard. Es probable que al pensar a Kierkegaard con Freud el objetivo principal de estos autores fuera enfatizar la pertinencia de concebir la obra del danés en términos psicológicos disciplinarios, y de allí que en sus conclusiones

se ocuparan de evidenciar en qué sentido Kierkegaard tenía algo que decir a la psicología. Sin embargo, una vez que la posibilidad de realizar una lectura psicológica del corpus kierkegaardiano no es puesta en cuestión, es importante avanzar en una nueva dirección; ya no resulta necesario acercar a Kierkegaard a Freud con el objeto de propiciar una lectura psicológica del primero, sino más bien concentrarse en pensar de qué manera los problemas filosóficos discutidos por el autor danés anticiparon las temáticas fundamentales del desarrollo del futuro campo psicoanalítico, sin dejar de lado que entre las obras de Kierkegaard y Freud existe una distancia histórica, que el surgimiento del positivismo, el darwinismo y de la propia psicología como ciencia ponen en evidencia.¹ Con esta perspectiva “histórica” en mente, la lectura “complementaria” de Preston Cole merece algunos comentarios y observaciones, ya que al poner en evidencia el carácter dinámico del pensamiento de Freud, cuyas teorías iban transformándose con el transcurso de su investigación, resulta útil para discutir el modo de enfrentarse al psicoanálisis de los analistas existenciales, quienes desconsideran el carácter dinámico de las teorías de Freud.

El sentido de la psicología de Kierkegaard y su relación con el psicoanálisis de Freud

Antes de abordar el modo en que Cole sugiere la posibilidad de plantear una suerte de síntesis entre el psicoanálisis y el análisis existencial, con la introducción de la “ontología histórica” que Kierkegaard aportaría, nos ocuparemos de realizar

¹ Salvo contadas excepciones, detectamos dos problemas recurrentes en el marco de los estudios kierkegaardianos. Por un lado, puede observarse una tendencia a presentar la obra de Kierkegaard en términos de confrontación con otros filósofos o escuelas de pensamiento. El caso paradigmático lo representa la oposición de Kierkegaard a Hegel. La obra de Jon Stewart revirtió este sesgo interpretativo que se mantuvo durante décadas. Por otro lado, suelen ofrecerse tesis interpretativas que, por sugerivas que puedan resultar, carecen de perspectiva histórica y epistemológica, dado que tienden a hacer énfasis en temas específicos de la obra del danés, sin considerar aspectos culturales, históricos y políticos, que ponen su obra en relación “crítica” con otros autores y problemas. A su vez, cuando el autor danés es discutido en relación con diversas tradiciones de pensamiento en el intento de mostrar su injerencia en ellas (desde la teología negativa al postmodernismo), suele obviarse la perspectiva histórica. En el caso de la relación de su obra con la psicología, se trate del psicoanálisis freudiano, del análisis existencial o de la psicología objetual inglesa, sucede lo mismo. En este sentido, tematizar el problema de la recepción, tanto en el caso de Kierkegaard como en el de otros pensadores, es un modo de discutir y evaluar el alcance y sentido de posiciones hermenéuticas que desconsideran el impacto que producen los cambios de paradigma en la interpretación de las obras filosóficas.

una somera descripción del sentido otorgado a la psicología de Kierkegaard por Nordentoft y McCarthy y el modo en que presentan el vínculo de la psicología del danés con el psicoanálisis de Freud, con el objetivo de adentrarnos luego en la especificidad del análisis de Cole, que se concentra particularmente en el problema del yo.

McCarthy explicita que Kierkegaard hizo uso del término “psicología” antes de que existiera un campo académico; por lo tanto, el danés trabaja en términos de psicología filosófica. Su psicología fue existencial y experimental (en el sentido de experimentación intelectual), tomó como centro al individuo, y fue inductiva, a diferencia de la psicología especulativa y deductiva que se derivaría de Hegel. Si bien la influencia de su pensamiento psicológico es más amplia de lo que suele reconocerse,

... Heidegger, por ejemplo, va más lejos que Kierkegaard y consigue secularizar un análisis que Kierkegaard sólo podía expresar en el antiguo lenguaje de la metafísica cristiana. Kierkegaard es, en efecto, un psicólogo, pero cuyo principal paciente, al igual que William James y Sigmund Freud después de él, no era otro que él mismo. Pero a partir de su análisis de sí mismo descubrió y describió las profundidades de una condición humana universal, que se propuso no sólo analizar, sino también, lo que es más importante, inducir a sus lectores a prestarle atención y resolverla.²

Según McCarthy, lo que impide concebir a Kierkegaard como un psicólogo en términos contemporáneos es que su análisis psicológico se desarrolla en el marco de la metafísica cristiana.³ Kierkegaard no es ni un terapeuta ni un científico social.

El laboratorio de sus experimentos es él mismo, el examen de conciencia. Pertenece a la vieja escuela de la psicología pastoral y literaria y aporta

² McCarthy (2015: 8). En este marco, McCarthy considera que “la esquematización que hace Nordentoft del material psicológico en los escritos de Kierkegaard puede tener el efecto involuntario de oscurecer el punto principal de Kierkegaard: a saber, que su interés en presentar una psicología de la crisis religiosa es alertar al lector de los estruendos del espíritu en el propio lector y estimularlo a responder” (ibidem: 14). No nos parece justa su apreciación, ya que Nordentoft no descuida en ningún momento la apelación que hace Kierkegaard al lector como receptor último de las problemáticas que plantea. La traducción de las citas de McCarthy, Nordentoft y Cole es propia.

³ Sería deseable contar con las premisas a partir de las cuales McCarthy saca esta conclusión. Particularmente, teniendo en cuenta que —a diferencia de Nordentoft, que propone un análisis sistemático del *corpus* kierkegaardiano en su conjunto—, el recorte que realiza McCarthy para analizar la psicología de Kierkegaard se circunscribe a las obras “pseudónimas” de la autoría.

una metafísica cristiana a su análisis. La realidad de cosas como el alma, el pecado, la gracia, el perdón y el encuentro del espíritu humano con el espíritu divino son su punto de partida.⁴

Al plantear la relación entre Kierkegaard y Freud, McCarthy sostiene que, si bien Freud no comparte el punto de vista psicológico del danés sobre la crisis religiosa de la existencia, el vienesé también se ocupó en última instancia de la metafísica, aunque de manera secular. De hecho, algunos críticos de las últimas obras de Freud, como *Más allá del principio del placer*,⁵ le objetan precisamente su llamado “giro metafísico”.

Además, como ha demostrado la crítica freudiana reciente, Freud es mucho más autor literario de lo que se pensaba, no sólo por la prosa y la calidad detectivesca de las historias clínicas, sino también por la manipulación de las historias clínicas que relata para conseguir un efecto narrativo. Como tal, hace tiempo que se ha revelado como un científico menos desinteresado de lo que en un principio se presentaba a sí mismo.⁶

Como podemos apreciar, McCarthy enfatiza, por un lado, el giro metafísico de los escritos metapsicológicos de Freud y, por el otro, hace hincapié en el sentido literario antes que científico del trabajo del psicoanalista vienesé.⁷

Kierkegaard y Freud comparten el tratamiento de algunos temas, tales como la angustia, la melancolía, la sexualidad reprimida y el narcisismo. Freud ha sido útil para que pudiera apreciarse en retrospectiva el “logro igual, quizás incluso superior, de Kierkegaard medio siglo antes”.⁸ Freud y el freudismo no solo hicieron posible que estas temáticas se volvieran cotidianas en nuestra cultura, sino que también pueden ayudarnos a apreciar “la profundidad y la agudeza de las propias intuiciones anteriores de Kierkegaard, la misma plausibilidad de su propia metapsicología, pero sobre todo la diferencia de perspectiva, su

⁴ McCarthy (2015: 14-15).

⁵ Como veremos a continuación, en el análisis de Cole, el pensamiento freudiano progresó de lo somático a lo psicológico y de lo psicológico a lo metapsicológico, sin considerar el llamado “giro metafísico” como una deficiencia teórica.

⁶ McCarthy (2015: 15).

⁷ El psiquiatra Thomas Szasz realiza una lectura muy crítica respecto de la psicoterapia y la enfermedad mental, y llega a la conclusión de que el psicoanálisis debe pensarse en términos artísticos antes que científicos. Incluso propone una nueva denominación para hacer referencia a la psicoterapia. Esta debería llamarse “iatrológica” (*iatroi logoi*), ya que su actividad consiste en hacer uso de “palabras curativas”. Sería una rama de la retórica y la lógica. Cfr. Szasz (1979: 208).

⁸ McCarthy (2015: 21).

significado y sus implicaciones para comprender un yo atribulado".⁹ Según McCarthy, las soluciones que Kierkegaard ofrece a la conciencia desgarrada del yo atribulado son más efectivas que las propuestas por el psicoanálisis. "La diferencia clave entre ellos es que, para Kierkegaard, el espíritu no es un nombre vacío, sino algo que es real".¹⁰ En este marco, la psicología de Kierkegaard es de carácter mayéutico, y su preocupación no radica tanto en la formulación sistemática y completa de la perspectiva psicológica de análisis como en lograr que el individuo reflexione acerca de su condición y haga algo al respecto. La terapia conversacional no sería suficiente.¹¹ "La terapia a la que apunta Kierkegaard, más allá de la toma de conciencia de uno mismo, la elección y la voluntad de superar la fragmentación del yo, se expone en *Las obras del amor*: la terapia del amor espiritual que abarca el amor al prójimo en múltiples sentidos".¹² McCarthy concluye que el amor al prójimo¹³ implica una alternativa superadora al psicoanálisis freudiano, sin establecer las respectivas mediaciones que expliquen de qué modo lograría efectivizarse su propuesta.

Una (re)lectura de Freud después de Kierkegaard nos ayuda a apreciar que Kierkegaard no solo puede haber anticipado de forma insólita muchos de los famosos temas de Freud, sino que también puede haber ido más allá. La deuda kierkegaardiana con Freud es la perspectiva freudiana que nos lleva a apreciar la mayor profundidad de Kierkegaard en su propia obra, muy anterior. Constituye una importante alternativa a Freud. Porque una terapia que entiende a la persona humana como participante de la realidad trascendente llamada espíritu es significativamente diferente no solo en sus detalles sino también en el punto final hacia el que conduce a un yo atribulado. Si ese punto final es real y no solo imaginario –en otras palabras,

⁹ Ídem.

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ibídем: 22. McCarthy no profundiza en este tema al punto de llegar a cuestionar el sentido de la "terapia conversacional" desde una perspectiva kierkegaardiana. Si bien la palabra tiene un efecto liberador en *El concepto de angustia*, el objeto de reflexión de esta es el propio sí mismo. La psicología de Kierkegaard sería, en los términos planteados por Freud en *El yo y el ello*, una psicología de la conciencia, en cuyo marco no hay sitio para lo inconsciente como tampoco para la transferencia. El yo sería en todo caso su propio "psicólogo".

¹² Si bien McCarthy expresa explícitamente que el objeto de su análisis psicológico se reduce a la obra pseudónima, a la hora de presentar una solución alternativa a la terapia freudiana recurre a *Las obras del amor*, contradiciendo de este modo su propio principio metodológico.

¹³ Sobre el tema del amor al prójimo, Freud se expide muy duramente en *El malestar en la cultura*, en el que sostiene que no todo hombre es digno de amor (cfr. OC, XXI: 106-108).

si se puede experimentar en el aquí y ahora— entonces es significativamente más rica que la terapia de Freud.¹⁴

En suma, la psicología pastoral y literaria de Kierkegaard se presenta como una alternativa superadora del psicoanálisis freudiano, ya que conduciría al yo a su encuentro con el espíritu.¹⁵ Sin embargo, Kierkegaard no permite llegar tan lejos como Heidegger en la secularización de la problemática del yo, porque su psicología está expresada en términos de la metafísica cristiana.¹⁶

Según Nordentoft, la psicología de Kierkegaard es una profundización de lo que en *O lo uno o lo otro* se denomina la forma estética de vida. Esta obra es el punto de partida tanto de los estadios de la existencia, que luego serán desarrollados en *Etapas en el camino de la vida* y *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, como de la psicología, que se desarrollará en *El concepto de angustia* y en *La enfermedad mortal*.¹⁷ Por su parte, los estadios ético y religioso pueden ser interpretados como una profundización, una diferenciación y una revisión parcial de los puntos de vista del Juez Wilhelm y el esteta A.

A su vez, sobre la base de la distinción entre el conocimiento interesado y el desinteresado, Nordentoft concluye que, en las áreas de la psicología, la filosofía, la teología, e incluso la crítica literaria, todo conocimiento es autoconocimiento. Y agrega, además, que el conocimiento objetivo que no se funda en el autoconocimiento resulta ser una trivialidad o una ilusión demoníaca. Por eso, “la psicología de Kierkegaard se basa en el autoanálisis”.¹⁸ En este marco, el método psicológico de Kierkegaard es presentado en términos de introspección. Esta se caracteriza por buscar el autoconocimiento a partir de la observación de los propios estados de ánimo y de la observación de los estados de ánimo de los demás. El principio a partir del cual la introspección realiza sus observaciones

¹⁴ McCarthy (2015: 22).

¹⁵ Como veremos luego, también Cole considera que Kierkegaard le ofrece a la libertad humana una dirección que el freudismo no puede aportarle.

¹⁶ Creemos que las conclusiones a las que arriba McCarthy al presentar a Heidegger como el “secularizador” de las ideas de Kierkegaard, reducen la propuesta teórica del danés y el significado de su aporte a la historia de la filosofía. No obstante, McCarthy cree que, a pesar de haber quedado atrapado en los márgenes de la metafísica cristiana, la propuesta terapéutica del danés resulta ser más rica que la de Freud.

¹⁷ El presupuesto implícito de la lectura de Nordentoft es que en *O lo uno o lo otro* se iniciarían dos líneas paralelas de desarrollo del pensamiento de Kierkegaard, la “filosófica” (estadios de la existencia) y la “psicológica” (*El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*). Con este presupuesto, el historiador danés deja “fuera” de la psicología las temáticas del humor y lo cómico, planteadas por Climacus en *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (1846).

¹⁸ Nordentoft (2009: 3).

es *unum noris, omnes* (si conoces a uno, los conoces a todos). La psicología de los relatos literarios crea tipos ideales para mostrar de manera abstracta, a través de los “experimentos psicológicos”, el límite de las emociones que describe a partir de la caracterización de personajes imaginarios. La experimentación no se produce en el laboratorio, sino en el escritorio. Por eso se trata de una psicología experimental literaria. Sin embargo, esta no será la metodología utilizada en *El concepto de angustia* y en *La enfermedad mortal*.

Nordentoft distingue entonces dos modos de comprender la psicología en Kierkegaard: el “literario” y el “realista”. Mientras la psicología de los experimentos literarios¹⁹ describe posibilidades y utiliza tipos, formas prototípicas o representaciones, la psicología en sentido estricto o realista busca dar cuenta de lo “universalmente humano”. Esta última es desarrollada en *El concepto de angustia* y en *La enfermedad mortal*. Posee carácter mayéutico y tiene como presupuesto la dogmática. De allí que la resolución de la frustración propia de los fenómenos negativos como la melancolía, la angustia o la desesperación se encuentre en última instancia en el amor al prójimo.

En sentido estricto, la psicología de Kierkegaard pertenece a lo que él llama el elemento negativo de la mayéutica. Es analítica, desenmascara, descompone y critica, y lo que vale para el discurso religioso vale también para la psicología [...] la psicología de Kierkegaard y sus escritos edificantes son una oferta mayéutica de “ayuda” a la persona que pueda encontrarla pertinente.²⁰

Sin embargo, “en la medida en que es un desenmascaramiento, la ayuda es una ayuda negativa, no un desenmascaramiento del lector, sino de la posibilidad del lector de desenmascararse a sí mismo”.²¹ Es decir, el autor le ofrece al lector de forma negativa y mayéutica la posibilidad de que tome conciencia

¹⁹ Según Nordentoft, “lo que todos los experimentos literario-psicológicos de Kierkegaard tienen en común, pues, es que describen casos extremos, aislados e irreales. Con ellos no se pretende iluminar psicológicamente (de modo directo) la realidad, sino poner de relieve los problemas éticos y religiosos de la misma” (Nordentoft, 2009: 13).

²⁰ Ibídем: 3. A diferencia de McCarthy, que elabora su obra sobre la psicología de Kierkegaard a partir de la compilación de diversos artículos, Nordentoft ofrece un estudio sistemático, no solo de la obra pseudónima, sino también de los discursos edificantes. Esta decisión metodológica parece influir en su modo de abordar la psicología del danés, que no será reducida a la descripción de fenómenos negativos como la melancolía, la angustia o la desesperación, sino que se ocupará además de ofrecer una vía positiva de resolución de los problemas de orden psicológico a partir de la puesta en consideración de *Las obras del amor*.

²¹ Ídem.

del pecado. En este contexto, Nordentoft hace uso de las conferencias sobre ética y comunicación de 1847 para distinguir dos aspectos, ambos negativos, de la mayéutica. El “engaño” es el método que utiliza la psicología para revelar la desesperación existente detrás de la máscara; en sus obras psicológicas y en muchos discursos edificantes, Kierkegaard revela la incapacidad del lector para comprenderse a sí mismo, sin evidenciar que es un desesperado o un pecador, sino que analiza de modo abstracto la autodecepción. El método en *Las obras del amor* es la “edificación”, que presupone el amor. Aunque este método sigue siendo negativo, pues el amor presupuesto no es más que una posibilidad, de todas formas, la mayéutica negativa permitiría articular *La enfermedad mortal* y *Las obras del amor*, al poner en evidencia el modo de superar la desesperación a partir del amor al prójimo.

En lo que respecta a la relación entre Kierkegaard y Freud, Nordentoft aclara que no puede ser concebida en términos de influencia, ya que Freud no conoció a Kierkegaard. Sin embargo, Freud y los posfreudianos comparten con Kierkegaard cierta estructura conflictiva común que permitiría dar cuenta de una “psicología de la crisis”, sobre la base del planteo de una analogía entre el pecado y la neurosis. En ambos modelos se produce una supresión-represión del espíritu o de los impulsos sexuales, que produce una revancha del espíritu o retorno de lo reprimido. El objetivo de la comparación es mostrar cómo ambos autores se iluminan mutuamente y, en todo caso, poner en evidencia de qué modo Kierkegaard, cuando se aleja de la concepción freudiana, puede ofrecer una alternativa a cuestiones que Freud deja irresueltas. En este marco, Nordentoft sostiene que Freud no intentó coordinar el tema del yo, expresado por medio de metáforas espaciales en *El yo y el ello*, ni con su primera ni con su segunda teoría de la angustia.²² El cambio de perspectiva de la comprensión freudiana del fenómeno de la angustia se produce en *Inhibición, síntoma y angustia*,²³ condicionado justamente por la emergencia del yo en *El yo y el ello*.

²² También Lacan hace uso de Kierkegaard para articular las teorías de la angustia de Freud, formulando el *objeto a* (causa del deseo), por medio del cual pretende fundamentar la concepción freudiana del objeto. Es sorprendente que Nordentoft no tome en cuenta la perspectiva de lectura del psicoanalista francés.

²³ Según Nordentoft, la precondición para plantear una comparación significativa entre Kierkegaard y Freud es el giro que se produce en la obra de Freud a partir de *Inhibición, síntoma y angustia* de 1926 (cfr. 2009: 145). Dado que Nordentoft compara a estos autores a partir de la coincidencia en el tema de la angustia, sostiene que cuando la angustia pasa a ser la causa de la represión y no a la inversa, se vuelve posible poner a estos autores en diálogo, ya que Kierkegaard coincidiría con Freud en este diagnóstico. No estamos de acuerdo en este punto con Nordentoft, ya que nos parece viable plantear una comparación entre ambos autores incluso antes del giro

Kierkegaard permitiría articular las dos teorías de la angustia, diluyendo las metáforas espaciales a partir de las cuales Freud presenta al yo, angustiado por la relación con el mundo externo y la pugna entre el superyó y el ello, por medio de la inclusión de la dimensión “temporal” de su psicología. En definitiva, Kierkegaard sería útil para pensar al yo en un horizonte histórico en lugar de hacerlo topográficamente.²⁴

El aporte de Preston Cole: la relevancia de Kierkegaard para la discusión psicológica

El punto de partida de la lectura de Cole y sus consecuencias

En la introducción a *The problematic self in Kierkegaard and Freud*, Cole plantea que el objetivo de su libro consiste en mostrar que, a pesar de las disimilitudes entre Freud –representante del racionalismo ilustrado– y Kierkegaard –un rebelde heredero del idealismo– perteneciente a la tradición judeocristiana, la visión kierkegaardiana del yo y la del psicoanálisis, lejos de ser incompatibles, se complementan e iluminan mutuamente. Con este objetivo *in mente*, Cole sostiene que, en el viraje del modelo mecanicista al modelo vitalista de la comprensión de la naturaleza, se evidencia que el intento de Freud de expresar la historicidad humana está condicionado por el marco teórico del biologicismo naturalista a partir del cual organiza sus investigaciones. También Kierkegaard se encuentra condicionado por el punto de partida de sus investigaciones sobre el yo en el marco de una respuesta al idealismo hegeliano, que lo condujo a plantear el problema del yo en el horizonte de la búsqueda de la libertad, comprendida históricamente.²⁵ Mientras Freud está condicionado por la perspectiva

mencionado. Los temas de la relación entre lo somático y lo psíquico y la importancia de la sexualidad en el desencadenamiento de las neurosis, entre estas, la neurosis de angustia, tratados por Freud a fines del siglo XIX, son afines a los desarrollados por Haufniensis en *El concepto de angustia*. Cfr. Dip (2024).

²⁴ En este punto, Nordentoft coincide con Cole, quien considera que la noción kierkegaardiana de espíritu posibilita proyectar al yo a un ámbito de “reconciliación” consigo mismo, en el marco de la relación con la trascendencia divina, que Freud no tiene en cuenta. Nordentoft también enfatiza la presencia de la trascendencia divina al presentar *Las obras del amor* como la contracara de la psicología de la desesperación.

²⁵ Según Taylor, aunque Kierkegaard sigue a Hegel al interpretar el espíritu como una autorrelación en la que los opuestos se unen, el danés rechaza la idea de que los contrarios son idénticos en su diferencia, o que los opuestos se relacionan de tal modo que cada uno sea al mismo tiempo

naturalista que asume en su punto de partida, Kierkegaard está condicionado por la perspectiva histórica.

Tanto las categorías naturalistas de Freud como las idealistas de Kierkegaard son, en última instancia, inadecuadas para comprender las complejidades de la existencia humana. No estoy proponiendo una tercera alternativa, sino simplemente sugiriendo que, por la afortunada circunstancia de tener dos perspectivas tan diferentes sobre el mismo fenómeno, estamos bendecidos con una especie de visión binocular que puede permitirnos tener algo así como una visión tridimensional del hombre.²⁶

Sin embargo, al final de su libro Cole presenta una nueva alternativa de lectura. La ontología histórica de Kierkegaard sería una herramienta útil para superar las diferencias entre el psicoanálisis y el análisis existencial. De manera casi inadvertida, Cole oscila entre tres posiciones: por un lado, sostiene que las perspectivas

su contraria. Los opuestos no son implícitamente idénticos ni se relacionan necesariamente, sino que están relacionados de manera contingente. Cfr. Taylor (2000: 168-170).

²⁶ Cole (1971: 6). Kramer observa que, si bien describir el proyecto de Freud en términos de ontología naturalista y determinismo biológico no es inadecuado, con este proceder su proyecto es concebido solamente en una de las varias tradiciones históricas de las que fue heredero. Freud puede ser pensado desde otras perspectivas, especialmente a partir de las tradiciones influenciadas por el “giro lingüístico” como el posestructuralismo, basado en la relectura lacaniana de Freud, que no coincide con la perspectiva de análisis de Cole. Asimismo, también Kierkegaard es presentado por Cole de manera monólica como un filósofo, probablemente porque Cole se concentra básicamente en *El concepto de angustia, La enfermedad mortal y Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, y no se ocupa de la problemática que la pseudonimia supone para presentar al pensador danés en términos filosóficos. Cfr. Kramer (2016: 75-76). Por nuestra parte, creemos que la polarización del punto de partida de Cole consiste en presentar a Freud desde la perspectiva de la defensa de un modelo naturalista, que entiende al yo como una determinación necesaria, y a Kierkegaard como un espiritualista, que entiende al yo desde la perspectiva histórica de la libertad. Al contraponer a los autores desde esta polarización, se pierde la descripción kierkegaardiana del mundo de la naturaleza, que podría deducirse del análisis del concepto de inocencia en *El concepto de angustia*, y se cuestiona también la búsqueda freudiana de liberar al yo de las presiones del superyó y del ello a partir de un modelo de racionalidad ilustrada. Cole rechaza la libertad de la razón y prefiere la consumación de la fe. Esta preferencia, aun cuando su estudio ofrezca interesantes formulaciones, particularmente en el intento de posicionar a Kierkegaard en el debate psicológico de la década de 1970, condiciona el modo de abordar la relación entre Kierkegaard y Freud, ya que impide la comprensión de la relación a partir de una perspectiva más problemática, que podría surgir si se matizara la contraposición inicial, y ofrece una mirada multívoca, más acorde con el pensamiento de los autores tratados. Por otra parte, resulta sorprendente, no solo en el caso de Cole, sino de la bibliografía anglófona de la época, incluido el danés Nordentoft, el desconocimiento de Lacan, en general, y de su lectura sobre el tema del yo en Freud, en el *Seminario II*, en particular.

teóricas de Kierkegaard y Freud sobre el yo no son antagónicas, como podría parecer a primera vista, sino complementarias; por otro lado, hace hincapié en la dirección hacia el sentido de la libertad, que la perspectiva de Kierkegaard puede ofrecerle a la falta de *telos* del yo freudiano; por último, encuentra en la ontología histórica de Kierkegaard una posible síntesis superadora para dar respuesta al conflicto entre el psicoanálisis y el análisis existencial.

Estas tres formulaciones son realizadas en el marco de un análisis estructural²⁷ a partir del cual Cole compara las propuestas de Kierkegaard y Freud sobre la base de una antropología cristiana, cuyo fundamento último es ontológico. Las propuestas de análisis del yo de Kierkegaard y Freud presentarían una “identidad estructural” que Cole intenta poner en evidencia en las tres partes de su libro. Desde un principio, el autor aclara que formula su lectura a partir del marco teórico de la antropología cristiana, esto es, la aceptación del supuesto de la creación,²⁸ al que interpreta desde una perspectiva “ontológica”, ya que lee la unidad inmediata del cuerpo y el alma –descripta por Kierkegaard en *El concepto de angustia* y en *La enfermedad mortal*– en términos de entidad, cuyo ser el espíritu representa. En lo que respecta a Freud, Cole reconoce, a diferencia de la crítica realizada por algunos analistas existenciales, la existencia de una “antropología” en su obra,²⁹ cuyo *telos* sería determinado por la ontología histórica de Kierkegaard. Dado que el punto de partida de la lectura de Cole es la antropología cristiana, la lectura freudiana del hombre sería incompleta y la ontología histórica de Kierkegaard lograría completarla. Esta conclusión nos resulta discutible tanto desde un punto de vista histórico como desde una perspectiva cultural de análisis. Los autores que trata toman puntos de partida distintos, particularmente en lo relativo a la comprensión del fenómeno religioso. Cole se desentiende de la crítica freudiana a la religión, presentada en términos de “ilusión cultural”, al concebir la noción kierkegaardiana de “espíritu” como una manera de completar el análisis freudiano del

²⁷ La lectura de Cole puede denominarse “estructural”, dado que pretende poner en evidencia la complementariedad de dos modelos en una suerte de horizonte comparativo, que desconsidera el carácter histórico propiamente dicho de la formulación de estos.

²⁸ A Kramer le resulta sorprendente que en sus conclusiones Cole pierda la perspectiva armónica que venía presentando en su libro, al intentar volver complementarios los proyectos de Kierkegaard y Freud, para enfatizar la necesidad de incluir la dimensión religiosa en el desarrollo del yo. En realidad, la conclusión de Cole no es sorprendente si se considera que el punto de partida de su propuesta es la antropología cristiana. Cfr. Kramer (2016: 75).

²⁹ Fromm analiza la antropología freudiana distinguiendo una fase materialista mecanicista y otra vitalista, además de hacer hincapié muy tempranamente en los aspectos patriarcales de la perspectiva freudiana sobre el ser humano. Cfr. Fromm (1971: 52-74).

desarrollo del yo. A pesar de esta omisión, la interpretación de Cole tiene ciertas virtudes que vale la pena destacar: toma en consideración el sentido histórico de los conceptos teóricos de Freud; reconoce la existencia de una antropología en la obra del vienes; no solo enfatiza la importancia de la “imaginación” en la dialéctica del yo de Kierkegaard, sino que además al describirla incluye los “estadios de la existencia”, evitando la apertura de dos vías paralelas propiciada por Nordentoft –una filosófica y otra psicológica–, que puede sin desearlo, dejar fuera de la consideración psicológica asuntos tan esenciales como el humor.

La construcción de la ontología histórica de Kierkegaard

El problema de la existencia de una antropología en la obra de Freud divide a los analistas existenciales. Mientras los más radicales (May) consideran que el freudismo carece de una teoría del hombre, los más moderados (Boss) distinguen la terapia psicoanalítica de su teoría psicológica. El psicoanálisis como método de tratamiento médico presenta una implícita teoría del hombre que la *Daseinsanalyse* ayuda a revelar. El aporte teórico de Cole, particularmente en las conclusiones de su libro, en las que sostiene que la ontología histórica de Kierkegaard sería útil para superar las diferencias entre el psicoanálisis y el análisis existencial, solamente se comprende en el contexto de esta discusión.³⁰ Por su parte, en lo que respecta a la relación entre Kierkegaard y Freud, el autor asume el punto de vista de una antropología cristiana, que se pone en evidencia al estructurar su libro mediante la división en tres partes, la creación, la caída y la salvación, para presentar al yo en términos de la dialéctica del yo, la pérdida del yo y la recuperación o el restablecimiento del yo. Con esta estructura inicial, a pesar de enfatizar el carácter histórico de las teorías freudianas, termina reduciéndolas a un marco de análisis determinado por la teología cristiana. Por eso, aunque Cole pretenda realizar una lectura complementaria de Kierkegaard y Freud, asume, finalmente, otra posición, a saber: que Kierkegaard no complementa, sino que “completa” la visión freudiana del hombre. De todas maneras, aunque se aceptara la pretendida complementariedad entre ambos

³⁰ En este contexto, mientras May rechaza lo inconsciente y la teoría de la libido, entre otros conceptos centrales de la teoría psicoanalítica, Boss y Cole intentan conciliar las perspectivas terapéuticas del psicoanálisis y la *Daseinsanalyse*. El problema con las conclusiones que Cole saca es que no hace referencia a mediaciones conceptuales que le permitirían mostrar el camino que está sugiriendo. Nos referimos a las nociones de *Umwelt*, *Mitwelt* y *Eigenwelt*, que utilizan los analistas existenciales para describir los modos de ser del “ser en el mundo”, pensado en términos contrapuestos a la emergencia freudiana del yo.

pensadores presentada al comienzo de su investigación, la misma resultaría problemática, ya que el planteo de esta línea de lectura supone desconocer la distancia histórica y cultural que los separa. Desde el punto de vista histórico, entre Kierkegaard y Freud se produjeron una serie de desarrollos teóricos tales como el surgimiento del positivismo, la psicología como ciencia y el darwinismo, que impactaron en mayor o menor medida en las formulaciones teóricas de Freud. En este marco, aunque Cole pretenda no presentar una posición dogmática al rechazar el mundo de las necesidades y la sola razón que Freud tomaría como norma o criterio de su pensamiento, para darle a este “escepticismo” ilustrado una orientación cristiana de la mano de la antropología de Kierkegaard, concibe como deficiente la posición del psicoanálisis y contradice al menos una de las versiones de su propuesta, la que ofrecería una visión binocular de los dos autores que se complementan mutuamente para dar origen a una visión tridimensional del ser humano. En reemplazo de esta perspectiva, lo que ofrece Cole es la ontología histórica de Kierkegaard como un correctivo del escepticismo ilustrado encarnado por el psicoanálisis freudiano.

Ya es momento de detenerse en lo que Cole denomina “ontología histórica”. Esta surge del análisis de la famosa y compleja definición del yo que ofrece Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, al identificar el *selv* con el espíritu,³¹ y es desarrollada a partir de la distinción de tres tipos de dialéctica: la esencial, la existencial y la eterna.

Según Anti-Cliamcus:

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o, dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione

³¹ Este pasaje (SKS 11: 129 / EM: 33), en el cual se basa Cole para justificar la presencia de una “ontología histórica” en Kierkegaard, y los subsiguientes, en los que se presenta al yo como “una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro” (SKS 11: 129 / EM: 33-34), y se plantea, además, que el yo, o bien se ha puesto a sí mismo o bien ha sido puesto por otro, han sido interpretados por la vasta bibliografía especializada con los más diversos abordajes teóricos. Todos coinciden, no obstante, en señalar “los presupuestos dogmáticos y cristianos” de la antropología de Kierkegaard (cfr. Lübeck, 2008: 75). Como ejemplo de los diferentes análisis de los pasajes mencionados, baste considerar a Taylor, que se concentra en la diferencia entre la noción de espíritu presentada por Hegel y la que defiende Kierkegaard; Evans, que presenta –contra Taylor– al yo desde una perspectiva “relacional” y no individual; Theunissen, que se concentra en tratar el “método negativo” del autor danés; y Rodríguez, que busca defender la autonomía humana a pesar del carácter derivado de la síntesis que el ser humano es.

consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma.³²

En este intrincado pasaje de *La enfermedad mortal* es presentada la emergencia del yo a partir de la confrontación con la inmediatez humana. Al ser identificado con el espíritu, el yo presenta rasgos dialécticos que suponen justamente la reflexión del yo acerca de sí mismo. Como observa Taylor,³³ el yo no es simplemente la relación, lo que identificaría el planteo de Kierkegaard con el de Hegel, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. Es decir, el yo tiene un sentido reflexivo que Anti-Climacus plantea al definirlo como “tercero positivo”.

En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de “alma”, la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo.³⁴

En este contexto, Cole interpreta la unidad inmediata de cuerpo y alma como una entidad cuya esencia es el “espíritu”.³⁵ A partir de esa distinción entre el ser y el ente, plantea el desarrollo de lo que denomina “ontología histórica”, mostrando la relación entre el espíritu y la noción kierkegaardiana de “posibilidad”, utilizada para pensar el sentido de la libertad humana. El ser humano se convierte en espíritu y adquiere un yo si es capaz de superar el carácter inmediato de la mera síntesis natural entre el cuerpo y el alma, ya que “el hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo”.³⁶

³² SKS 11: 129 / EM: 33.

³³ Según Taylor, Kierkegaard está convencido de que la noción hegeliana de espíritu presenta al yo como una simple relación, esto es, como “unidad negativa”. Kierkegaard, sin embargo, considera que el yo no es una unidad negativa, sino lo tercero positivo que surge cuando la relación inmediata de cuerpo y alma se relaciona consigo misma. No se trata de una relación dada, sino de una relación lograda a través del espíritu (cfr. Taylor, 2000: 169).

³⁴ SKS 11: 129 / EM: 33.

³⁵ Según Cole, “La dialéctica central de la mismidad es la relación entre la entidad cuerpo-alma y el Espíritu, el Poder del ser”. El espíritu es el poder de ser o existir que pone en movimiento al ente o simple unidad inmediata de cuerpo y alma (cfr. Cole, 1971: 17).

³⁶ SKS 11: 129 / EM: 33.

Según Cole, la noción kierkegaardiana de “espíritu”, que hace que la relación se relacione consigo misma como tercero positivo y no se reduzca a una mera negatividad, posibilita lo que denomina “trabajo positivo de la terapia”, consistente en proyectar la psicología del yo a un ámbito de reconciliación del yo consigo mismo a partir de su relación con la trascendencia divina. Dado que Freud no contempla esta relación, su planteo permite que el yo se libere del superyó, sin lograr especificar la finalidad de tal liberación. “Una vez concluido el trabajo de negar, persiste el trabajo positivo. Este es el ámbito en el que Kierkegaard hace su contribución más significativa a nuestra comprensión del proceso terapéutico. Insiste en que “el Dios que trasciende al dios cultural y relativo del superyó es el Dios que se reveló en Cristo”.³⁷

Evidentemente, Cole presenta el problema de la libertad en el marco de la comprensión cristiana del ser humano. Si no fuera así, no tendría sentido la pregunta acerca de la finalidad de la libertad. La dificultad consiste en que la cuestión de la autonomía humana no es sinónimo de plena realización de la libertad cuando la autodeterminación se funda en última instancia en la noción de “trascendencia”.³⁸

³⁷ Cole (1971: 211-212).

³⁸ Las explicaciones que intentan defender la plena autonomía del planteo de Kierkegaard dan cuenta de un yo relacional (Evans), que, si bien depende de su relación con los demás para afirmarse a sí mismo, no deja de recurrir al otro divino, a partir de lo que Rodríguez denomina, siguiendo a Honneth, “autonomía descentrada”. Aunque este tipo de autonomía problematiza la idea de la dependencia del yo respecto de Dios, haciendo hincapié en la posibilidad del yo de autofundarse, presenta esta posibilidad en el clásico marco explicativo del agustinismo, según el cual el hombre podría elegir seguir a Dios o enfrentarse a él (*aversio a Deo*). Pero siempre elige en relación con Dios y no consigo mismo como instancia última de realización de su propia posibilidad de ser o existir. Esto es, no puede elegir una existencia sin Dios (*sine Deo*). La “autonomía descentrada” busca explicar la no incompatibilidad entre el hecho de que Kierkegaard interprete el yo como una síntesis derivada y puesta por Dios, y la defensa de su autonomía. O, en los términos de la tradición cristiana que, a pesar de ser creado, el hombre sea libre. El riesgo de la explicación de la libertad humana en la tradición cristiana sigue siendo que, al depender en última instancia de la relación con Dios, la libertad humana se identifique completamente con la obediencia. El ser humano es libre de desobedecer, pero si lo hace cae en el pecado, que, pensado desde la perspectiva puramente antropológica, es descripto, según Nordentoft, en términos de “psicología de la desesperación”. Lübeck, por su parte, realiza una interesante interpretación en la que contrapone dos miradas, la “exclusivamente” teológica (ya sea la teología natural o la especulativa), que no le presta atención suficiente a la posibilidad presentada por Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* (SKS 11: 129 / EM: 33) en la que el yo se haya “puesto a sí mismo” (lo que llamamos *sin Deo*) y la mirada estético-dogmática, que concibe la posibilidad del ateísmo que presenta Anti-Climacus en línea de continuidad con la obra estética precedente. En la misma época del pensador danés, la posibilidad de pensar un yo que se ha puesto a sí mismo (*sin Deo*)

Cole distingue tres tipos de dialéctica en *La enfermedad mortal*: la dialéctica esencial, que explica la síntesis entre lo finito y lo infinito; la dialéctica existencial, que se concentra en la síntesis entre la posibilidad y la necesidad; y la dialéctica eterna, que se ocupa de la síntesis entre la temporalidad y la eternidad. Finitud, temporalidad y necesidad representan la unidad cuerpo-alma de la dialéctica, mientras que infinitud, eternidad y posibilidad representan el elemento espiritual de la misma. Bajo los aspectos de finitud-infinitud, Kierkegaard discute la dialéctica del yo en relación con su “estructura esencial”, que define lo que el yo es; bajo los aspectos de necesidad-posibilidad, discute la estructura existencial, esto es, el modo en el que el yo que es “llega a ser” lo que es o se convierte en sí mismo; y bajo los aspectos temporal-eterno, considera la norma que rige este proceso. “La dialéctica del espíritu es, pues, el proceso por el que las infinitas posibilidades de la mismidad se revelan al yo finito e inmediato. En este proceso, el yo inmediato se hace consciente de horizontes de mismidad siempre nuevos”.³⁹ El espíritu desarrolla esta función expansiva por medio de la “imaginación”, que es la que posibilita el proceso de “infinitización” del yo. La imaginación es “reflexión”, la capacidad del yo de reflejar una imagen de sí mismo, de proyectar la imagen de un yo posible. Esta imagen no es un mero “espejo” de sí mismo, sino una “imitada presentación” del yo. El yo todavía no ha llegado a ser “*the transcendent self*”; es una posibilidad imaginada en

la desarrolla Stirner en *El único y su propiedad* (1845), enfrentándose justamente a la pretensión cristiana de fundar al yo de un modo trascendente.

³⁹ Cole (1971: 17). En castellano, a diferencia de lo que ocurre en inglés y en danés, no contamos con dos términos *I/Jeg-Self/Selv* para describir al yo. Mientras el primero de los términos hace referencia a la universalidad del pronombre gramatical, el segundo se reserva un sentido más específico, vinculado con el carácter concreto del yo en cuestión. Si traducimos *I/Jeg* como “yo”, podríamos traducir *Self/Selv* como (uno) “mismo”, para enfatizar el hecho de que no se está haciendo referencia a un mero yo pronominal, que denota al yo en sentido general, sino a lo que oficia de centro de la constitución de la personalidad e implica un nivel de reflexión del yo acerca de sí mismo. Según Cole: “La dialéctica del Espíritu es, pues, el proceso por el que las infinitas posibilidades del yo se revelan al yo finito e inmediato. En este proceso, el yo inmediato se hace consciente de horizontes de mismidad siempre nuevos” (ídem). En el marco de la explicación que acabamos de dar, decidimos traducir *selfhood* por “mismidad” en esta cita. Por otra parte, al tratar el tema del yo tanto en *Las obras del amor* como en *La enfermedad mortal*, Kierkegaard distingue el uso de *Jeg* y *Selv*. Aunque en castellano sea posible traducir ambos términos como “yo”, hay que tener en cuenta que, mientras la unidad de cuerpo y alma implica la identidad inmediata del yo (*Jeg*), este no es una relación que se relaciona consigo misma como tercero positivo, sino una unidad negativa. La relación que se relaciona consigo misma es el yo (*Selv*), que se identifica con el espíritu. En este sentido, *Jeg* no llega a ser *Selv*, porque carece de la determinación espiritual que convierte al yo, que tiene “conciencia de lo eterno”, en autoconciencia.

el marco de una relación dialéctica del individuo, que efectivamente existe, consigo mismo. La imaginación juega un rol fundamental en el despliegue de la dialéctica del yo, ya que todo sentimiento, conocimiento o voluntad que tenga el ser humano depende de ella. A su vez, el yo real no es ni lo finito ni lo infinito unilateralmente, sino la relación dialéctica entre ambos. Si nos inclináramos por el yo trascendente y lo tomáramos como el yo real, la imaginación se convertiría en fantasía.

Finalmente, el yo es una relación entre lo finito y lo infinito, pero ¿cómo llega a ser lo que esencialmente es? Es este hiato, entre el yo que el hombre es, pero no es, y el yo que no es, pero es, lo que preocupa a Kierkegaard. La transición del yo inmediato al yo mediato, que la lógica negocia tan bellamente, pero sobre la que se asienta la existencia, es su principal preocupación. Esta pausa en el flujo de la lógica es para él el tiempo de una vida.⁴⁰

Según Cole, el yo (*self*), entendido como la constitución libre de la propia mismidad, se convierte en sí mismo, llega a ser lo que todavía no es realmente, a partir de la unidad de posibilidad y necesidad, la unidad de una “esencia” que es por necesidad, con la posibilidad, entendida como su cualidad existencial, que no es necesaria sino posible; solamente cuando la esencia abstracta se une “libremente” a la posibilidad puede devenir efectivamente real. La realización del yo supone una suerte de actualización “libre” de la esencia necesaria o abstracta del ente. En última instancia, este yo se convierte en real a través de la conciencia de la dimensión “eterna”, ya que, sin la conciencia de lo eterno, el yo se pierde en el plano temporal; lo que es lo mismo que sostener que no llega a efectivizarse “dialécticamente”, pues queda sujeto solamente a uno de los polos que constituyen la síntesis. En este contexto, la desesperación es definida justamente como “la pérdida de lo eterno” a la que se identifica con el “no ser”. La desesperación hunde al yo en la desrealización al negar el fundamento eterno del ser humano, al “no querer” desenvolver las posibilidades que la libertad le presenta al yo. La negación de la libertad arrastra consigo el rechazo de la responsabilidad por la propia existencia y en definitiva implica desligarse del mismo Dios como fundamento último del ser, que es lo mismo que querer el mal o caer en el pecado.

Hemos visto que esencialmente el yo es una relación dialéctica entre el yo finito e inmediato que uno es y la imagen infinita del yo que el Espíritu proyecta ante él. Y también hemos visto que esta esencia necesaria sólo

⁴⁰ Cole (1971: 21).

llega a existir con la libertad, de modo que existencialmente el yo es una relación dialéctica entre necesidad y posibilidad. Ahora debemos examinar la realidad ontológica de esta dialéctica. Puesto que el yo es esencialmente una relación que se relaciona con su propio yo por medio de su imagen proyectada de la mismidad, es evidente que la realidad del yo depende de la realidad de su norma trascendente. La importancia de esta norma trascendente para Kierkegaard es evidente en su estudio de la gradación de la desesperación, o del no-ser. El criterio de la norma es el grado de conciencia “de poseer un yo en el que a pesar de todo hay algo eterno. (*SKS* 11, 162/*EM*, 69)”. Así, considerado bajo el aspecto de la realidad, el yo es una relación dialéctica entre lo temporal y lo eterno.⁴¹

El criterio a partir del cual se determina la norma que rige al yo (dialéctica eterna) es el grado de conciencia de tener un yo en el que hay algo eterno. Bajo el aspecto de la realidad, el yo se define como una relación dialéctica entre lo temporal y lo eterno. Según Cole, sobre esta base, Kierkegaard distingue tres estadios en la emergencia del yo o “tres modos de mismidad (*selfhood*)”, a saber: el estético, el ético y el religioso, a los que Cole denomina “yo estético”, “yo ético” y “yo religioso”.⁴² El modo de ser que prevalece depende del criterio a partir del cual el yo se comprende a sí mismo. Mientras para el yo estético el criterio de verdad o norma última es el *pathos* o sentimiento, para el yo ético lo es el *ethos* o sistema de valores relativo de su propia sociedad, y para el yo teológico, *theos* o el espíritu, es la norma. Sin la conciencia de la dimensión eterna el individuo desarrolla su existencia exclusivamente en la dimensión temporal, de allí que la completa conciencia de lo eterno solamente sea garantizada en el marco del “modo de ser” religioso.⁴³

⁴¹ Ibídem: 27.

⁴² Con esta interpretación, Cole pone en contacto el surgimiento del yo en *La enfermedad mortal* con la doctrina de los estadios o esferas de la existencia desarrollada por Kierkegaard en obras pseudónimas previas, básicamente, *O lo uno o lo otro* y *Etapas en el camino de la vida*. De este modo, evita el problema que aparece en la interpretación de Nordentoft, que, al distinguir las obras filosóficas de las psicológicas, deja fuera del espíritu subjetivo asuntos importantes para la psicología.

⁴³ Cole identifica la emergencia del yo con los modos de ser del mismo sin advertir que esta identidad podría haber oficializado de la mediación conceptual que necesitaba en las conclusiones de su libro para resolver la conciliación entre el psicoanálisis y el análisis existencial. Le hubiera sido suficiente mostrar que Kierkegaard es útil para pensar la experiencia del ser a partir de lo que los analistas existenciales denominan “modos de ser” (*Umwelt*, *Eigenwelt* y *Mitwelt*). Profundizaremos en este punto al final del presente capítulo.

En este contexto, el ser humano inmediato no es realmente un yo, dado que la naturaleza sensible lo domina completamente y desarrolla su existencia bajo las categorías de lo agradable y lo desagradable; por otra parte, está desesperado, ya que la desesperación se identifica con la pérdida de lo eterno, y lo eterno es justamente aquello de lo que este yo carece, aunque su ser esté concentrado únicamente en las cosas y se sienta desesperado cuando las pierde o corre el riesgo de perderlas. Cole distingue dos niveles del “modo estético de ser”, un nivel propiamente inmediato y otro inmediato con cierto grado de reflexión. En este segundo nivel, el ser humano tiene conciencia de que puede haber alguna referencia a lo eterno, pero es demasiado débil para romper con la inmediatez, de allí que pueda describirselo a partir de la forma de desesperación “debilidad”⁴⁴ que aparece en *La enfermedad mortal*. En el “modo ético de ser” el individuo tiene conciencia de lo eterno y de su propia impotencia, pero aun así quiere, de todas maneras, ser sí mismo de modo desafinante. De eso se trata la desesperación definida en términos de “obstinación”.⁴⁵ En este caso, el yo es el que define su propia norma trascendente. No hay aquí ninguna seriedad ni realidad ontológica, se trata de un puro subjetivismo o, en el mejor de los casos, de un ideal subjetivo arbitrario, una imagen ideal del sí mismo adquirida de los padres o de la cultura. La referencia de este yo es el *ethos* de su cultura. Así, el niño, que tiene a los padres por medida, se convertirá en el hombre, que tendrá al Estado por medida.

Estas medidas o criterios del yo son humanos. Sin embargo, Anti-Climacus diferencia la medida humana de la divina, el yo humano del yo teológico.⁴⁶

A tal persona Kierkegaard la llama el “yo teológico”, cuyo referente último es el Espíritu, el eterno *theos*. Debería ser evidente que este referente trascendente de la mismidad no es una mera proyección subjetiva, ni siquiera una imagen cultural del hombre. El Espíritu eterno, en relación con el cual tenemos nuestra existencia, es ontológicamente real. En consecuencia, la desesperación no es un mero concepto ético, sino teológico. El pecado no es sólo la violación de una relación con un ideal ético; es la violación de la relación con Dios –no una violación del *ethos*, sino del *theos*–.⁴⁷

Junto con su existencia, el yo recibe la tarea de relacionar su yo temporal con su yo eterno. La medida humana del yo la desarrolla el paganismo y el hom-

⁴⁴ SKS 11: 164-181/EM: 71-91.

⁴⁵ SKS 11: 181-188 / EM: 92-99.

⁴⁶ Cfr. SKS 11: 193 / EM: 106.

⁴⁷ Cole (1971: 30-31).

bre natural, pero el cristianismo insiste en que el hombre existe “ante Dios” y transforma a Dios en la medida del yo humano. Mientras la definición de pecado surge de la existencia del ser humano ante Dios, Jesucristo se convierte en la medida, paradigma o modelo del ser humano, que asume su yo teológico.

Esto quiere decir que en Jesucristo se consumó la relación entre lo temporal y lo eterno, que en Jesucristo por primera vez se produjo realmente que Dios fuera meta y medida de un hombre. De ahí que Jesucristo sea el paradigma de la mismidad; en él se encuentran lo temporal y lo eterno.⁴⁸

El concepto de “yo” en Freud

Según Cole, a diferencia de Kierkegaard, que escribió su obra más significativa en el transcurso de una década, es más complejo tratar el concepto de yo en Freud, ya que el vienes reformula constantemente sus definiciones, “por consiguiente, su pensamiento debe tratarse históricamente, como una teoría en constante evolución y no como un dogma fijo”.⁴⁹ No obstante, el desarrollo de la teoría freudiana no carece de dirección: avanza de lo somático a lo psicológico y de allí a lo metapsicológico.⁵⁰ En este marco, Cole considera que la obra temprana de Freud se caracteriza por una “reducción somática” en la que se postula una interpretación dualista del yo, entendido como una función de los impulsos físicos del organismo: la pulsión sexual y la pulsión yoica. En el período psicológico, esta primera dicotomía se transforma en dos manifestaciones de una única energía psíquica, la libido, que se expresa en términos de libido yoica y libido de objeto. Finalmente, en el período metapsicológico, el concepto de libido se transforma en *Eros* y la pulsión de vida se presenta en constante tensión

⁴⁸ Ibídem: 31.

⁴⁹ Ibídem: 33.

⁵⁰ En relación con la periodización del pensamiento de Freud y la caracterización de los intereses que lo guiarán en cada fase de su obra, tendemos a pensar que es posible observar una suerte de confluencia antes que una progresión. Freud tiende a reconsiderar y reformular problemas teóricos a partir de observaciones recogidas de la clínica. Sobre esto, sostiene Domínguez: “resulta interesante observar cómo el fundador del psicoanálisis se sumerge en las consideraciones biológicas incluso hacia el final de su obra, dado que, incluso en ‘Moisés y la religión monoteísta’, de finales de los años treinta, sostiene una defensa clara de Lamarck. Esta situación nos da que pensar respecto al supuesto abandono por parte de Freud de las consideraciones biológicas relegándolas a una fase temprana de su obra, aún bajo la influencia de la neurología. Según lo expresado, parece lo contrario, el espíritu de combinar los descubrimientos psicoanalíticos con un marco evolutivo se encuentra presente en toda su obra” (Domínguez, 2013: 43-44).

con la pulsión de muerte (*Thanatos*).⁵¹ En sus intentos tempranos de formular una teoría comprehensiva del yo, Freud relacionó la mismidad (*selfhood*) con la teoría de las pulsiones. A partir de *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) distingue las pulsiones de autoconservación del individuo (pulsión yoica), cuya representación psíquica es el hambre, y las pulsiones de preservación de la especie (pulsión sexual), cuya representación psíquica es la libido. Lo que le interesa a Cole aquí es hacer hincapié en el origen somático de ambas pulsiones,⁵² que tienen su peculiar tipo de energía asociada a ellas. Mientras la pulsión yoica se origina en los órganos digestivos y encuentra su gratificación en la digestión, la pulsión sexual se origina en los órganos reproductores y encuentra su gratificación en el acto sexual. Si bien Freud nunca desarrolló completamente su teoría de la pulsión yoica, pasó años perfeccionando su teoría de las pulsiones sexuales y la aplicaba a las vicisitudes del yo. Tomando prestado un concepto de la física de su tiempo, postuló que varias psiconeurosis podrían entenderse a partir de la libido, una energía análoga a una corriente eléctrica, somática en origen y de carácter sexual.⁵³ En el segundo período, aunque no se haya desarrollado una teoría de las pulsiones yoicas, el tratamiento de la transmutación de la meta libidinal presupone un yo que puede convertirse en objeto de los impulsos o energías libidinales y un reservorio de energía libidinal desde el cual esta puede dispensarse y dirigirse. La libido investida de este modo se llamó narcisista o yoica en contraste con su manifestación más inmediata, la libido de objeto.⁵⁴

⁵¹ Sobre el desarrollo de la teoría de las pulsiones y su relación con la clínica, ver el artículo de Freud “Teoría de la libido” publicado en “Dos artículos de Enciclopedia (1923)” (cfr. OC, XVIII: 250-254).

⁵² Aun cuando Cole utiliza el término “*instinct*”, hemos decidido utilizar el término pulsión, que se ajusta mejor a la traducción al castellano del término alemán *Trieb*.

⁵³ En la descripción del período somático, Cole (1971: 34-35) utiliza indistintamente textos provenientes de finales del siglo XIX y los *Tres ensayos de teoría sexual*, de principios del siglo XX, sin hacer referencia a la introducción del concepto de lo inconsciente en *La interpretación de los sueños*, que es importante para diferenciar la psicología de la conciencia (a cuya tradición Kierkegaard pertenece) de la psicología de las profundidades o de lo inconsciente. A su vez, su decisión de citar conjuntamente estos textos es sorprendente, porque Cole toma *Tres ensayos de teoría sexual* como referencia para caracterizar el período psicológico, en el que Freud presta mayor atención al componente psíquico de la pulsión sexual, a partir de la paulatina formulación de una teoría sexual, que hace que la libido primeramente derivada directamente de los órganos sexuales se extienda a todos los órganos del cuerpo.

⁵⁴ Según Freud (cfr. OC, XVIII: 252), se produjo un importante progreso con el análisis de la demencia precoz y de otras afecciones psicóticas, ya que comenzó a estudiarse al yo mismo, que hasta ese momento solamente había sido visto como una instancia represora y contrarrestante.

Cole se concentra en *Introducción al narcisismo* (1914) para mostrar que el yo no es una unidad dada, sino el resultado de un desarrollo. Sostiene, además, que recién en *Más allá del principio del placer* (1920), Freud admitió el fracaso de su teoría dualista de la pulsión, para convertir el dualismo somático en un dualismo psíquico en que los fenómenos del yo (*selfhood*) fueron interpretados como una función de la libido en sus formas narcisista y de objeto. Cole cita *Más allá del principio del placer*, y omite la parte de la exposición en la que Freud sostiene que, a pesar de la evolución de su teoría, no desestima la vieja fórmula, que diferencia pulsión sexual de pulsión yoica.

La libido fue llamada narcisista cuando así permanecía dentro del yo. Des- de luego, esta libido narcisista era también una exteriorización de fuerzas pulsionales sexuales en sentido analítico, pero era preciso identificarla con “las pulsiones de autoconservación” admitidas desde el comienzo mismo. De este modo, la oposición originaria entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales se volvía insuficiente. Una parte de las pulsiones yoicas fue reconocida como libidinosa; en el interior del yo actuaban –junto a otras, probablemente– también pulsiones sexuales. (Y a pesar de ello, se está autorizado a decir que la vieja fórmula según la cual la psiconeurosis consiste en un conflicto entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales, no contiene nada que hoy deba desestimarse).⁵⁵ Sencillamente, la diferencia entre ambas variedades de pulsiones, que en el origen se había entendido con alguna inflexión cualitativa, ahora debía definirse de otro modo, a saber, tópico.⁵⁶

Cole tampoco tiene en cuenta cómo finaliza el texto citado: “La neurosis de transferencia en particular, el genuino objeto de estudio del psicoanálisis, seguía siendo el resultado de un conflicto entre el yo y la investidura libidinosa de objeto”.⁵⁷ En suma, si bien Cole realiza una lectura de Freud en la que destaca el carácter evolutivo de las teorías del vienesés, las piensa esquemáticamente e incluso llega a forzarlas para que se adapten a su interpretación. Todos los análisis que plantea al describir el desarrollo del yo replican esa estructura

La libido era debilitada de los objetos e introducida al yo. Los fenómenos patógenos paralizantes surgían del fracasado intento de la libido por retornar a los objetos.

⁵⁵ Cole omite la parte que está entre paréntesis, tergiversando el sentido de la posición de Freud. El propio Freud acepta, años más tarde, que la teoría de las pulsiones debía ser “modificada” a partir de “Introducción al narcisismo”. Sea como fuere, Cole no explicita estas observaciones, sino que se contenta con pasar por alto una parte del texto citado.

⁵⁶ OC, XVIII: 51.

⁵⁷ Ídem.

transicional sin mediaciones. Esto resulta problemático, puesto que Freud constantemente vuelve a pensar sus formulaciones teóricas en función de sus observaciones clínicas.⁵⁸

Con relación a la confrontación entre pulsiones sexuales y pulsiones yoicas, ya en 1915, Freud es muy claro respecto de la distinción que propone y su origen:

He propuesto distinguir dos grupos de tales pulsiones primordiales: las *pulsiones yoicas o de autoconservación* y las *pulsiones sexuales*. Pero no conviene dar a esta clasificación el carácter de una premisa necesaria, a diferencia, por ejemplo, del supuesto sobre la tendencia biológica del aparato anímico; es una mera construcción auxiliar que solo ha de mantenerse mientras resulte útil, y cuya sustitución por otra en poco alterará los resultados de nuestro trabajo descriptivo y ordenador. La ocasión que movió a establecerla brotó de la génesis misma del psicoanálisis, que tomó como su primer objeto las psiconeurosis, más precisamente el grupo de las llamadas “neurosis de transferencia” (la histeria y la neurosis obsesiva), y en ellas obtuvo la intelección de que en la raíz de todas esas afecciones se hallaba un conflicto entre los reclamos de la sexualidad y los del yo. Comoquiera que sea, es posible que un estudio más exhaustivo de otras afecciones neuróticas (sobre todo de las psiconeurosis narcisistas, las esquizofrenias) obligue a enmendar esa fórmula y, por tanto, a agrupar de otro modo las pulsiones primordiales. Pero en la actualidad no conocemos esa fórmula nueva y tampoco hemos descubierto argumento alguno desfavorable a la contraposición entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales.⁵⁹

Como podemos apreciar, el tema de las pulsiones es complejo. Freud afirma, por un lado, que la confrontación entre las pulsiones no debe pensarse como una premisa necesaria, sino como una construcción auxiliar, que puede abandonarse por otra más útil sin afectar los datos observados, pero, a la vez, mientras en 1915 sostiene que no existe una nueva fórmula, en 1923 sostendrá que había que modificar la vieja fórmula a partir de una obra publicada en 1914, como es *Introducción al narcisismo*.

⁵⁸ Además, la clínica supone una diferencia respecto al punto de vista psicológico de Kierkegaard, que, por razones históricas, carece de clínica, ya que ni la psicología como ciencia ni el psicoanálisis se habían desarrollado aún.

⁵⁹ OC, XIV: 119-20. Sin embargo, en 1923, sostiene el vienesés en “Teoría de la libido”: “La fórmula anterior para las neurosis de transferencia requería entonces, no por cierto una enmienda, sino una modificación; en vez de hablar de un conflicto entre pulsiones sexuales y pulsiones yoicas, sería mejor decir un conflicto entre libido de objeto y libido yoica o, puesto que la naturaleza de las pulsiones era la misma, entre las investiduras de objeto y el yo” (OC, XVIII: 252).

De todas formas, la dificultad de la interpretación de Cole no se reduce a este tema. A pesar de enfatizar el carácter dinámico de las teorías freudianas, Cole no se detiene en la noción de “yo-cuerpo”, que plantea Freud en *El yo y el ello*.⁶⁰ Esto daría cuenta de cierto “fijismo” de su interpretación, ya que no se evidenciaría el pasaje de lo somático (que Cole ve en los escritos tempranos) a lo psicológico y luego a lo metapsicológico. Evidentemente, lo somático está todavía presente en un escrito metapsicológico.⁶¹ Tal vez sería más cauteloso plantear que ya en el período temprano existe en Freud una relación entre los fenómenos de naturaleza psíquica y los de naturaleza somática, aunque el énfasis pueda ser puesto en lo somático primeramente y más tarde en lo psíquico. El giro de la primera a la segunda teoría de la angustia pone esto en evidencia en el marco de un pasaje de la primera a la segunda tópica, condicionado, justamente, por la búsqueda de explicación teórica del problema de la represión observado en la clínica.⁶² Cole no le da importancia al pasaje de la primera tópica a la segunda tópica cuando aborda el tema del desarrollo del yo freudiano. Probablemente, esta omisión se deba al hecho de presentar el tema desde una perspectiva teórica, que no se detiene en las relaciones entre las observaciones de la clínica y las variaciones teóricas que buscan dar cuenta de esas observaciones. Tal vez por eso no se preocupe por ese pasaje, que resulta fundamental en lo que respecta a la presentación de lo inconsciente como criterio definitorio del significado del psicoanálisis. Su abordaje no toma en cuenta la distinción entre la psicología de la conciencia y el psicoanálisis, al que Freud intenta presentar como una ciencia de lo inconsciente.

⁶⁰ Según Freud, “El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie” (OC, XIX: 27). Es decir, el yo deriva de sensaciones corporales, particularmente de las que surgen de la superficie del cuerpo. Por eso “cabe considerarlo, entonces, como la proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar, como se ha visto antes, la superficie del aparato psíquico” (OC, XIX: 28).

⁶¹ La definición misma de pulsión, que Cole no se detiene a discutir, da cuenta de una relación entre lo somático y lo psíquico. Según Freud: “Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la ‘pulsión’ nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante [*Repräsentant*] psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (OC, XIV: 117).

⁶² Gómez realiza un trabajo que toma en cuenta las consecuencias de la elaboración de la segunda tópica. Según la autora, el tratamiento del problema de la angustia puede concebirse a partir de la distinción de dos períodos: 1894-1918 y 1926-1939. El segundo período está condicionado por tres ejes temáticos, a saber: el segundo dualismo pulsional (pulsión de vida y pulsión de muerte), el segundo esquema del aparato psíquico (yo, superyó, ello) y los últimos avances sobre el tema de la sexualidad infantil. Cfr. Gómez (2010).

A pesar de las dificultades señaladas, el hecho de dar cuenta del desarrollo histórico de las teorías de Freud, aunque lo haga de modo esquemático, le permite a Cole prestarle atención a lo que los analistas existenciales llaman el *Mitwelt*, la dimensión social del ser humano, que ellos consideran que Freud no trata. Según Cole, Freud mantiene un dualismo que se va transfigurando; parte primero de la diferencia entre pulsión sexual y pulsión yoica. Luego, esta primera contraposición se convertirá en libido yoica y libido de objeto, y, finalmente, se transformará en el dualismo de *Eros* y *Thanatos*. El concepto de libido se transforma en *Eros*, equivalente a la noción kierkegaardiana de espíritu. Lo que primero era pulsión sexual se transforma en amor. Lo que en los escritos tempranos se consideraba desde el punto de vista de la base orgánica, después se irá presentando desde el punto de vista de la base psíquica y metapsicológica. Esas transformaciones darían cuenta de la búsqueda freudiana por incorporar elementos de carácter histórico, que trascenderían el marco naturalista de análisis del que parte. En esa búsqueda incorpora la dimensión social. El único límite que tiene el *Eros* de Freud es que no se convierte en *Ágape*, como sucede en la interpretación de Kierkegaard. Si bien Kierkegaard siempre completa lo que queda incompleto en Freud, Cole no asume la crítica que le hace la psicología existencial al plantear que en el análisis freudiano no hay sitio para el *Mitwelt*.

En esta línea, podría sostenerse que a Cole le falta desarrollar la crítica que la *Daseinsanalyse* le formula al psicoanálisis al sostener que la emergencia del yo no es idéntica a la experiencia del ser. Rollo May sería útil para poner esto en evidencia. Efectivamente, Cole oscila entre una visión “binocular” de las propuestas teóricas de Kierkegaard y Freud, por un lado, y la sugerencia de presentar la ontología histórica de Kierkegaard como una posible superación de las diferencias entre el psicoanálisis y la *Daseinsanalyse*. Para llevar a cabo este propósito, podría haber apelado a los “modos de ser” que describe May y mostrar, a partir de las exposiciones que desarrolla en las tres partes de su libro, de qué modo Kierkegaard aportaría una solución, que los analistas existenciales buscaron en Heidegger. May concibe al ser humano como un *Dasein* (ser en el mundo) que existe en el marco de tres modos de ser, el *Eigenwelt* (relación consigo mismo), el *Umwelt* (relación con el entorno) y el *Mitwelt* (relación con los demás). En la lectura de Cole, Freud no se desentiende del *Mitwelt*, sino que no logra presentar una acabada descripción del *Eigenwelt*. La ontología histórica de Kierkegaard es la que permite justamente completar esa descripción por medio de la introducción del “yo teológico”.

La visión binocular del yo

En la primera de las “interpolaciones” entre las dos perspectivas analizadas, Cole toma en cuenta cuatro ejes: 1) el poder del yo, 2) la estructura del yo, 3) la dinámica del yo y 4) la realidad del yo o su norma última o criterio.

Con respecto al poder del yo (1), afirma Cole: “Sostengo que la libido es el espíritu visto desde la perspectiva naturalista, y el espíritu es la libido vista desde la perspectiva histórica”.⁶³ La libido es entendida como impulso sexual y el espíritu como un concepto histórico, ya que se refiere a la libertad. Según Cole, paulatinamente, aunque su origen haya sido natural, el concepto freudiano de libido fue adquiriendo un sentido histórico. Freud entendió que la libido como impulso sexual era un concepto muy restrictivo para dar cuenta del desarrollo del yo. Por eso le dio más tarde el nombre de *Eros*. Este cambio de nombre implicó también un cambio de perspectiva de análisis. Considerado desde el punto de vista natural, el poder de ser del yo es la libido o impulso sexual. Pero, como Freud fue progresivamente tomando conciencia del contexto histórico del yo, *Eros* reemplazó a la libido como poder del ser humano. “Así interpretados, *Eros* y espíritu no son tan diferentes como parece a primera vista. Cada uno representa un impulso inherente hacia un nuevo modo de ser en el que el yo se relaciona consigo mismo”.⁶⁴

Cole explicita los términos de su lectura “ontológica” de Kierkegaard de esta manera:

El espíritu es el poder de ser o la mismidad. Aquí la mismidad se interpreta como un modo peculiar de ser. No se trata simplemente de un concepto biológico, ni siquiera únicamente de un concepto psicológico, sino de un concepto ontológico, que tiene que ver con el modo esencial de ser del ser humano.⁶⁵

El espíritu es el poder inherente al ser humano como tal. El modo de ser que este pone es amenazado constantemente por el no ser o la desesperación. “La desesperación es para el yo lo que la muerte es para el organismo biológico”.⁶⁶ El espíritu es el poder de ser o existir (*being*) en tensión con el no ser de la desesperación. “Se entiende por mismidad (*selfhood*) el modo de ser que se

⁶³ Cole (1971: 56-57).

⁶⁴ Ídem.

⁶⁵ Ibídem: 57.

⁶⁶ Ídem.

caracteriza por la libertad”.⁶⁷ Ahora bien, para Kierkegaard, la libertad no debe ser entendida como indeterminación, sino como autodeterminación.

La mismidad es el modo de ser que se caracteriza por la auto-determinación. En consecuencia, el Espíritu como fuerza de la mismidad es el impulso hacia la auto-determinación, el instinto del yo de responsabilizarse de sí mismo, el impulso de relacionarse con su propio yo.⁶⁸

El espíritu está presente en el modo inmediato de ser como una posibilidad, como una potencialidad a ser actualizada; es lo que hace posible el nuevo “modo de ser”. En *El concepto de angustia*, Kierkegaard no rechaza la determinación sexual del ser humano, sino que la piensa en términos de una “transfiguración” espiritual;⁶⁹ es la contraparte de la sublimación sexual de la libido en *Eros*. “El concepto de *Eros* de Freud intenta tener en cuenta esta dimensión histórica de la mismidad, pero al final fracasa. Aunque es una forma muy sublimada de libido, no alcanza las sublimes alturas de *Ágape*, que es la comprensión del amor de Kierkegaard”.⁷⁰

Al considerar la estructura del yo (2), Cole sostiene que la dialéctica del yo puede analizarse según su estructura esencial, su actualización existencial o su norma o criterio. Cuando Kierkegaard trata la estructura esencial del yo lo hace en términos de yo inmediato, yo mediato y yo teológico. Freud, por su parte, desarrolla una “topografía” de la mente en la que el yo es entendido como una relación dinámica entre el ello, el yo y el superyó. Según Kierkegaard, el yo es esencialmente de carácter dialéctico; es una síntesis consciente de finitud e infinitud, que se relaciona consigo misma, cuya tarea es convertirse en sí misma. Esto solo puede lograrse a través de su relación con Dios. “El yo es una relación que relaciona conscientemente el espíritu infinitizante con fines finitos y realistas”.⁷¹ Si el yo no se relacionara con las posibilidades finitas, se perdería en la fantasía. Y, sin el poder de infinitización del espíritu, el yo se perdería en una inmediatez carente de imaginación.

Freud, por su parte, considera que el carácter del yo es dualista. La interpretación más temprana del yo dualista fue la de una relación entre el sistema primario y el sistema secundario. La libido es el poder del sistema primario; es la realidad psíquica esencial. Surge de las necesidades biológicas y psicológicas

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ Ídem.

⁶⁹ Cfr. SKS 4: 383 / CA: 193.

⁷⁰ Cole (1971: 58).

⁷¹ Ibídem: 60.

básicas del organismo, pero a menos que una segunda actividad mental se imponga a la actividad del deseo, el yo se pierde en la alucinación. El sistema secundario cumple la función de inhibir o limitar los infinitos deseos del sistema primario y relacionarlos con objetos reales de gratificación. Según Freud, el yo es una relación entre los infinitizadores poderes del sistema primario y las finitizaciones inhibidoras del sistema secundario.

Si bien la teoría freudiana del yo evolucionó,⁷² el principio dualista de explicación se mantuvo. En su formulación temprana, la pulsión sexual era el factor infinitizador y la pulsión yoica el factor finitizador. Más tarde, Freud reemplazó esta conceptualización por otra en que la libido de objeto era el elemento infinitizador y la libido yoica, el elemento finitizador. Por último, el dualismo esencial del yo se concibió en términos de *Eros* y *Thanatos*. *Eros* como el factor infinitizador y *Thanatos* como el finitizador. “En esta evolución vemos la lucha de Freud por liberarse de su dualismo naturalista, un movimiento en dirección a la conceptualización dialéctica, que se presta más a la comprensión histórica del yo que Freud progresivamente fue adoptando”.⁷³ Los conceptos estructurales de Freud también evolucionaron. La noción de sistema primario de impulsos psíquicos superpuesto por un sistema secundario inhibidor fue formulada luego en términos del yo y el ello. Los procesos del ello son completamente inconscientes, los del yo son conscientes y los del superyó son procesos inhibitorios inconscientes. Por lo tanto, la estructura esencial del yo supone al yo, el superyó y el ello. A través de estas estructuras opera el poder infinitizador de ser (*being*): libido o *Eros*, y el poder finitizador de no ser: *Thanatos*. Ello es el lugar del impulso infinitizador, *ego* el lugar del impulso finitizador. “Sin el último, la mismidad se disiparía en la actividad alucinatoria o fantasía, como lo expresa Kierkegaard. Pero sin el primero, el yo volvería al estado quiescente del no-ser”.⁷⁴

La estructura del yo en Kierkegaard no se delinea tan detenidamente como en Freud (yo-superyó-ello), pero existe una similitud sorprendente en las estructuras implícitas de su análisis del yo y las explícitamente expresadas por Freud. Con Freud, Kierkegaard nota que la unidad inmediata de cuerpo y alma todavía no es un yo, sino un “esto”. Es decir, es idéntica al ello. Es una unidad psicosomática. El tercer elemento, el espíritu, inicialmente se manifiesta en la

⁷² Cole considera que la teoría freudiana del yo es el resultado de un desarrollo que puede observarse en su obra. Mientras su punto de partida es *La interpretación de los sueños*, el grado máximo de desarrollo se alcanza en “El yo y el ello”.

⁷³ Ibídem: 61.

⁷⁴ Ibídem: 62.

sexualidad y finalmente trae a la existencia un yo mediato o propiamente dicho. Podemos observar una evidente similitud con Freud. *Eros*, el poder de ser, está presente en el ello como libido o instinto sexual. Pero, finalmente, necesita el desarrollo de una estructura secundaria: *ego*. Por último, en el análisis de Kierkegaard aparece una tercera estructura: el “yo trascendente”, que constituye el yo infinito o ideal, el “yo teológico”, sin el cual el yo no puede convertirse en yo. Funciona como un *God-concept* por medio del cual el yo mediato se relaciona a sí mismo consigo mismo; se trata de una norma o *telos*, que actúa como marco de referencia del yo mediato. Su correlato es el superyó freudiano.⁷⁵

Una vez más, la relación complementaria de las dos perspectivas es evidente.

Freud proporciona una base sólida en la naturaleza para el tratamiento altamente historicista del yo de Kierkegaard. Y Kierkegaard proporciona un correctivo necesario a la tendencia naturalista de Freud a despojar al yo de aquello que le da su mismidad: la libertad o la auto-determinación. Kierkegaard reconoce el origen psicosomático fundamental del yo, pero no hace nada por explicarlo. El tratamiento de Freud de los procesos del yo suple la carencia. Por otra parte, Freud reconoce la dimensión histórica del yo en su concepto del yo y el superyó, pero su reducción naturalista de los procesos del *ego* amenaza con subvertir esta intuición. Kierkegaard aporta una contribución significativa a la psicología del yo desatendida por Freud.⁷⁶

En lo que respecta a la dinámica del yo (3), el yo (*self*) o *ego* es esencialmente una relación dialéctica entre el impulso de infinitización del espíritu o *Eros* y

⁷⁵ En este punto existe un problema con la lectura de Cole. Por un lado, sostiene que el desarrollo del yo en Freud carece de la dimensión trascendente que el yo teológico kierkegaardiano le aportaría, y, por el otro, identifica el yo teológico con el superyó freudiano, debido a que ambos funcionan como “ideal” del yo. Si bien desde el punto de vista formal podría decirse que ambos funcionan como “ideal”, al no ser el contenido de ese ideal el mismo, la analogía presentada sería muy limitada. Es decir, aunque podría plantearse una analogía estructural, no podría mantenerse el sentido último de la misma sin caer en contradicción. Si a Freud le falta la dimensión teológica, entonces el superyó no funciona del mismo modo que el yo teológico. Y si efectivamente funciona del mismo modo que el yo teológico, entonces no carece de la dimensión teológica que Kierkegaard le aporta. El modo de salvar esta dificultad es poco convincente. “Al igual que el yo teológico de Kierkegaard, el superyó de Freud ejerce una cierta censura o juicio que tiene la fuerza de un ‘imperativo divino’” (Cole, 1971: 62-63). El superyó freudiano más bien se adapta a la dimensión imperativa ética y no a la religiosa. Al plantear Cole que el *Eros* freudiano no alcanza las alturas del *Agape* kierkegaardiano, no puede identificar el superyó con el yo teológico, que se basa exclusivamente en el carácter imperativo de ambos.

⁷⁶ Cole (1971: 63).

la inercia de finitización de la falta de espíritu o *Thanatos*. O, expresado en términos de la estructura del yo o la mismidad (*selfhood*), el yo o *ego* es una relación dialéctica entre el yo inmediato o ello y el yo trascendente o superyó. Ahora hay que considerar el problema de la existencia de la mismidad en lo que respecta a la cuestión de que el yo se convierta (*become*) en lo que es esencialmente. ¿Cómo se convierte el yo en yo? ¿Por libertad? ¿Por necesidad? ¿Cuál es la dinámica de su conversión?

En Kierkegaard, el yo llega a ser “libremente”, ya que la libertad es la esencia de la mismidad. Freud, sin embargo, parece ser determinista. Se ha preocupado por documentar empíricamente la comprensión determinista del yo. ¿Pueden reconciliarse estas dos posiciones? Kierkegaard define los términos y delinea la apropiada aplicabilidad de los mismos. “*Becoming*”, convertirse en, llegar a ser, es un cambio en la existencia, no en la esencia. La esencia del yo es necesaria por definición; no así su existencia. La esencia del yo es una tautología; se trata de una relación que se relaciona consigo misma. Si el yo “se convierte” en lo que en sí mismo es, su existencia no es una necesidad sino una posibilidad. La transición de la posibilidad a la actualidad o realidad sucede libremente.

Kierkegaard distingue dos tipos de cambios (*becoming*) en el yo. Un primer cambio o transformación de carácter natural y un segundo cambio de carácter histórico. Si bien el primero puede interpretarse de modo determinista, en sentido estricto también es libre. A través del primer cambio, el yo inmediato llega a ser sí mismo. Este permite una explicación determinista porque se trata de un cambio que ya ha sucedido. Es una transformación cuya historia es pasada. Pero, de todos modos, el hecho de que ya se haya producido apunta a su llegar a ser a la existencia históricamente, por libertad. El segundo cambio o transformación es estrictamente histórico, pues depende de una causa libre, que apunta en última instancia a una causa absolutamente libre. El yo inmediato llega a ser por naturaleza, por necesidad. Según Kierkegaard, incluso este yo llega a la existencia libremente, pero su actualidad da la ilusión de necesidad. La traducción de la dinámica de llegar a ser al lenguaje freudiano es evidente.

En el sistema teórico de Freud, tanto el yo como el ello, surgen por necesidad. Mientras que el ello está determinado por la naturaleza, el yo lo está por la historia. En ambos casos tenemos una interpretación determinista del yo: determinismo naturalista en el caso del ello y determinismo histórico en el caso del yo.⁷⁷

⁷⁷ Ibídem: 65.

Pero la misma distinción revela el reconocimiento de Freud de dos transformaciones (*becoming*). La perspectiva naturalista le impide hacerle justicia a la segunda de ellas. Su error respecto de la segunda transformación es una extensión de su error con respecto a la primera. Como Kierkegaard lo muestra, la primera transformación da la ilusión de necesidad, porque ya ha sucedido. El futuro se ha transformado en pasado, la posibilidad en necesidad, la historia se ha vuelto naturaleza. En retrospectiva, podemos decir que el ello ha llegado a ser por necesidad. Pero, desde un punto de vista prospectivo, no es necesario que la entidad psicosomática a la que llamamos ello llegue a ser en absoluto. ¿Y cuál es la perspectiva correcta? Nuevamente, Cole propone una visión binocular.

En el momento existencial de la decisión, Kierkegaard tiene razón; el yo se convierte en un yo en libertad. Pero Freud también tiene razón, esa elección existencial se convierte en el pasado de uno, que determina la alternativa disponible en el siguiente momento existencial. Si se ignora la posibilidad, la mismidad se osifica en la necesidad, porque un yo que está totalmente determinado no es un yo en absoluto. Si se ignora la necesidad, la mismidad se vaporiza en la posibilidad, porque un yo indeterminado nunca puede convertirse en un yo definido. Kierkegaard lo sabía, por supuesto, y lo expresó en la relación dialéctica existencial entre necesidad y posibilidad. Freud documentó lo necesario y Kierkegaard subrayó lo posible. Pero la mismidad consiste en una relación dialéctica entre ambos, entre el yo en el que uno se ha convertido y el yo que todavía puede ser.⁷⁸

Una vez trabajada la “lógica” de la transición, desde el yo esencial al existencial, Cole se concentra en la “dinámica” del proceso. La esencia del yo es una relación dialéctica entre lo finito y lo infinito. La transición, a partir de la cual este yo esencial se convierte en actual o real, se logra a través de una relación dialéctica entre necesidad y posibilidad. En términos estructurales, es una dialéctica entre el yo inmediato y el yo trascendente o, en términos de Freud, entre el ello y el superyó. ¿Cuál es el proceso por medio del cual el polo trascendente, sin el cual no habría una dialéctica existencial, llega a ser? Según Kierkegaard, la imaginación es el medio a través del cual el espíritu ejercita su función de infinitización y proyecta ante el yo sus infinitas posibilidades. Se trata de la imagen ideal de un yo posible, sin la cual la “relación reflexiva”, que es la esencia del yo, jamás llegaría a realizarse y el yo se perdería en la inmediatez. La imaginación ofrece la posibilidad, que le permite a lo necesario realizarse. Freud contribuye a nuestra comprensión de la dialéctica existencial a través de su concepto de

⁷⁸ Ibídem: 65-66.

“identificación”.⁷⁹ El contenido de la imagen del yo de la que Kierkegaard habla se adquiere por medio de la identificación del niño con sus padres. Sus valores constituyen la sustancia de este yo ideal. Introyectado como una estructura del yo, se convierte en superyó o *Überich*, el yo que se estructura sobre el yo. El superyó hace posible que el yo asuma una relación consigo mismo, que determine qué impulsos aceptará y qué modos de satisfacción permitirá. El superyó ofrece una referencia a las decisiones existenciales del yo.

La relación complementaria de Kierkegaard y Freud es evidente. Ambos son conscientes del carácter reflexivo de la mismidad y comprenden que esta relación del yo consigo mismo sólo es posible mediante una imagen trascendente del yo. Pero la intuición de Kierkegaard sobre el proceso de la imaginación se ve enormemente aumentada por la investigación empírica de Freud sobre el fenómeno de la identificación. Una vez más, la diferencia es de perspectiva, revelando diferentes aspectos del mismo fenómeno. La determinación de Freud se extiende de lo naturalista a lo histórico; sin embargo, sus presupuestos ontológicos no le permiten apropiarse plenamente de la dimensión espiritual del yo. Por otro lado, el compromiso ontológico de Kierkegaard con el Espíritu, o la libertad, impide una apreciación adecuada de los factores deterministas en la dialéctica de la mismidad. Pero, como la propia intuición de Kierkegaard le decía, la genuina mismidad es una dialéctica entre ambas.⁸⁰

Por último, al describir la realidad del yo (4), Cole sostiene que, mientras Freud fue un militante del ateísmo, para Kierkegaard, la realidad última del yo se encuentra en Dios. ¿Pueden dos posiciones tan disímiles reconciliarse? “Tanto Kierkegaard como Freud entienden que la realidad del yo depende de la realidad con la que el yo se relaciona. Así, para ambos, hay un gradiente ontológico en la mismidad que corresponde al estatus ontológico de la realidad con la que el yo se relaciona”⁸¹

El desarrollo del yo se inicia con el yo inmediato (*el*lo), que se convierte luego en el yo mediato (*ego*) y culmina con el yo trascendente (superyó). La estructura fundamental del yo sigue siendo la misma; el yo es una relación que se relaciona consigo misma, una relación que solo se alcanza a través de la relación con una realidad que trasciende al yo. La naturaleza de esta realidad y

⁷⁹ Cfr. OC, XVIII: 99-104 (“Psicología de las masas y análisis del yo”, cap. VII).

⁸⁰ Ibídem: 67.

⁸¹ Ibídem: 67-68.

los consecuentes modos de ser contingente se examinarán ahora. Nuevamente se establecen paralelos entre Kierkegaard y Freud.

Ambos delinean un modo primigenio del ser en el que no hay ningún referente trascendental. Para Kierkegaard existe el “yo inmediato”; para Freud, el “ello”. Ambos reconocen que, de hecho, ese yo no es realmente un yo, sino un “esto”. En este modo de ser no hay yo ni autoconciencia. Aún no ha surgido la relación reflexiva que es la esencia de la mismidad.⁸²

Esto es así porque todavía no hay conciencia de ninguna realidad “fuera” del yo. Este está completamente determinado por fuerzas inmanentes o por lo que Freud llama “realidad psíquica”. En términos de Kierkegaard, es una unidad inmediata con la naturaleza, ya que es dominado por lo sensible o lo anímico sensible. El ello está determinado por sus necesidades psicosomáticas. Si este ser no se relaciona con una realidad exterior, perece. “El verdadero yo solamente surge con la autoconciencia, solo cuando el yo se relaciona conscientemente a partir de sus necesidades inmediatas con una realidad exterior a él”.⁸³

Cuando la realidad del yo es percibida como “realidad material”,⁸⁴ como la llama Freud, emerge la forma más primitiva del yo. Kierkegaard la llama existencia estética. Su norma es el *pathos* y está regido por el principio del placer, modificado por el principio de realidad, que hace referencia a los objetos materiales de gratificación. Ese yo, según Freud, se rige por las categorías placer/displacer (*Lust/Unlust*). Según Kierkegaard, este yo está regido por la dialéctica de lo agradable/desagradable y los conceptos que organizan su existencia son los de buena suerte, mala suerte y destino. Este modo de existencia es fundamental para que se desarrollen los otros modos de existencia. El estatus ontológico del yo depende de la realidad con la que el yo se relaciona. Si bien el yo no puede existir en absoluto sin relacionarse con el mundo material, la realidad material no agota el contexto ontológico en el que el yo existe (*Umwelt*), pues el yo no existe solo en el mundo natural, sino también en el histórico. Freud tiene esto en mente al hacer uso del concepto de superyó, a partir del cual es incorporado el ideal social a las estructuras del yo (*Mitwelt*). Este yo histórico es el que relaciona el ello con el superyó. Kierkegaard lo llama existencia ética, cuya referencia última es el *ethos* de su cultura. Vive bajo las categorías culpable/

⁸² Ibídem: 68.

⁸³ Ibídem: 68-69.

⁸⁴ Según Cole, en Freud pueden hallarse tres acepciones del término “realidad”; la realidad psíquica (la propia mismidad), la realidad material (el mundo externo) y la realidad social (la existencia de los otros). La realidad primordial del yo es la libido (cfr. Cole, 1971: 50 y ss.).

no culpable. Este modo de existencia es ontológicamente más elevado que el estético, dado que se intensifica el grado de autoconciencia.

Pero para Kierkegaard se trata todavía de un yo cuya medida es el hombre, un yo cuya posibilidad es todavía un ideal determinado finito y, por tanto, un yo que todavía no es plenamente un yo. Tal yo ha encontrado un grado de libertad del determinismo naturalista, solo para encontrarse atrapado en las relatividades del determinismo histórico.⁸⁵

Kierkegaard no es consciente solamente del yo natural y del histórico, sino también del yo teológico. El yo teológico o espiritual es la evidencia del sentido dialéctico del yo; es decir, de la necesidad de que el yo histórico natural se relacione consigo mismo o, en otros términos, sea consciente de la parcialidad de la naturaleza y la historia, que no resultan en una comprensión espiritual de sí mismas.

Podría aceptar el *ego* de Freud como la estructura mediante la cual el yo se relaciona con su mundo natural; también podría aceptar el superyó como la estructura mediante la cual el yo se relaciona con su mundo histórico; pero también insistiría en el yo teológico como la estructura mediante la cual el yo se relaciona con una realidad trascendente.⁸⁶

Si bien es cierto que el yo no puede sobrevivir, como plantea Freud, a menos que sus deseos somáticos se relacionen con un objeto de gratificación, también es cierto, como plantea Kierkegaard, que, si las costumbres se convierten en su norma absoluta, el yo se pierde en el determinismo cultural.

Solo cuando el yo se relaciona con una realidad auténticamente trascendente, se mantiene abierta la dialéctica de la mismidad y el yo sigue siendo un yo. Kierkegaard llama a este modo de existencia “existencia religiosa”, pues su referente último es *Theos*, Dios. Un yo así existe en las categorías fe/incredulidad.⁸⁷

A modo de cierre

Hemos visto que para McCarthy la psicología de Kierkegaard se desarrolla en el marco de la metafísica cristiana. De allí que Heidegger vaya más allá del

⁸⁵ Ibídem: 69.

⁸⁶ Ibídem: 70.

⁸⁷ Ídem.

pensador danés y logre secularizar sus premisas teóricas. También los analistas existenciales y los psiquiatras fenomenológicos recurrieron a Heidegger⁸⁸ a la hora de pensar un modelo alternativo al *ego* freudiano, asumiendo el *Dasein* como centro de las formulaciones de la terapéutica existencial, concentrada en los modos de ser caracterizados a partir del *Umwelt*, el *Eigenwelt* y el *Mitwelt*. Si bien en la descripción que realiza Ellenberger se enfatizan la temporalidad y la historicidad como aspectos ineludibles de la nueva psiquiatría,⁸⁹ sus cultores no cayeron en la cuenta de que estos tópicos formaban parte del aporte kierkegaardiano al problema de la existencia. De allí que recurrieran a Heidegger para pensar la terapia en términos existenciales. La obra de Cole pone en evidencia el olvido de Kierkegaard en un asunto clave para la problemática de la terapia en términos existenciales, a saber: la historicidad del ser.

El hallazgo que Cole realiza no impide señalar dificultades importantes en su lectura. A la hora de tratar el concepto de *ego* en Freud, en *El yo y el ello* es mencionado brevemente, pero no tratado con suficiente profundidad. Esto resulta problemático porque en esa obra puede observarse cierto materialismo de Freud, consistente en la introducción de la idea de yo-cuerpo consciente, mientras se reserva para el ello la región propiamente inconsciente del yo. De hecho, el pasaje de la primera tópica –en la que guiado por la búsqueda de explicación de los síntomas neuróticos, Freud elabora un sistema consciente, preconsciente e inconsciente, en el cual el yo forma parte del sistema consciente y preconsciente– a la segunda tópica, con la que el vienesés busca explicar el fenómeno clínico de la resistencia, indica que Freud va delineando distintas estrategias explicativas que involucran al yo, siempre en relación con observaciones provenientes de la clínica.⁹⁰ Los mecanismos de defensa manifestados en la resistencia no eran evidentes para los pacientes. En la búsqueda de explicación de este problema, Freud postula en la segunda tópica que el propio yo no es solamente la causa de la represión, sino también de que lo reprimido permanezca inconsciente. Es decir, el yo se reprime a sí mismo, lo que da lugar a la aparición de la noción de superyó.

⁸⁸ Cfr. May (1958: 4 y 15-17).

⁸⁹ Ellenberger (1958: 101-108).

⁹⁰ Cole no le presta atención al pasaje de la primera a la segunda tópica. Los síntomas neuróticos (histeria, neurosis obsesiva) aparecían como un enigma para la ciencia; la histeria, por ejemplo, al no presentar lesiones orgánicas, pero sí síntomas corporales, no era considerada una patología sino una “simulación”. Mientras en la primera tópica Freud busca explicar los síntomas neuróticos, la segunda aparece como un intento de explicar el fenómeno clínico de la resistencia, que no lograba explicarse con la primera.

Si bien Cole describe las relaciones entre el yo, el ello y el superyó, no considera el aspecto materialista del yo. Esto pone en evidencia la poco viable complementariedad que intenta defender entre las obras de Kierkegaard y Freud. Según Cole, Kierkegaard le daría a la libertad humana una finalidad espiritual desconocida por Freud. Este planteo es problemático, ya que no considera las diferencias de modelos explicativos no conciliables. Si en *La enfermedad mortal*, el yo es espíritu, en *El yo y el ello*, un aspecto del yo, el consciente, es cuerpo.⁹¹ También la lectura de Nordentoft, que sostiene que Kierkegaard ayudaría a temporizar la espacialidad del yo de la topografía freudiana, resulta problemática. Nordentoft reproduce la misma dificultad que hallamos en la lectura de Cole. Básicamente, en las dos interpretaciones se hace caso omiso de la perspectiva materialista de Freud, que Kierkegaard no defiende. El materialismo, sin embargo, no es necesariamente deficiente respecto del espiritualismo defendido por Kierkegaard; simplemente representa una posición teórica distinta.

En relación con la noción de lo inconsciente, Cole omite que no es posible plantear la discusión sobre el yo en Freud sin tener en cuenta la distinción entre consciente e inconsciente, que el propio Freud considera en distintos lugares de su obra, y también en *El yo y el ello*, dado que esta distinción define al psicoanálisis. La misma supone una innovación, tanto respecto de la filosofía de la conciencia, en cuyo marco Kierkegaard desarrolla sus perspectivas psicológicas, como de la psicología de la conciencia, que Freud tiene presente al plantear esta distinción. Este es un aspecto fundamental de la cuestión a tratar cuando se comparan ambos autores, ya que Kierkegaard, a pesar de todas sus anticipaciones sobre las temáticas que serán definitorias del campo psicoanalítico, entre otras, la angustia, la sexualidad, la distinción entre instinto e impulso, piensa en el marco de una filosofía de la conciencia, que enfatiza la noción de voluntad. Es decir, la psicología de Kierkegaard se desarrolla en un marco conceptual organizado en torno a la noción de “facultad”, que concibe al yo en la línea de la teoría del conocimiento de la metafísica moderna de Descartes a Hegel. En ese terreno, Freud genera una discusión innovadora porque presenta el sistema percepción como un sistema que define la parte más superficial del yo, ya que las sensaciones, lo que podría concebirse con Kant en términos de “intuiciones empíricas”, son conscientes. Pero el yo no es definido solamente a partir de la relación con el mundo externo, que mantiene a partir del sistema percepción,

⁹¹ Considerada desde el punto de vista de la filosofía idealista, la comprensión freudiana del yo introduce un giro innovador, ya que toma en cuenta al cuerpo en la definición misma del yo.

sino que también se tiene en cuenta un aspecto más profundo del yo, que no es consciente, en el sentido dinámico del término inconsciente.⁹²

Aunque Cole ofrezca argumentos convincentes para comprender el carácter dinámico de las teorías freudianas y la conciencia que Freud tiene de las limitaciones de sus explicaciones, que va corrigiendo con la introducción de nuevas hipótesis interpretativas, no considera problemático plantear que la ontología histórica de Kierkegaard podría resolver las limitaciones del naturalismo vitalista de Freud. Creemos que entre la Dinamarca del siglo XIX de Kierkegaard y la Viena de fin de siglo de Freud se despliega un movimiento de laicización de la cultura, del que Freud participa al concebir la religión como paradigma de la función ilusoria, que la cultura en general cumple, como sublimación de impulsos destructivos, que, no obstante, no son eliminables bajo el supuesto de ningún concepto de “Dios”.⁹³ En lo que respecta a esta cuestión, Freud es lo suficientemente ambiguo como para detectar el carácter represivo de la cultura en general sin por eso considerar que es posible superarla. Freud asume presupuestos naturalistas al mismo tiempo que recurre a principios metafísicos no verificables, como *Eros* y *Thanatos*, provenientes del mitológico ideario de la antigüedad, con la intención de describir el funcionamiento (individual y social) del psiquismo humano, al que describe en términos de “aparato”. El discurso freudiano, entre la ciencia y la mitología, busca inaugurar un nuevo horizonte de pensamiento. Reducir el nuevo horizonte a viejas creencias, como el “espíritu”, no parece hacer justicia al genio creativo del pensador vienes. Por su parte, con el uso del viejo concepto teológico y filosófico de espíritu, Kierkegaard anticipó una psicología del espíritu finito cuyos contornos no podía llegar a delimitar. Si hay algo que Kierkegaard y Freud comparten, es justamente la ambigüedad y la indeterminación de todo “discurso creador”.

⁹² En “El yo y el ello” se distinguen al menos dos sentidos del término inconsciente. Por un lado, lo inconsciente “latente”, que, si bien no está presente en la conciencia, puede hacerse presente sin dificultad. Por el otro, lo inconsciente en sentido profundo o dinámico, que no se hace presente a la conciencia fácilmente, ya que es objeto de la represión, y, por lo tanto, requiere de una tarea analítica para acceder a la conciencia. (cfr. OC, XIX: 15-20).

⁹³ Contra esta afirmación, Szasz rechaza la posibilidad de realizar una lectura “ilustrada” de Freud, para enfatizar, por el contrario, su dependencia del judaísmo. Según su interpretación, la imagen de Freud como un ilustrado antirreligioso es una ficción, que la biografía de Jones ayudó a difundir al hacer caso omiso de la temática del judaísmo en las cartas del vienes. Cfr. “Sigmund Freud: The Jewish Avenger”, Szasz (1979: 138-157).

Bibliografía

- Cole, Preston (1971). *The problematic self in Kierkegaard and Freud*. New Haven: Yale University Press.
- Dip, Patricia Carina (2024). “Anxiety and Sexuality in Kierkegaard and Freud: From the Psychology of Spirit to *Neurosenpsychologie*”. En Stewart, John y Dip, Patricia (eds.), *Encounters with Nineteenth-Century Continental Philosophy. Discussions and debates*, pp. 199-226. Leiden: Brill.
- Domínguez, Gustavo Adolfo (2013). “Freud y su relación con la biología: entre Darwin y Lamarck”. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, pp. 41-44. Disponible en: <https://www.aacademica.org/000-054/95>.
- Ellenberger, Henri (1958). “A clinical introduction to a Psychiatric Phenomenology and Existential Analysis”. En May, Rollo; Angel, Ernest y Ellenberger, Henri (eds.), *Existence: A new dimension in Psychiatry and Psychology*. Nueva York: Basic Books Inc.
- Freud, Sigmund (1978-1985). *Obras completas de Sigmund Freud*. Traducción: José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, Erich (1971). “El modelo del hombre de Freud y sus determinantes sociales”. En *La crisis del psicoanálisis*. Traducción: Floreal Mazla. Madrid: Paidós.
- Gómez, Gloria Elena (2010). “Estudio sobre la angustia en la obra de Freud. Últimas concepciones (1926-1939)”. *Desde el Jardín de Freud*, nº 10, pp. 167-184.
- Kierkegaard, Søren (1997-2012). *Søren Kierkegaards Skrifter*. Edición: Cappelørn, Niels; Garff, Joakim; Kondrup, Jørgen; McKinnon, Alastair; Hauberg Mortensen, Finn y otros. Københavns: Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- Kierkegaard, Søren (2009). *La enfermedad mortal*. Traducción: Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, Søren (2016). “El concepto de la angustia”. En *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, pp. 125-278. Traducción: Darío González y Óscar Parcero Oubiña. Madrid: Trotta.

- Kramer, Nathaniel (2016). “Preston Cole, The problematic self in Kierkegaard and Freud”. En Stewart, John (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Volúmen 18, Tomo II. Farnham: Ashgate.
- Lübcke, Poul (2008). “Aver posto se stesso o essere stato posto da un altro”. En Rocca, Ettore (ed.), *Søren Kierkegaard: l'essere umano come rapporto*, pp. 73-88. Morcelliana: Brescia.
- May, Rollo (1958). “The origins and significance of the existential movement in psychology”. En May, Rollo; Angel, Ernest y Ellenberger, Henri (eds.), *Existence: A new dimension in Psychiatry and Psychology*. Nueva York: Basic Books Inc.
- McCarthy, Vincent (2015). *Kierkegaard as Psychologist*. Illinois: Northwestern University Press.
- Nordentoft, Kresten (2009). *Kierkegaard's Psychology*. Oregon: Wipf & Stock.
- Stirner, Max (2013). *Escritos menores*. Edición y traducción: Luis Andrés Bredlow. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Szasz, Thomas (1979). *The Myth of Psychotherapy. Mental Healing as Religion, Rhetoric, and Repression*. Oxford, Oxford University Press.
- Taylor, Mark (2000). *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. Nueva York: Fordham University Press.

El laberinto del amo

Una lectura de *Diario del seductor* de Søren Kierkegaard a la luz de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel

Alejandro Peña Arroyave

Introducción

Bien es sabida la amplia gama de interpretaciones que se presentan en el momento de rastrear una relación entre Hegel y Kierkegaard. Encontramos desde quienes ven una radical y absoluta oposición¹ hasta quienes ven en Kierkegaard a un verdadero discípulo de Hegel. En este último sentido, Max Bense plantea que la obra de Kierkegaard sería “un *excursus* acerca de la literatura filosófica de Hegel”,² que lo convertiría en el único discípulo real de Hegel.³ Para Bense, “si el sistema filosófico-religioso de Hegel sólo se vuelve comprensible bajo la categoría de una realidad, la literatura filosófico-religiosa de Kierkegaard únicamente puede comprenderse bajo la categoría de un efecto”.⁴ Este efecto está relacionado con el giro hacia la existencia como núcleo fundamental de la propuesta filosófica de Kierkegaard. Este giro hacia la existencia conlleva a una exposición hecha desde figuras de la conciencia encarnadas en pseudónimos,

¹ Cfr. Johansen (1953: 20-53).

² Bense (1969: 5).

³ Ibídem: 6.

⁴ Ibídem: 9.

que muestran la compleja trama que puede darse en el devenir mismo de la conciencia. La ciencia de la experiencia de la conciencia, que expone Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, alcanzaría en Kierkegaard una dimensión enteramente existencial. En esta radicalidad, Kierkegaard rastrea tal vez con mayor detenimiento que el mismo Hegel algunos momentos y posibilidades de la conciencia y se demora en aspectos que acaso no puedan ser superados. En otras palabras, la fidelidad al método de Hegel, visto desde la existencia, podría revelar que la conciencia no siempre llega a un buen puerto, es decir, no siempre alcanza la reconciliación. En este sentido, Kierkegaard sí podría considerarse el más fiel discípulo de Hegel, al darle a su método fenomenológico alcances que tal vez no estaban del todo previstos por el filósofo alemán.⁵ Pero más allá de estos planteamientos muy amplios y generales, en relación con el tema de este capítulo, es importante considerar la vinculación concreta desde la idea de dialéctica que aparece en los dos pensadores. Según Jon Stewart, la cercanía entre la dialéctica de Kierkegaard y la de Hegel, puede verse en la teoría kierkegaardiana de los estadios de la existencia: “como en la dialéctica de Hegel, los aspectos de las nociones anteriores se conservan y se contienen en las posteriores, y el estadio final reúne en sí mismo a los estadios anteriores”.⁶ En relación con esto, en *O lo uno o lo otro* encontramos la siguiente afirmación:

... he utilizado la expresión “estadio”, tanto como seguiré utilizándola de aquí en adelante, esta no debe tomarse en el sentido de que existan varios estadios independientes y exteriores el uno respecto del otro. Podría haber utilizado, de manera acaso más acertada, la expresión “metamorfosis”.⁷

Esta idea de la metamorfosis puede verse con mayor claridad en la estructura general de obras como *O lo uno o lo otro* y *Etapas en el camino de la vida*. Obras en las que se advierte que, si bien la existencia puede encallar en una figura particular de la conciencia, en un modo concreto, en una posibilidad específica que lleve, por ejemplo, al extravío de la libertad –ya que si no pudiese perderse entonces no sería libertad–, se vislumbra la idea de una existencia lograda o realizada que alcanza concreción, como vemos claramente en la exposición del

⁵ Como ocurre, por ejemplo, con la interpretación de la conciencia desdichada, que aparece en *El más desdichado*. En dicho ensayo, el esteta A toma la definición de Hegel, pero no quiere seguir con una nueva figura sino detenerse en el análisis de todas las posibilidades de la conciencia desdichada. Uno podría interpretar, y esto sería motivo para un extenso trabajo, que en gran medida la obra de Kierkegaard se escribe como exposición y desarrollo de múltiples variaciones de la conciencia desdichada.

⁶ Stewart (2021: 165).

⁷ SKS 2: 80 / OO I: 96.

pseudónimo ético. El yo se va configurando en una paulatina apertura, que va desde el encierro y la imposibilidad de acceder a la realidad hasta la apropiación del mundo en y por medio de la relación con los otros. Como lo sugiere el mismo Stewart, la importancia del reconocimiento para la formación del sujeto se ve claramente en la *Fenomenología del espíritu*: “Hegel intenta demostrar que, para ser un sujeto humano, el reconocimiento intersubjetivo de un igual es un presupuesto necesario”.⁸ Esta misma importancia del reconocimiento aparece como noción clave en el estadio ético kierkegaardiano en el cual el individuo alcanza una reconciliación con el mundo a través del reconocimiento de un otro. Pero la dialéctica del reconocimiento no es transparente y más bien lo que ocurre, como en la dialéctica del amo y del esclavo, es la imposibilidad de dicho reconocimiento. ¿Qué ocurre si no hay reconocimiento? ¿Qué posibilidades de formación o extravío se abren para la conciencia? Es en torno a algunas de estas cuestiones que abordaremos una posible lectura de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel desde *Diario del seductor* de Kierkegaard.

El amo en su laberinto

Pero la servidumbre es autoconciencia.

G. W. F. Hegel,
Fenomenología del espíritu.

Basta echar un breve vistazo a la bibliografía existente sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel para notar cómo la así llamada dialéctica del amo y del esclavo –o más literalmente el señor y el siervo– es uno de los apartados más comentados de toda la obra del filósofo alemán. Saltan a la vista, por ende, las más variadas interpretaciones. Sin duda, la dialéctica del amo y del esclavo se convierte en una clave para comprender, al menos de manera general, aspectos cruciales del pensamiento de Hegel. En este primer momento reconstruiremos, en líneas generales, el espíritu de dicha dialéctica, y pondremos el énfasis –como sugerimos en el título del capítulo– en el encierro en que queda atrapado el amo o señor y las posibles salidas, que sí se encontrarían desde el lado del esclavo. Por ello, la dialéctica también es del esclavo, es decir, el genitivo que denota actividad y propiedad no aplica, en este caso, solo al señor.

⁸ Stewart (2003: 585).

La dialéctica del amo y del esclavo se convierte en la clave para comprender de manera general aspectos cruciales como el método histórico hegeliano, en el cual la filosofía comprende y acompaña en su recorrido a la razón en la historia o, mejor dicho, comprende que la razón es el sujeto de la historia. La historia es el escenario de la libertad, del espíritu que se despliega y se hace autoconsciente en un largo y doloroso proceso. Ambas cosas, lo largo y doloroso, son ponderadas una y otra vez por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Si, como lo dice Hegel en el “Prólogo”, la tarea de la filosofía es conducir la conciencia natural a la ciencia haciéndola consciente en el camino –que es su camino– de todas sus figuras, y este camino y este hacer consciente es un doble proceso de libertad, entonces resulta evidente que la *Fenomenología del espíritu*, la ciencia de la experiencia de la conciencia –como versa su lema–, busca expresar la andadura de la libertad en la historia. O, mejor dicho, que la historia es libertad. Pero este proceso de la conciencia mediante el cual la filosofía se muestra como la autoconciencia de la humanidad, no se da sólo en la historia de la humanidad en general, sino que es vivido también por la conciencia individual. Por ello afirma Hegel: “también el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal”.⁹ Esta indicación es clave porque cada figura de la conciencia puede remitirse a un determinado momento de la historia, pero sobre todo a un momento de la conciencia. En ese sentido, desde la dialéctica del amo y del esclavo podemos hablar tanto de una clave para leer y comprender la estructura de fenómenos históricos y políticos, como de la experiencia intersubjetiva. Pero más allá del enfoque con el cual se lea, la clave fundamental es que se trata de la dialéctica de la libertad. Dicho de manera radical, la dialéctica del amo y del esclavo es la clave para entender la dialéctica propiamente dicha, pues se trata del enfrentamiento de dos conciencias, es decir, de dos libertades. Antes de la aparición de otra conciencia, en la relación de la conciencia con los objetos naturales, no había una dialéctica propiamente dicha, solo uso y consumo de dichas cosas. La libertad, la autoconciencia, el espíritu entendido como razón, la historia misma comprendida en términos de movimiento y lucha, solo pueden entenderse entonces a la luz del proceso de la dialéctica del amo y del esclavo.

⁹ La cita corresponde en alemán a Hegel (1970: 27) y en español a (2002: 21). En adelante estas obras se citarán con las abreviaturas PhG y FE y el número de página (PhG: 27 / FE: 21).

La servidumbre como autoconciencia

En el encuentro de dos libertades y la lucha que supone la búsqueda de reconocimiento, vemos que la conciencia no está completa, que no es verdadera libertad aún. Por ello se arriesga en dicha búsqueda de reconocimiento. El que teme a la muerte y retrocede ante dicha certeza queda puesto como esclavo. El que no teme y avanza sin conciencia de su mortalidad queda en la posición de señor. Hegel describe así el ser para sí y el ser para otro que surge tras la lucha a muerte: “estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*”¹⁰.

Estas figuras son desiguales y esta desigualdad marcará el camino que sigan una y otra. En efecto, mientras “una de estas figuras es la autoconciencia independiente, que solo es para sí, la otra es la conciencia sujeta, a la cual lo verdadero sigue siéndole exterior y que está encadenada al objeto”¹¹. Pero, aunque cada figura quede determinada, no por ello hay reconocimiento. Más bien cada una de las figuras se repliega en sí misma renunciando o más bien postergando el reconocimiento: “es entonces tan desdoblada su mísera interioridad como su servil exterioridad. En ambos casos se trata claramente de la unilateralidad de una conciencia singular que solo puede abrirse paso hacia un extremo en detrimento del otro”¹². Pero la renuncia al reconocimiento no implica que cese la relación dialéctica, la lucha entre las dos conciencias. La relación es de lucha porque el otro no está delante como un espejo: “el hacer y el pensar de uno tiene siempre, al mismo tiempo, sus correspondencias en el hacer y pensar de otro”¹³. La dialéctica implica que hay movimiento, devenir de las conciencias. Como lo ha señalado Siep, esto es clave en la concepción de la servidumbre de Hegel; la figura del esclavo no es una figura fija y dada por naturaleza, como aparece, por ejemplo, en Aristóteles, sino que se da por

¹⁰ PhG: 117 / FE: 117. Según Héctor Raurich, antes de que se determine la conciencia en la figura del amo y del esclavo, precisamente en la lucha que determinará dichas figuras, se juega la esencia del ser humano como el que busca satisfacer su necesidad de reconocimiento: “el hombre se revela como humano arriesgando su vida para satisfacer su Deseo humano, que tiene por objeto otro Deseo. Desar el Deseo de otro es desechar que el valor que yo soy o que yo represento sea el valor deseado por ese otro [...] Todo deseo humano se reduce al fin de cuentas al deseo de reconocimiento” (1976: 169).

¹¹ Fink (2011: 229).

¹² Masmela (1994: 118).

¹³ Siep (2015: 101).

el desarrollo de la conciencia. Es un momento del proceso histórico y por ello se entiende como algo pasajero, como momento.¹⁴

Si bien estas dos figuras quedan definidas claramente y pareciera que son definitivas, el movimiento dialéctico hará que se vean como lo que son: momentos inconclusos del desarrollo de la conciencia y que en dicho desarrollo mostrarán no solo su aspecto inconcluso sino su relación. El esclavo no es solamente un ser-para-otro ya que tiene actividad, deseo.¹⁵ En principio, la realidad le aparece al esclavo bajo la forma de algo extraño que no puede dominar. Por ello, el riesgo es el inicio de la formación del esclavo. Es el riesgo lo que ha determinado las dos figuras de la conciencia y es el riesgo lo que llevará al esclavo a la autoconciencia, pues como lo ha dicho de modo célebre el propio Hegel, “el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”.¹⁶ Es un desgarramiento que contiene en sí un impulso hacia lo lejano. Una inquietud que mueve a la conciencia: “Hegel asegura que es sobre este impulso del alma –correlativo de la constante inquietud del espíritu– que se aplica el trabajo de la formación”.¹⁷ En el riesgo de morir, el esclavo ha encontrado una primera forma de conciencia. El temor, la angustia de desaparecer le ha traído la certeza de su finitud. Su ser todo se ha estremecido y en ese estremecimiento ha alcanzado conciencia. En el riesgo de morir se ha hecho consciente de su humanidad. De diversos modos el esclavo recorrerá un camino en el cual la constante tiene que ver con el hecho de que “la conciencia de sí nace de la vida peligrosa”.¹⁸ El primer momento es el del sometimiento a la voluntad del amo. El esclavo trabaja para otro. Pero esta actividad será clave para el devenir autoconsciente del esclavo: “sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma”.¹⁹ En el trabajo el esclavo alcanza la transformación de la naturaleza, pero también se hace sujeto. “A través del trabajo [la conciencia] llega a sí misma”.²⁰ El trabajo de la materia

¹⁴ Ibídem: 103-104.

¹⁵ Aquí es clave tener muy presente el pasaje de la *Ciencia de la lógica* dedicado al ser-para-otro y al ser-en-sí en el que Hegel plantea que en el ser-para-otro y en el ser-en-sí siempre están las dos partes, no se excluyen, hay relación: “algo y otro caen uno fuera del otro. Pero su verdad consiste en su relación” (1976: 107).

¹⁶ PhG: 24 / FE: 29.

¹⁷ Restrepo (2011: 156).

¹⁸ Raurich (1976: 169).

¹⁹ PhG: 120 / FE: 121.

²⁰ PhG: 119 / FE: 120.

que realiza el esclavo “se distingue agudamente de la negación absoluta que solo produce muerte y destrucción”.²¹ Es decir, el esclavo crea, transforma y en dicho proceso se hace patente una dialéctica en la cual el sujeto deviene tal en virtud de su relación con los objetos que produce su propia actividad, pues como bien lo señala Žižek, “con su esfuerzo por moldear, formar, los objetos externos para que se ajusten al fin de satisfacer las necesidades del Amo, el Esclavo toma conciencia de cómo el Pensamiento en cuanto tal ya es la forma de toda objetividad posible”.²² Por medio de su actividad, el esclavo pasa de buscar el reconocimiento del amo a reconocerse en los objetos, en la realidad que es reflejo de su actividad:

... el trabajo, como el lenguaje, le permite a la conciencia asegurar su poder sobre el mundo y concretamente disolver su miedo en una operación única con dos componentes: se prueba a sí misma que el mundo no es una sustancia “extraña” y da efectividad histórica –“reconocible”– a la negatividad absoluta que reside en ella como conciencia de sí.²³

Para hacer suyo el mundo, el esclavo introduce una distancia que le da el trabajo para otro, pues según Hegel, trabajo es “apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*”.²⁴ La elaboración de las cosas y el hecho de que sean para otro hacen que el esclavo no se dedique al mero consumo de lo que produce. Esto es clave porque el esclavo tiene actividad propia y su definición como ser-para-otro es meramente transitoria. El goce y realización, la independencia y autonomía que alcanza frente a los objetos que transforma, vale decir, frente a la naturaleza, también será parcial ya que desea reconocimiento. Las dos figuras de la conciencia siguen sin reconocerse: “el amo expresa la tautología del yo = yo, la autoconsciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconsciencia y no percibida por el amo”.²⁵ El amo domina y la existencia del esclavo depende del amo, este expresa su señorío con la permanente amenaza

²¹ Jameson (2015: 69).

²² Žižek (2016: 67).

²³ Labarrière (1979: 151).

²⁴ PhG: 119 / FE: 120.

²⁵ Hyppolite (1974: 155). Como bien lo dice Valls Plana, en esta experiencia de intersubjetividad el reconocimiento es parcial, incompleto y por ello “la sociedad igualitaria, la comunidad espiritual no se ha conseguido todavía” (1994: 136). Cada una de las figuras ha salido de la coseidad y se ha descubierto como espíritu, pero no ha conseguido realizarse, no han conseguido realizar lo que el espíritu realmente es: “esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (PhG: 113 / FE: 113).

de la muerte. “Pero la servidumbre es autoconciencia”.²⁶ La servidumbre del esclavo es autoconciencia no solo porque elabora, transforma la naturaleza, sino porque reprime el consumo de los objetos que él mismo elabora ya que son para otro. En ese sentido, y como lo expresa Bloch, “el trabajo mediador del esclavo es superior al mero goce inmediato de su fruto”.²⁷ Pero, por otro lado, si bien es un momento necesario en el devenir autoconsciente del esclavo, la prueba de que el esclavo no agota su potencia en el hecho de reprimir el goce de las cosas está en que se hace necesario el paso de la conciencia a otro momento, a otra de sus figuras.²⁸ En este proceso, como bien lo ha señalado Roger Garaudy,

... al mostrar que todo progreso en la liberación del hombre pasa por la conciencia del esclavo, Hegel destaca que la formación del hombre se realiza por el trabajo y que finalmente, no es el amo –quien goza y hace la guerra–, sino que el que trabaja es el verdadero creador de la historia.²⁹

La historia es pues la historia del trabajo. El sujeto de la historia es el esclavo que con su actividad ha hecho el mundo. ¿Qué lugar ocupa el amo en la historia?

²⁶ PhG: 119 / FE: 119. Según D'Hondt, la experiencia del propio Hegel como preceptor en casas de aristócratas le habría dado algunas claves para comprender la lógica del señorío y la servidumbre tal como lo expresa posteriormente en la *Fenomenología del espíritu* (cfr. D'Hondt, 2013: 79). Es interesante –y será motivo de un trabajo más extenso– ver el papel de la experiencia del propio Hegel en relación con el desarrollo de algunas de sus ideas. Sobre su experiencia como criado se habrían dado entonces las bases de la dialéctica del amo y del esclavo. Hegel asume su servidumbre sin queja, es decir, comprende el lugar que ocupa en la realidad. En este sentido, hay un claro contraste con Hölderlin quien en esos mismo años ejercía también como preceptor, pero no soportaba ser tratado como un criado: “el descortés orgullo, la acostumbrada humillación diaria infringida a toda ciencia y toda formación, las *manifestaciones* de que los preceptores también forman parte del servicio y que no pueden exigir nada especial para ellos porque se les *paga* por lo que hacen, etc., y alguna cosa más que me arrojaban a la cara [...] me ofendieron cada vez más por mucho que intenté pasarlo por alto, y en ocasiones me causaron un callado enfado que nunca es bueno para el cuerpo ni el alma” (1990: 383).

²⁷ Bloch (1983: 394).

²⁸ En la *Fenomenología del espíritu*, esa figura es la de la conciencia estoica que se sabe libre y esclava a un mismo tiempo. Una contradicción que arrojará la conciencia al escepticismo. Pero también podría interpretarse que con esta idea de la realización parcial se anticipa lo que posteriormente desarrollará Marx como la enajenación del trabajador frente a su actividad y frente al producto de su trabajo. En efecto, en Marx el hecho de que la actividad y el producto del trabajo no sean libres es lo que determina la alienación. En otras palabras, en el análisis de Marx el trabajo enajenado no tiene el aspecto realizador, liberador, que sí aparece en Hegel (cfr. MEGA² I.2: 363 375 / MEF: 104-121).

²⁹ Garaudy (1973: 213).

El goce del amo como destrucción del mundo

En la descripción de cada una de las figuras Hegel ha hecho especial énfasis en el hecho de que la principal actividad del señor está vinculada con el goce:

... la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o en el *goce*, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.³⁰

El amo goza del mundo por medio del esclavo ya que “es mediación consigo a través de otra conciencia”.³¹ La cosa que es el esclavo le fabrica otras cosas para su goce, pues “el señorío se define principalmente por el hecho de que el señor encarga los objetos que desea, sin trabajar en ellos”.³² Pero en la medida en que en el amo no hay represión del deseo por consumir, que no se posterga el goce, no hay distancia entre el deseo y su satisfacción, por ejemplo, no está la demora que implica la preparación del objeto, el goce tiende a lo fugaz como bien lo ha precisado Eugen Fink:

El goce del señor tiene un carácter meramente fugaz; ésta es ya la experiencia de los antiguos sobre la *hedone*. El goce consume su objeto, lo aniquila y, con ello, se aniquila a sí mismo. El goce no va más allá de la naturaleza efímera de su consumación. Por el contrario, el trabajo, que no consume ni aniquila, sino que solo transforma, tiene en la permanencia de las obras de su actividad (*Werkgebilde*) una existencia que permanece.³³

El amo cae en el círculo de la satisfacción inmediata del deseo en el que hace patente su inhumanidad. Su actividad no es propiamente una actividad, no es trabajo: “lo humano es vencer el mundo, pero al señor el mundo se le entrega ya vencido en virtud del esfuerzo del esclavo. Recibe las cosas sin aportar su

³⁰ PhG: 118 / FE: 118. Como hemos dicho antes, ante la imposibilidad de un pleno reconocimiento cada una de las figuras de la conciencia se repliega en su cosa, en su actividad. Por tanto, el reconocimiento incompleto que se da en esta dialéctica es lo que lleva a la conciencia del amo a “un sentimiento de abstracción del que el ‘deseo’ (*Begierde*) quiere liberarse apropiándose del objeto que lo desafía en su impenetrabilidad” (Frank, 2021: 302).

³¹ PhG: 117 / FE: 117.

³² Marcuse (1999: 119).

³³ Fink (2011: 231).

esfuerzo. A la vida del señor le falta la seriedad del dolor”.³⁴ La ausencia de la seriedad del dolor se expresa en el amo como voluntad de destrucción. El poder del amo es destructivo, no creativo. En el consumo de los objetos que crea el esclavo, “el amo conseguía satisfacer completamente su deseo; en el goce llegaba a la completa negación de la cosa”.³⁵ Pero en ese consumo-destrucción del mundo creado por el trabajo del esclavo, al amo se le hace patente que su libertad es relativa, que él también es esclavo, dependiente de la actividad de otro:

cuando manipula estas cosas como propiedad suya, el señor está tratando efectivamente con otra autoconciencia, la del trabajador, el ser a través del cual alcanza su satisfacción. El señor descubre de esta manera que no es un “ser-para-sí” independiente, sino que es esencialmente dependiente de otro ser, es decir, de la acción de aquél que trabaja para él.³⁶

El mundo rendido a los pies del amo es un espectáculo de repetición y de aburrimiento. Su deseo se torna mero capricho irracional y se vuelca sobre la violencia y la destrucción que es con lo que, a su modo, se siente humano. Kojève ha visto con gran precisión esta dualidad:

... el Amo lucha como un hombre (por el reconocimiento) y consume como un animal (sin haber trabajado). Esa es su inhumanidad. Por eso sigue siendo un hombre del *Begierde* (que consigue satisfacer). Él no puede superar ese estadio porque es ocioso e improductivo. Puede morir como un hombre, pero solamente puede vivir como un animal.³⁷

Guerra y consumo son pues las marcas que caracterizan al amo. En el consumo y la destrucción el amo niega el mundo que ha creado el esclavo. El poder se convierte en el arma que usa contra quien ha creado el mundo. Si el trabajo es el motor de la historia, entonces el amo no es todavía un ser histórico, ha quedado detenido en un ámbito prehistórico, en un momento previo a la libertad.

³⁴ Valls Plana (1994: 135). Esta inmediatez en la satisfacción del deseo y la circularidad en la que cae el amo muestra que en realidad está permanentemente insatisfecho: “el amo siempre demandará algo más. Esto último revela que el amo en realidad nunca se satisface y siempre demanda más, lo cual no lo refrenda como uno, sino que muestra su falta e inconsistencia; su semblante de apariencia de unidad se quiebra ante la imposibilidad de completar su goce” (Romano, 2021: 144).

³⁵ Hyppolite (1974: 159).

³⁶ Marcuse (1999: 119).

³⁷ Kojève (2013: 97).

El esclavo como ¿cosa?, ¿humano?, ¿humano cosificado?

Dice Lacan sobre la dialéctica del amo y del esclavo:

El trabajo, nos dice [Hegel], al que se ha sometido el esclavo renunciando al goce por temor de la muerte, será justamente la vía por la que realizará la libertad. No hay engaño más manifiesto políticamente, y por ello mismo psicológicamente. El goce es fácil al esclavo y dejará al esclavo en servidumbre.³⁸

La libertad del esclavo no sería más que una peligrosa ilusión que justifica la dominación y crearía las bases para la alienación y la explotación capitalista. En efecto, el esclavo actúa la voluntad de otro, “pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor”.³⁹ El esclavo anticiparía la idea según la cual el trabajo no es una actividad liberadora sino alienante, pues como señala Marcuse:

... el siervo no es un ser humano que trabaja, sino que es esencialmente un trabajador; su trabajo es su ser [...] el trabajo encadena de tal modo al trabajador a su objeto, que su propia conciencia no existe sino “bajo la forma y la figura de la cosidad”. Se convierte en una cosa cuya existencia misma consiste en el hecho de ser utilizado. El ser del trabajador es un “ser-para-otro”.⁴⁰

Desde este punto de vista, el esclavo no es ontológicamente superior a los instrumentos que usa, por encargo del amo, para transformar el mundo, para dominar la materia y hacerla cultura. Según esto, el amo se encuentra en una posición de doble dominación. Por medio del esclavo somete a la naturaleza y por medio de los objetos somete al esclavo:

Doble silogismo, por lo tanto, –amo/coseidad/esclavo, y amo/esclavo/coseidad– que trata de desarrollar en un proceso de objetividad verificante la relación de inmediatez (dominación sobre el esclavo, disfrutar de las cosas) que el amo, por la pureza de su ser para sí, se cree con el derecho y el deber de ejercitar sobre ambos términos con los que tiene que ver.⁴¹

³⁸ Lacan (2009: 771). También Žižek sigue esta interpretación en la cual el hecho de que el esclavo tenga una cierta manipulación, un cierto poder sobre el amo son solo “migajas de placer” (cfr. Žižek, 2011). Estas migajas de placer mantienen al esclavo en su condición: “la satisfacción de saberse capaz de engañar al amo es precisamente lo que garantiza la servidumbre del esclavo” (ibídem: 45).

³⁹ PhG: 118 / FE: 118.

⁴⁰ Marcuse (1999: 118).

⁴¹ Labarrière (1979: 149).

Sin embargo, una vez más es importante recordar que la servidumbre es autoconciencia. En efecto, lo que Hegel parece plantear es que el esclavo en la actividad, en la servidumbre, alcanza un desarrollo que el amo no logra. Pero, además, y como incluso lo destaca Lacan en el pasaje citado anteriormente, el temor a la muerte que ha determinado al esclavo como tal no es una cuestión menor en esta dialéctica. Como bien lo ha dicho Fredric Jameson, “ante el temor a la muerte y la conciencia de la finitud como lo propiamente humanizante, la dialéctica toma un giro sorpresivamente existencialista”.⁴² Evidentemente, ante los ojos del amo el esclavo es una cosa, un instrumento, pero el temor a la muerte ha sacado al esclavo su carácter de cosa: “el temor que lo fluidiza todo destruye la coseidad de la conciencia. Sacude y relativiza la aparente solidez de las determinaciones concretas y muestra que el hombre está por encima de la coseidad, que él mismo no es una cosa”.⁴³ El mismo Hegel destaca que “el miedo al señor es el inicio de la sabiduría”.⁴⁴ Se trata del miedo al señor absoluto, a la muerte que está incluso por encima del amo, aunque este no la haya reconocido.

Desde un punto de vista existencial el esclavo se humaniza ante la muerte y por ello “cuando experimentó miedo ante la posibilidad de la muerte, entrevió su posible desaparición, la fragilidad y la insuficiencia del mundo natural, y por ello tomó conciencia de sí. Es un comienzo de liberación”.⁴⁵ Conciencia de la muerte y trabajo se convierten el horizonte de formación para el esclavo, para la humanidad. Del otro lado, la muerte y la destrucción componen el horizonte del amo. Sobre este trasfondo se compone el drama histórico de la dominación. El esclavo depende en su existencia inmediata del amo. Ofrece su vida, determinada desde ahora como fuerza de trabajo, para conservar su vida. Siguiendo lo dicho por Frédéric Lordon, en el desarrollo de esta dialéctica encontramos en el mundo moderno el salario como sucedáneo de liberación que profundizará todavía más esta dominación. El salario crea, además, por un lado, la ilusión de libertad en el esclavo y, por otro lado, la adoración al amo dador de los medios de subsistencia, por lo que despotencia cualquier movimiento de transformación. En el mundo del capitalismo esta dependencia se camufla en “intereses más refinados en el trabajo –progreso, socialización, ‘realización’, etcétera–”.⁴⁶ Pero lo que hay tras dichos intereses no es otra cosa que el “trasfondo indestructible de la dependencia material, fondo bruto de

⁴² Jameson (2015: 67).

⁴³ Valls Plana (1994: 139).

⁴⁴ PhG: 119 / FE: 120. Cfr. Proverbios 1:7. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

⁴⁵ Garaudy (1973: 212).

⁴⁶ Lordon (2015: 29).

amenaza lanzada sobre la vida nuevamente desnuda".⁴⁷ De ese modo, en el esclavo conviven el hecho de ser una cosa, de ser un humano que crea el mundo y que se ha hecho consciente de su humanidad en el temor a la muerte y en el trabajo, y el de ser un humano cosificado por el poder del amo que se erige dueño del mundo por el poder y la amenaza constante de poder destruir la vida. Una y otra vez el esclavo retrocede ante la muerte, ante la posible destrucción del mundo. Una y otra vez el amo destruye el mundo. Pero una y otra vez el esclavo lo reconstruye con sus manos.

El seductor y el éxtasis de ser un yo o sobre el otroicidio que es un yoicidio

Si él hubiera deseado algo para mí yo lo habría deseado también.

Samuel Beckett, *Basta.*

Si se lee todo *O lo uno o lo otro* como una fenomenología en la que se muestra el desarrollo de la conciencia, nos encontramos con que en *Diario del seductor* la conciencia estética en su forma más acabada se encuentra al fin con otra libertad. Hasta ahora la conciencia se había relacionado solo con objetos que no le oponían resistencia y a los que, para pensarlos en términos hegelianos, devoraba, consumía. Pero ahora está frente a otra conciencia, frente a otra libertad. Esto es precisamente lo que excita a Johannes, el seductor. Sin embargo, esta excitación de la libertad de otra conciencia no lo conduce a la apertura hacia otro, sino hacia la búsqueda de cosificación de esa libertad que le ofrece resistencia. En otras palabras, para la conciencia del seductor la excitación que le provoca la mujer no es la de la diferencia, sino el reto que implica convertir a un ser libre en objeto para su goce. Es el deseo del deseo de un otro. Naturalmente, esta negación de la libertad de la otra conciencia está llena de sutilezas y ahí precisamente se juega el arte de la seducción. Cordelia no es un objeto entre otros objetos, es el objeto más interesante. Por ello podemos tomar como punto de partida un fragmento clave en el que Johannes se autodefine y define a Cordelia:

¡Cordelia mía!

Sabes que me gusta mucho hablar conmigo mismo. He encontrado en mí mismo la persona más interesante que conozco. De vez en cuando he temido que hubiera de faltarme material para dichas conversaciones; ahora

⁴⁷ Ídem.

ya no temo, ahora te tengo a ti. Ahora y por toda la eternidad he de hablar conmigo mismo acerca de ti, acerca del más interesante de los objetos con la persona más interesante. – Pues ¡ay! yo soy sólo una persona interesante; tú el objeto más interesante.

Tu Johannes⁴⁸

En este fragmento se ven las categorías fundamentales que hacen de la figura del seductor el momento culminante de la existencia estética. Vamos a verlo detalladamente.

Me gusta mucho hablar conmigo mismo

Para comprender la figura del seductor resultan claves dos de los ensayos que lo preceden en la estructura de *O lo uno o lo otro I*. Por un lado, el célebre ensayo sobre el *Don Juan* de Mozart en el que el esteta A distingue entre el seductor inmediato y el seductor reflexivo. El seductor inmediato es Don Juan que representa una fuerza de la naturaleza. No tiene método y es mudo, es decir, es pura fuerza que no requiere del lenguaje para seducir a las mil tres mujeres que, según la leyenda, tiene en su haber. Por su parte, el paradigma del seductor reflexivo es Fausto, un intelectual que seduce a Margarita con la palabra. Dicho de modo sintético, lo que diferencia a uno de otro seductor es la reflexión. La reflexión es una categoría ambigua y fundamental en *O lo uno o lo otro I* y, por tanto, en la concepción estética de la existencia. Lo que puede rastrearse a lo largo de la obra es que a mayor reflexión más yo, mayor conciencia. Perder la reflexión implica perder el yo, la conciencia. Así, por ejemplo, en uno de los *Diapsálmata* afirma el esteta A que se encuentra paralizado por el exceso de reflexión, pero de igual modo “celoso de mí mismo y de mis pensamientos como el banco emisor de sus billetes, y por encima de todo tan reflexionado en mí mismo como un *pronomen reflexivum* cualquiera”.⁴⁹ En esa lucha entre la parálisis y los artilugios de su exceso de reflexión quien vive estéticamente optará por la segunda opción. A partir de la reflexión podemos rastrear una de las claves de la vida estética. En *La rotación de los cultivos* el esteta A nos muestra su método para vivir estéticamente. Sin método no hay vida estética, así como sin método no hay seducción.

El método que se expone en *La rotación de los cultivos* da cuenta de la relación ambigua del esteta A con el mundo. Por un lado, el esteta busca distanciarse

⁴⁸ SKS 2: 389 / OO I: 396.

⁴⁹ SKS 2: 31 / OO I: 48.

del mundo, busca no caer en la trampa de lo general, es decir, en las categorías éticas que solo engendran costumbre y aburrimiento como lo son, por ejemplo, el matrimonio y la profesión. Pero, por otro lado, el esteta necesita de la realidad para dar alimento a su máquina reflexiva. Vive sobrevolando la realidad sin encallar en ella. Por dicha razón da especial importancia a la noción de ocasión. En la ocasión el yo se impone sobre la realidad. En efecto, como bien lo señala Sergio Givone, “la originalidad y desapego de la estética romántica es trasladada por el esteta A la existencia bajo la idea de ocasión”.⁵⁰ El mundo es un escenario que ofrece la ocasión para gozar a quien sabe mirar la realidad, a quien está estéticamente dotado y entrenado. La ocasión es antecedida por la teoría, por el método. A quien no tiene un método la realidad se le impone. El método del seductor implica mantener a la realidad dentro de los límites del yo. La realidad en una suerte de caja de resonancia del yo que con un método le impone sus reglas. Este yo absolutizado se mantiene a distancia, es ante todo un cazador que acecha la ocasión que la realidad pueda ofrecerle. La tarea del esteta es atrapar una presa de la realidad, jugar con ella, gozar, pero sin dejar huellas. El juego irónico del esteta es solitario. Un juego en el cual es guionista, director, actor y público al mismo tiempo.⁵¹ La ausencia de huellas es su triunfo absoluto. Se trata de un jugador solitario porque solo él conoce las reglas, pues es él quien las ha creado. Y es él quien determina cuándo comienza y cuándo termina el juego. El final ya lo sabe previamente, por ello para Johannes la imagen de Cordelia es algo indiferenciado entre el presagio y el recuerdo. Es decir, antes de que comience la puesta en escena él ya está en condiciones de recordarla poéticamente. En ese claroscuro, en esa especie de silueta, en ese vaivén sin presente⁵² se mueve en realidad toda la existencia del seductor.

En el prólogo al *Diario del seductor*, el esteta A –quien es su más probable autor– afirma que Johannes, el seductor ha pasado por el mundo como una suerte de fantasma cuya vida es inescrutable debido a que “sus pies estaban dispuestos de tal modo que conservaban su rastro consigo”.⁵³ Ese rastro que

⁵⁰ Givone (2001: 150).

⁵¹ La reflexión es lo que permite al seductor recordar el presente, es decir, gozar con el goce mismo mientras goza. Para observarse a sí mismo mientras goza, uno debe “estar siempre situado un poco más arriba, de modo que uno no sea sólo el bautizado sino también el cura” (SKS 2: 331-332 / OO I: 346).

⁵² No hay presente en el sentido de la continuidad, sólo en el sentido de la idolatría al instante. El destello que se agota en su aparición y no deja rastro: “el culto del ‘instante’ hace posible su escapatoria de la rueda infernal del orden de las generaciones” (Amorós, 1987: 139).

⁵³ SKS 2: 297 / OO I: 315.

conserva consigo es la recreación poética de la realidad en la cual se juega el sentido de su existencia. Así lo precisa el esteta A en su prólogo: “ha sabido siempre reproducir lo vivido de un modo quasi poético. Por ello, su diario no es históricamente preciso o simplemente narrativo, no es indicativo sino subjuntivo”.⁵⁴ Lo que aparece en el diario es entonces el yo de Johannes poe-
tizado y la realidad como reflejo de ese yo. Johannes nunca habla propiamente con Cordelia. De hecho, cuando más en intimidad está con ella, es cuando se queda a solas, cuando dispara su máquina reflexionando y ella, como objeto erótico, es el aliciente para su monólogo interior. En efecto, el diario es un monólogo en el cual Cordelia es solo la ocasión para recrear una y otra vez el goce de lo vivido ya que “el recuerdo satisface mucho más que cualquier realidad”,⁵⁵ como dice uno de los *Diapsalmata*. El recuerdo o el arte de olvidar y recordar entran en la esfera de la reflexión que determina el yo del esteta. Por ello comprender a Johannes como seductor reflexivo es fundamental, ya que ha alcanzado el mayor grado de conciencia desde la posición estética. En ese sentido es un yo que ve todo lo externo como reflejo de su actividad: “detrás del mundo en el que vivimos, allá al fondo hay otro mundo que mantiene con él una relación similar a la que mantienen, en el teatro, la escena real y la que a veces vemos detrás de ella”.⁵⁶ El seductor se ha creado un mundo propio en cuanto yo activo, reflexivo. Y como yo activo ya no se satisface con meros objetos pasivos. Precisamente, por su actividad busca modificar aquello que la realidad le presenta. En efecto, “el seductor reflexivo no puede aceptar cualquier objeto; pero tampoco, como bien señala el esteta A, puede tomar posesión de su objeto tal y como la realidad se lo ofrece”.⁵⁷ La realidad es un sistema de espejos de su propio yo que, en su éxtasis, revive y moldea cada ocasión para su regocijo. Y, como bien señala Theodor Adorno, en ese sistema de espejos “el seductor, infinitamente reflejado, no deja huellas, como un fantasma”.⁵⁸ Entonces, con la liviandad de quien ha actuado sin dejar rastros, puede elevar de nuevo el vuelo hacia la realidad en búsqueda de alguna joven.

Comprender la realidad como sistema de espejos del yo del esteta seductor es clave para comprender a su vez la relación con Cordelia desde el principio hasta el final. De ahí que sea tan elocuente el hecho de que una de las primeras veces que Johannes observa a Cordelia lo haga a través de un espejo del cual

⁵⁴ SKS 2: 294 / OO I: 312.

⁵⁵ SKS 2: 41 / OO I: 57.

⁵⁶ SKS 2: 295 / OO I: 313.

⁵⁷ Rodríguez (2019: 99-100). Cfr. SKS 2: 111 y 331 / OO I: 125 y 345.

⁵⁸ Adorno (2006: 73).

ella, naturalmente, no se ha percatado.⁵⁹ Desde entonces Johannes actúa en la sombra. Maneja desde esa oscuridad con respecto a Cordelia los hilos del destino. Pero el reto, lo fascinante para el seductor, es que la mujer aparece como ocasión para mostrar el poder del espíritu. Si bien Johannes define a la mujer parcialmente como el ser para otro y la emparenta con la naturaleza,⁶⁰ que es el ser para otro –es decir el espíritu– en su totalidad; en realidad, lo que busca es su libertad, hacerse con su voluntad. Imponer la voluntad propia sobre otra persona puede resultar fácil si se recurre a elementos externos como lo puede ser el estatus, el poder económico, etcétera. Para Johannes, los seductores que recurren a semejante tipo de poder son meros chapuceros vulgares que naturalmente no deben llamarse seductores. Seducir es un arte. Por ello, como bien señala Patricia Dip, “lo que importa del seductor auténtico, su interés estético, es el ‘método’, el cómo”.⁶¹ Y en el caso concreto de Johannes será principalmente el arte de no dejar huellas. En tanto su relación con la realidad es poética, su vivencia de la misma debe ser eliminada y, por así decirlo, invisible para otros: “la realidad nace y muere en la imaginación de quien la vive”.⁶² El arte de la seducción consiste en que Cordelia se entregará libremente. Johannes lo dice abiertamente: “soy amigo de la libertad, y lo que no obtengo libremente no me gusta nada”.⁶³ La excelencia de la puesta en escena que es la seducción se puede notar cuando no se deja ver ningún artificio. La más excelsa obra de arte es la que se da como un producto de la naturaleza en su pura espontaneidad. Cada reacción de Cordelia, cada sorpresa, cada paso y cada suspiro de amor ha estado premeditado por Johannes. Por ello, como lo ha dicho Jean Baudrillard, asistimos a un crimen perfecto: “El *Diario de un seductor* es el guion de un crimen perfecto. Nada en los cálculos del seductor, ninguna de sus maniobras fracasa. Todo se celebra con una infalibilidad que no podría ser real o psicológica, sino mítica”⁶⁴ Gran parte de la perfección de la ejecución consiste en que Cordelia es quien rompe el compromiso y cuando se consuma el encuentro erótico, y por tanto el plan de Johannes, no hay compromiso de por medio. Johannes logra llevar a Cordelia fuera de la ética, fuera del mundo. Ha construido una porción de realidad con una lógica propia en la que el amor es secreto, no hay vínculo

⁵⁹ Cfr. SKS 2: 305 / OO I: 322.

⁶⁰ SKS 2: 417 / OO I: 420-421.

⁶¹ Dip (2012: 31).

⁶² Rocca (2020: 115).

⁶³ SKS 2: 397 / OO I: 403.

⁶⁴ Baudrillard (1994: 97).

con otros y no hay un lenguaje común. La seducción y el posterior abandono a Cordelia es un crimen perfecto porque no hay testigos.

La persona más interesante y el objeto más interesante

En el fragmento que hemos tomado como núcleo para esta parte del trabajo, Johannes se autodefine como “la persona más interesante que conozco”.⁶⁵ El hablar consigo mismo, el ocuparse de sí mismo, el reflexionar acerca de sí mismo que parecieran prácticas espirituales conducentes a la edificación y el crecimiento, en Johannes se trastocan en cálculo y juego irónico con la realidad.⁶⁶ Johannes ha descubierto el poder del yo y ha quedado deslumbrado con ese poder. Dicho poder se expresa, si nos remitimos a la estética romántica de la que toma sus principios Johannes, en la capacidad que tiene el artista de reflexionar sobre su propia obra al punto de poder, no solo conocerla en su absoluta artificiosidad, sino de aniquilarla al reconocerla como fragmento. Esa aniquilación de la autoconciencia estética romántica equivale al hecho de no dejar huellas en la realidad que se propone el esteta seductor. Pero la capacidad de reflexión sobre la obra, lo que abre para el esteta que traslada estos principios estéticos a la vida, es fundamental por otras dos cuestiones: por un lado, porque revela que el yo es el superior a la realidad y, por otro lado, porque abre un proceso

⁶⁵ SKS 2: 389 / OO I: 396.

⁶⁶ Es interesante, valga la palabra, ver aquí una suerte de inversión del proyecto formativo romántico-idealista. Es decir, en el desarrollo de la conciencia estética que se expone a lo largo de *O lo uno o lo otro I* se puede rastrear lo que podríamos denominar una especie de *Antibildung*. La posición estética no solo no afirma la edificación o la formación, sino que además crea un plan, un método que va contra los ideales de formación y edificación. Al respecto, Jean Baudrillard señala agudamente: “la estética del seductor es muy diferente: no es divina y trascendente, es irónica y diabólica –no es la del ideal, sino la del rasgo de ingenio– no es superación de la ética, sino reversión, inflexión, seducción, transfiguración desde luego, pero por el espejo de la decepción” (1994: 109). No obstante, la base de tal método negativo puede ser una búsqueda religiosa que ha fracasado. Como bien lo señala Givone, en el esteta –y por extensión en el seductor como figura estética– aparecen principios ascéticos que dejan ver en él a un hombre religioso malogrado (cfr. 2001: 153). Pero la disciplina y voluntad ascética las traslada a fines estéticos. Ascetismo que es el culto al dios instante, a la vida aforística como lo dice el esteta en *El más desdichado*. El esteta seductor toma principios ascéticos y estéticos para hacer de sí y de la realidad reflejada una efímera obra de arte. La crítica a los ideales de formación romántico-idealistas se puede ver en *Diario del seductor* leído como una suerte de parodia de *Lucinda* de Schlegel en la que se intenta mostrar en la relación de Julius y Lucinda la formación integral del ser humano desde el amor pasional (cfr. Binetti, 2010).

de crítica sobre la obra que en el caso del esteta será una capacidad infinita de reflexión sobre sí mismo. La crítica de arte deviene hermenéutica del sujeto. La hermenéutica infinita de la obra de arte que puede interpretarse de múltiples maneras se convierte en la hermenéutica infinita de un yo elástico que vive en y sobre todo da forma a múltiples realidades.

Pero el concepto clave para comprender la fascinación del seductor consigo mismo es lo interesante. Como el seductor es un maestro que revela sus secretos a medias, hay algunos conceptos claves para comprender su existencia, que los encontramos desarrollados, mas no definidos. El término “interesante” aparece alrededor de cincuenta veces en el diario. Si bien Johannes no lo define explícitamente, resulta evidente que es fundamental para comprender su concepción de la existencia. Como ya lo hemos dicho, la concepción de la existencia estética desarrollada a lo largo de *O lo uno o lo otro I* bebe de las fuentes de la estética romántica.⁶⁷ En efecto, el concepto de lo interesante encuentra sus fundamentos en los planteamientos de Friedrich Schlegel y sus escritos programáticos. En *Sobre el estudio de la poesía griega*, Schlegel define lo interesante como “fuerza estética subjetiva”.⁶⁸ Más adelante complementa la definición: “interesante es todo individuo original que tenga una cantidad más o menos grande de contenido intelectual o de energía estética”.⁶⁹ En lo interesante se juegan entonces otras categorías románticas como el ingenio, la crítica, la ironía y la arbitrariedad. El yo romántico es interesante porque tiene la fuerza para construir y destruir el mundo a partir de su propia actividad.⁷⁰ Pero ¿qué ocurre cuando esa fuerza de recreación y destrucción ya no se encuentra con

⁶⁷ Desde el punto de vista de un plan general de la obra, la relectura que hace Kierkegaard de las categorías románticas puede leerse como una crítica. Sobre todo, teniendo en cuenta que Kierkegaard presenta en *O lo uno O lo otro I* una posición existencial que teóricamente ya había criticado en su ensayo sobre la ironía en el que coincidía en gran medida con la crítica de Hegel al romanticismo. Cfr. Strohschneider-Kohrs, (2002: 215-222).

⁶⁸ Schlegel (1996: 53).

⁶⁹ Ibídem: 81.

⁷⁰ Desde un punto de vista crítico, esa fuerza creadora del yo romántico es una mera ilusión que esconde debilidad y temor a la realidad. Por ello recurre a la potencia de un yo imaginario: “su narcisismo es inmenso, su pequeño y auténtico ego, tristemente insuficiente. Esta es la razón por la que necesita dar alas a la creación de un ego imaginario que compense las carencias del real. El romántico violenta al mundo para evitar su propio vacío. El romántico hace caso omiso de los límites que deben trazarse entre su propio yo y el de los demás seres humanos e ignora el límite que, junto con los demás seres, lo mantiene dentro de un mundo común” (Svendsen, 2006: 84). Volveremos sobre esta cuestión del yo débil en relación con el seductor.

meros objetos sino con otra conciencia? La situación se hace entonces, para el seductor, doblemente interesante.

El encuentro con Cordelia se convierte en el disparador que activa la máquina reflexiva: ya no se trata de una experiencia inmediata, sino de una relación en segunda potencia con la realidad. Johannes ha desterrado toda ingenuidad; se contempla a sí mismo al mismo tiempo que actúa, habitando esa doble condición de espectador y actor de la realidad que él mismo ha urdido. Ya no le interesa experimentar el enamoramiento, sino hacer experimentos al respecto: “¡Qué bello es estar enamorado, qué interesante es saber que se lo está!”.⁷¹

Johannes, el seductor sigue la tradición ilustrada y moderna según la cual al varón se lo identifica con el espíritu y a la mujer con la naturaleza. El espíritu es activo y la naturaleza es pasiva. De ahí que, como decíamos, interprete la expresión de Hegel ser-para-otro en relación con la naturaleza y por extensión con la mujer.⁷² El espíritu es para la mujer lo otro que la destruye. Por ello le teme: “¿Qué teme una jovencita? El espíritu. ¿Por qué? Porque el espíritu constituye la negación de toda su existencia femenina”.⁷³ La actividad del yo, como en la no relación sujeto-objeto, domina y destruye a lo otro, en este caso a la mujer. Johannes no concibe una relación en cuanto tal ya que si bien barrunta libertad en Cordelia es una libertad relativa y siempre sujeta a la acción del seductor que la llama a la existencia.⁷⁴ Efectivamente, mientras que “para el hombre no hay contradicción entre egoísmo y singularidad, entre masculinidad y reflexividad, a la mujer se le niega la autorrepresentación y la reflexión”.⁷⁵ En cuanto dador de existencia, el seductor se percibe pleno, completo. En la mujer no habría lugar para la reflexión ya que es, desde la comprensión estética de Johannes, pura inmediatez.

Johannes crea un mundo dentro del mundo para Cordelia. La lleva al plano de la vida estética sin que ella, naturalmente, lo comprenda así. En ese mundo

⁷¹ SKS 2: 323 / OO I: 338.

⁷² Como señala Wanda Warren Berry, “Johannes pervierte la lógica hegeliana de los dos momentos de cualquier entidad concreta” (1997: 29). La verdad está en la relación. Tener presente la referencia dada en la nota 15 de este trabajo sobre la cuestión del ser-para-sí y ser-para-otro en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.

⁷³ SKS 2: 351 / OO I: 363. A este respecto, Baudrillard sostiene que para el seductor la mujer como tal no existe: “Solo existe la joven, por lo sublime de su estado, y el hombre, por su fuerza para destruirla” (1994: 111).

⁷⁴ Como bien lo ha señalado Byung-Chul Han, no hay relación de poder sin presuponer la libertad: “El poder, por ende, ya presupone una libertad del otro. Con una cosa, que es incapaz de decir ‘sí’, no hay relación de poder posible” (2022: 69).

⁷⁵ Léon (2008: 82).

dentro del mundo Cordelia actúa con toda naturalidad y libertad. Mientras en su interior puede librar una batalla, exteriormente nada lo delatará ante Cordelia: “no tienes la menor idea de qué clase de reino es el que gobierna. Es el de las tormentas de los estados de ánimo”.⁷⁶ El dominio de los estados de ánimo es clave para el método de Johannes porque le permite, en una suerte de perspicacia psicológica, determinar y calcular el efecto de sus acciones. Cordelia está encerrada en un duelo psicológico del cual no sabe. Un duelo en el cual Johannes la eleva a mito para que ella lo vea como enviado del destino o mejor aún como el destino mismo: “ella cree que se trata de mera atención por mi parte; por mi parte, sin embargo, yo sé que de esa manera su alma pierde interés en todo lo demás, que en ella se desarrolla una concupiscencia espiritual que me ve por todas partes”.⁷⁷ El seductor se muestra como el destino porque es el que la despierta al mundo. Johannes busca apropiarse de su voluntad, de su querer. Como en la dialéctica del amo y del esclavo, aquí se trata entonces de apropiarse del querer del otro, de su deseo. La verdadera dominación, el verdadero poder se ejerce entonces cuando “[el otro] por sí mismo toma la decisión que es *mi* decisión. Mi voluntad se tornó *su* voluntad. No me hace *realmente libre* el reconocimiento formal del otro como un individuo libre, sino solo su *libre sumisión*”.⁷⁸ Johannes no busca reconocimiento, busca apropiarse de la voluntad, hacer de Cordelia un objeto dócil a su voluntad pero que se crea en libertad.

Pero una vez que la joven es sacada del sueño y llamada a la existencia pierde su encanto y estará destinada al amor de otros. Una vez que la obra de arte sale a la luz, el artista la aniquila y pasará a una nueva creación. Johannes es la persona más interesante porque tiene mayor espíritu, porque es un artista. Cordelia es el objeto más interesante porque tenía libertad, porque ofrecía resistencia, la ocasión para desplegar el método de seducción. En efecto, a una cosa sin libertad no se la puede seducir, solo consumir. Johannes sintetiza estos momentos crudamente:

Cuando una muchacha lo ha dado todo, es débil, lo ha perdido todo; pues la inocencia, que en el hombre es un momento negativo, en la mujer es el mérito de su esencia, Ahora, toda resistencia es imposible y sólo mientras ésta existe es bello amar, cuando cesa, es debilidad y costumbre. No quiero acordarme de mi relación con ella; ha perdido el aroma y han pasado ya

⁷⁶ SKS 2: 388 / OO I: 395.

⁷⁷ SKS 2: 391 / OO I: 398.

⁷⁸ Han (2022: 70).

los tiempos en que una joven, dolida por su infiel amante, se transformaba en un heliotropo. No me despediré de ella; nada me resulta más aberrante que el llanto de la mujer y las súplicas de la mujer que todo lo cambian, aunque propiamente nada significan. La he amado; pero a partir de ahora ya no puede tener mi alma ocupada. Si yo fuera un dios, haría por ella lo que Neptuno hizo por una ninfa, transformarla en hombre.⁷⁹

Transformarla en hombre sería dotarla de espíritu, de reflexión. De ese modo devendría interesante, naturalmente, ya no para Johannes. Una vez seducida Cordelia ya no es tampoco un objeto interesante: es un objeto como cualquier otro porque no ofrece resistencia para dejarse consumir. Ya no da cuerda a la máquina reflexiva. Como objeto consumido ha pasado al olvido.⁸⁰ Cordelia resulta interesante solo transitoriamente por el objeto erótico que es para el seductor. Es llamativo el hecho de que, en el diario de Johannes, Cordelia nunca habla. Su voz queda completamente eclipsada por la de Johannes. Lo que sabemos de ella es solo el reflejo del seductor. Esta ausencia de voz es indicativa de la negación de Cordelia como espíritu y como reflexión. La voz de la mujer, desde el punto de vista del esteta seductor, se reduce a llanto y súplicas que no son dignas de ser escuchadas. La pena puede ser estéticamente interesante en figuras de la historia del arte, pero en ningún caso lo es en la realidad. La seducción se ha consumado. El carrojaje espera a Johannes que seguirá su círculo de seducción y abandono. Queda Cordelia abandonada y con su pena no escuchada. ¿Se habrá convertido es una silueta como doña Elvira, Margarita o María Beaumarchais? ¿Habrá hecho de la pena el centro de su existencia?

⁷⁹ SKS 2: 432 / OO I: 434.

⁸⁰ Desde el punto de vista de la dialéctica del amo y del esclavo, como hemos visto, si bien el esclavo queda ante los ojos del amo relegado como cosa, en realidad la relación está mediada por objetos materiales. Y es el trabajo de y con esos objetos lo que permite al esclavo superar su coseidad (cfr. Findlay, 1969: 97). Cordelia es, en cuanto seducida, solo objeto. La relación queda sostenida por lo que ofrece en calidad de jovencita, de objeto erótico. Una vez consumida desaparece. Como el trabajador que solamente es reconocido como cosa por su trabajo, es decir, solo como trabajador, la mujer es reconocida por el seductor en calidad de seducida, es decir, por los productos que ofrece al amo-seductor para su placer. Estos productos, en el caso de Johannes, tienen que ver principalmente con la ocasión para experimentar lo interesante. Esto es, para volver sobre sobre sí y gozar con su propia reflexión.

Quiero dedicar toda mi alegría a ser tu esclava

De la voz de Cordelia y de la exposición de su pena a causa del abandono y el engaño que ha sufrido nos quedan solo tres breves cartas que el esteta A revela en su prólogo a *Diario del seductor*. Las tres cartas muestran diversos estados de ánimo frente al abandono: la rabia, la reflexión sobre la propia condición y la esperanza. Para el esteta A, Cordelia no es completamente consciente de su estado y ello hace que las cartas sean todavía más emotivas.⁸¹ En la primera carta, Cordelia maldice a Johannes y lo condena a estar atado a ella. Por más lejos que se vaya y por más jovencitas que seduzca, ella será suya y esa será la condena de Johannes. Cordelia confirma lo que Johannes había planificado, ha llegado a ser todo para ella: “has osado engañar a una persona de modo que has llegado a serlo todo para mí; pues ahora quiero dedicar toda mi alegría a ser tu esclava, tuya soy, tuya, tuya, tu maldición”.⁸² ¿De qué modo podría quedar ligado el seductor a Cordelia y de ese modo convertirse ella en su condena, en su maldición? Esto solo ocurriría si en Johannes hubiese un cambio cualitativo en la conciencia. Pero según lo dicho por el esteta A en el mismo prólogo a *Diario...*, Johannes no deja huellas en la realidad y, por tanto, cabe inferir que la experiencia tampoco deja marcas en su conciencia. La “animalidad” de Johannes consiste en que en cierto modo no ha arribado a la conciencia,⁸³ y a pesar de la reflexión –y tal vez precisamente por eso mismo– no es todavía espíritu y por ello no puede devenir. La realidad no deja huellas en él. Johannes no tiene experiencias, solo hace experimentos. En otras palabras, para que Johannes quede condenado, atado a Cordelia y la maldición de ella pueda cumplirse, tendría que darse un reconocimiento. Pero no hay tal reconocimiento. Entonces Cordelia queda arrojada a diversos modos del monólogo interior: o bien la esperanza de que Johannes regrese como se ve en la tercera carta o bien en la reflexión sobre la pena y su propia condición.

En la segunda de las cartas, Cordelia hace referencia a la profunda historia que Natán le cuenta a David para amonestarlo por su comportamiento ante Betsabé y Urías el hitita.⁸⁴ En la versión y apropiación existencial de Cordelia ella es el hombre pobre que solo tiene un pequeño cordero y Johannes el hombre rico que aun teniendo muchas reses sacrifica el cordero del hombre pobre:

⁸¹ SKS 2: 303 / OO I: 320.

⁸² SKS 2: 301-302 / OO I: 319.

⁸³ Como lo ha señalado Lukács, en el seductor “los sentimientos dominantes son una sensualidad sin cuerpo y una pesada y programática falta de conciencia” (Lukács, 2013: 87).

⁸⁴ Cfr. 2 Samuel 1: 15. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

“había una vez un hombre que poseía una multitud de reses grandes y pequeñas y una niñita pobre que solo poseía su amor”.⁸⁵ La riqueza de Johannes consiste en la potencia de la reflexión, en lo interesante, en la idea, la divinidad a la que Cordelia misma sabe ahora que ha sido sacrificada. Para Cordelia, Johannes disponía de todas las riquezas de la tierra y sin embargo eligió tomar su amor y sacrificarlo: “el placer te hacía señas y sacrificaste lo poco que yo poseía, no podías sacrificar nada propio”.⁸⁶ ¿Por qué Johannes no puede sacrificar nada propio? Por la fidelidad a la idea y porque acaso precisamente por esa fidelidad a la idea no posee en realidad nada propio. Lo que Cordelia ha identificado con el placer es el servicio de Johannes a lo interesante cuyos principios anulan todo posible encuentro con un otro. Si bien el esteta A señala que en las cartas de Cordelia se delata falta de conciencia frente a su estado, acaso por las variaciones en su estado de ánimo, precisamente de esa variación de los estados de ánimo se compone la situación de Cordelia; en esa oscilación propia del monólogo interior al que queda arrojada, se ve un grado de reflexión sobre sí que se va profundizando. Esto se hace evidente sobre todo en la apropiación de la historia que narra Natán a David y la comprensión del sacrificio que ha hecho Johannes ante el altar de la idea. A partir de estas cartas es difícil dilucidar si en Cordelia se ha dado una formación o una edificación, pero podemos aventurarnos a decir que por el dolor y la reflexión en torno a la pena Cordelia ha sufrido una transformación en su conciencia. Como las mujeres engañadas y abandonadas de *Siluetas*, Cordelia ha quedado condenada al círculo, no del consumo y el engaño como Johannes –y como el amo– sino al de la reflexión. Esta reflexión que se hace desde el sufrimiento, aunque no pueda determinarse la dirección que toma, sí implica una nueva figura de la conciencia.⁸⁷ Como en el caso del esclavo, para Cordelia el desarrollo de la conciencia se dará en el trabajo solitario con el dolor. Para decirlo en términos de Hegel, cada una de las partes se abandona a su cosa: Johannes a la búsqueda del placer en otras jóvenes y Cordelia a la reflexión en torno a su condición de mujer cosificada y

⁸⁵ SKS 2: 302 / OO I: 319.

⁸⁶ Ídem.

⁸⁷ Y esto es lo que permite especular con que en realidad Cordelia no queda atrapada en un círculo, sino que se daría un desarrollo de su personalidad. En ese sentido, Vincent McCarthy afirma que mientras Johannes queda atrapado en su propio juego en Cordelia habría un desarrollo (cfr. McCarthy, 2008: 56).

abandonada. Pero, así como en la servidumbre del esclavo hay autoconciencia, también hay autoconciencia en el dolor de Cordelia.⁸⁸

La seducción como otroicidio (y como yoicidio)

Como queda dicho, el diario es un largo monólogo de Johannes en el cual Cordelia es la ocasión y el telón de fondo de lo que Johannes denomina la fidelidad a la idea. En muchos de los pasajes del diario Johannes revisa una y otra vez –como corresponde al ejercicio espiritual que es su método– si ha permanecido fiel a la idea, es decir a lo interesante:

¿He sido siempre fiel a mi pacto durante mi relación con Cordelia? Me refiero aquí a mi pacto con lo estético, pues lo que me hace fuerte es que siempre tengo la idea de mi parte [...] Para engañar simple y llanamente a una jovencita no tendría yo suficiente perseverancia; pero que la idea forme parte del movimiento, que yo actúe en su servicio, que me consagre a su servicio, me permite ser estricto conmigo mismo y abstenerme de cualquier placer prohibido. ¿Se ha salvaguardado siempre lo interesante? Sí, me atrevo a decirlo libre y abiertamente en esta conversación secreta.⁸⁹

Johannes, como asceta de la idea, se sacrifica por ella. Es una suerte de mártir en función de lo estético, de lo interesante. Cordelia ha sido sacrificada a la idea en el altar de lo interesante. Pero la fidelidad del seductor a la idea es, como señala Givone, una doble traición, una doble infidelidad: “el esteta resulta doblemente infiel, tanto respecto de la cosa, que es despreciada y aniquilada, como respecto de sí, ya que se despoja definitivamente de la posibilidad de ser sí mismo”.⁹⁰ En efecto, desde un punto de vista general de lo que en Kierkegaard podemos denominar desarrollo de la personalidad, el sacrificio de Johannes va más allá del sacrificio de un placer prohibido. Implica, como lo ha indicado Svendsen en relación con el yo romántico, un regodeo en la ilusión de poder que esconde debilidad. En esa ilusión de poder es sacrificado el otro, pero también el yo.⁹¹

⁸⁸ Como bien lo dice Nordenstoft, en Hegel y en Kierkegaard –aunque de ello se extraigan consecuencias distintas– la conciencia es consciente de sí sólo en un momento de crisis o desgarramiento (cfr. 2009: 124).

⁸⁹ SKS 2: 424 / OO I: 427.

⁹⁰ Givone (2001: 152).

⁹¹ La posición del esteta o del seductor no deja de ser semejante a la de la conciencia desdichada vinculada por Hegel con la religiosidad medieval. La renuncia al mundo es el hilo común entre estas dos formas de conciencia desdichada. Como lo ha expresado Ernst Bloch, la conciencia

En el *Bildungsroman* romántico y romántico-idealista, el desarrollo de la personalidad de los protagonistas sufre un punto de inflexión en el momento en el que se enamoran. La experiencia del amor es absolutamente formativa porque implica apertura hacia un otro y por medio de ese otro que se hace horizonte de deseo, se abre el mundo, los otros en plural. La mujer no tiene un rol pasivo de amada, sino que, como característica común de dichas novelas, adquiere el rol de maestra y guía del joven protagonista.⁹² La pasión amorosa es ocasión para conocer más profundamente al otro, abrirse incluso a una experiencia de lo infinito y misterioso y comprender lo común a los seres humanos. Sin embargo, en cuanto *Antibildungsroman*, en *Diario del seductor* no encontramos esa experiencia formativa del amor. Mientras que en el *Bildungsroman* la experiencia del amor resulta formativa porque el yo que se enamora se muestra carente, débil, deseante, en búsqueda; Johannes se muestra autosuficiente, y en una posición defensiva frente a un mundo que ya nada puede enseñarle y que lo único que puede ofrecerle es la ocasión para jugar. Es esa fortaleza de Johannes la que le hace permanecer en una posición de encierro en la cual la realidad le aparece en estereotipos fijos que le impiden tener experiencias. Así, por ejemplo, la idea según la cual la mujer es el ser-para-otro no le permite abrirse a ese otro que aparece porque lo radicaliza a tal punto que lo ve como amenaza, como algo a eliminar: “el corolario no expresado del estereotipo de Johannes de la mujer como ‘ser-otro’ es su estereotipo del hombre como ‘ser-para-sí’; es incapaz de conocer la verdad sobre sí mismo porque su imaginación está cautiva de la idea de la diferencia absoluta del otro sexo”.⁹³ En Johannes la dialéctica se interrumpe

religiosa medieval se mata a sí misma mediante la renuncia a la propiedad y al matrimonio. Descarta la continuidad y con ello se niega a sí misma. La realización del yo se daría en el ascetismo intramundano (cfr. Bloch, 1983: 57). A este respecto, Mark Taylor afirma que la concepción emancipatoria que tiene B del trabajo está inspirada en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. “En el proceso de trabajo, el eticista [kierkegaardiano] se aliena de sí mismo en el acto de autoobjetivación, y retorna a sí mismo reconociéndose consciente y libremente, reappropriándose en el otro” (Taylor, 2000: 247). En efecto, dice el juez Wilhelm sobre el trabajo: “el hombre se libera precisamente mediante el trabajo; trabajando, llega a dominar la naturaleza; trabajando, muestra que es superior a la naturaleza” (SKS 3: 268 / OO 2: 251). Cfr. Hegel, 2010: 105). En el elogio del ocio que hace el esteta se delata el hecho de que “sólo considera en el trabajo el destino trivial de la multitud, está ciego para el sentido formativo del mismo” (Löwith, 1968: 397). Sobre la presencia de la dialéctica de Hegel en el pseudónimo ético, John Douglas Mullen plantea que el desarrollo de la vida lograda que propone B es “la dialéctica hegeliana en acción” (Mullen, 1981: 130).

⁹² Como ejemplo concreto de esto podemos mencionar *Hiperión o el eremita en Grecia* de Friedrich Hölderlin, *Enrique de Ofterdingen* de Novalis y *Lucinda* de Friedrich Schlegel.

⁹³ Warren Berry (1997: 29).

porque él ya ha agotado todas sus fases en la reflexión. Johannes domestica la diferencia de Cordelia y la consume como un mero objeto. El proceso previo al consumo es el de la destrucción de su otredad, de su diferencia.

El yo débil del seductor siente que se pierde en lo general. Visto desde la dialéctica que propone Hegel, “la formación ética radica en la inserción de la conciencia en una comunidad de individuos, lo cual exige de ella la adquisición de la confianza para habérselas con lo ajeno, sin dejar por ello de ser sí misma”.⁹⁴ O ser sí misma precisamente en ese habérselas con lo ajeno. El esteta seductor no resiste la presencia de lo otro precisamente porque su yo es débil. En esa debilidad, el seductor considera que el yo se hace fuerte en el proceso de reflexión solipsista que le aleja de la realidad. Teme, como el alma bella, que el mundo le arrebate su particularidad. Discípulo de la filosofía moderna en su más alta expresión, el esteta no considera la verdad del yo en términos de relación. En cuanto negador de lo otro y encerrado en sí mismo, el yo del seductor se emparenta con la lógica del sádico que tiene alergia a la diferencia.

En *La estructura del mal*, Ernest Becker define al sádico como un yo en el que predomina “el deseo estético de fundir el mundo en una unidad convincente, dócil a sus poderes”.⁹⁵ Para Becker, el sádico tiene un yo débil y por ello al posar como enigma y cosificar a los demás busca defender a ese yo débil de lo otro. Dada su debilidad, defiende destruyendo:

... una manera de lograr la satisfacción estética, y afirmar los propios poderes en el tipo de realidad que el individuo se siente cómodo, es amenazar activamente el interior de los otros [...] La estética del sádico en parte se debe a las deficiencias de su yo: para que la realidad sea convincente, para poder percibir al máximo sus poderes, desea tener un mundo poblado de objetos dóciles y concretos, que no tengan un interior elusivo.⁹⁶

A tal punto no soporta el sádico la interioridad de los otros que “el misterio que otros ocultan en su interior debe manifestarse por cualquier medio disponible”.⁹⁷ Johannes dota a Cordelia de un cierto misterio, pero es un misterio absolutamente claro para él en la medida en que ha sido calculado, puesto por él. Cada palabra de Cordelia, cada expresión de su yo, en realidad es el efecto del cálculo de Johannes. Que Cordelia vea a Johannes en todo es la clave de su seducción, porque de ese modo verla será verse en un espejo que para él resulta

⁹⁴ Restrepo (2011: 159).

⁹⁵ Becker (1980: 267).

⁹⁶ Ibídem: 268.

⁹⁷ Ibídem: 268-269.

transparente. Ese será su verdadero y absoluto triunfo estético. Pues como lo dice el mismo Becker, “el sádico busca el máximo efecto estético”.⁹⁸ El máximo efecto estético para el seductor es verse reflejado en todo sin dejar rastro en la realidad y que su yo salga indemne de ese juego. Arriesgarse en la realidad no es establecer una relación con la realidad sino cazar la ocasión y que la idea, lo interesante, se mantenga.

El seductor vislumbra la puerta de entrada al otro, la libertad, pero no para entrar por ella a esa diferencia, sino para cerrarla. El proceso de formación al que abriría una experiencia de la diferencia donada por el amor queda interrumpido una y otra vez. A este respecto, Cèlia Amorós ha planteado la existencia de un socratismo estético en *Diario del seductor*. El socratismo estético que consiste en enseñar lo que no se sabe. Desde el punto de vista del seductor, la mujer sería la ocasión para el goce, y el seductor-maestro sería la ocasión para la formación de la mujer. Formación que será antes que nada destrucción, abandono. Quedará habilitada para el amor, pero siempre para otros.⁹⁹ No hay formación porque el esteta interrumpe la dialéctica. De un lado de la relación tenemos la destrucción del otro la suspensión. Johannes no puede liberar realmente a Cordelia y ello lo conduce a “un tipo de suspensión de sí mismo”.¹⁰⁰ Así pues, el experimento del seductor a que conduce la vida estética arroja como resultado “la destrucción de otra persona, la aniquilación del Otro, y al mismo tiempo, la permanencia de la desdicha del individuo activo”.¹⁰¹ Como ocurre con el amo, el seductor queda detenido en un tiempo circular: queda atrapado en el círculo de consumo, olvido y estancamiento.¹⁰²

⁹⁸ Ibídem: 269.

⁹⁹ Cfr. Amorós (1987: 125).

¹⁰⁰ Dobre (2015: 129).

¹⁰¹ Heller (1999: 157). Si falta este reconocimiento falta el desarrollo del yo y de la sociedad: “El reconocimiento recíproco es la clave para la *autoconciencia*” (Brandom, 2004: 61). Este reconocimiento recíproco es a su vez la clave de la sociedad, pues la sustancia social solo es posible “a través de relaciones de reconocimiento recíproco. Reconocer a alguien significa ver y tratar al individuo como un yo, como un sujeto que conoce y actúa” (ibídem: 59). Johannes niega a Cordelia su condición de sujeto, de yo, pero con ello también se niega tal condición a sí mismo.

¹⁰² Sobre esta destrucción del otro que es al mismo tiempo un estancamiento del yo, es interesante ver cómo a diferencia del seductor reflexivo que tiene todo bajo control y calculado, en la dialéctica de Hegel hay lugar para los accidentes y para que sea el deseo y la ausencia de reflexión lo que lleven a la conciencia a otro momento. Esto quedaría plasmado en el apartado de la *Fenomenología del espíritu* dedicado al placer y la necesidad: “la conciencia que cede al deseo de placer creyendo realizarse plenamente ve cómo sus actos se vuelven contra ella y la obligan a pasar a otra actitud, a elevarse a otro grado de progresión” (D’Hondt, 2013: 184). También Jon Stewart interpreta dicho pasaje como clave en el camino de la conciencia visto desde el punto de

En uno de los *Diapsálmatas* el esteta A pide no perder nunca la posibilidad, pues posibilidad es libertad, es poder. Sin embargo, en el seductor, siguiendo los análisis de Deleuze sobre la perversión, vemos un asesinato de la posibilidad ya que en el proceso de seducción asistimos al asesinato del otro:

... el mundo del perverso es un mundo sin otro, y por consiguiente un mundo sin posible. El Otro es lo que posibilita. El mundo perverso es un mundo donde la categoría de lo necesario ha reemplazado completamente a la de lo posible [...] Toda perversión es un otroicidio, un altruicidio, por tanto, un asesinato de los posibles.¹⁰³

Cordelia le ha mostrado con su amor otro camino, el de la posibilidad. Sin embargo, el seductor prefiere la muerte necesaria de esa posibilidad antes que arriesgar la idea. Pero al asesinar la posibilidad el seductor comete un yoicidio pues elimina toda posibilidad de desarrollo y de conocimiento de sí, toda formación y edificación. Como alma bella, queda encerrado en la potencia de una reflexión circular cuyo paisaje se hace cada vez más pobre y sus murallas cada vez más altas. Queda en el juego solitario de un yo temeroso que, como dice Hegel sobre el alma bella, se evapora como humo.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (2006). *Kierkegaard. La construcción de lo estético*. Traducción: Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal.
- Amorós, Cèlia (1987). *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Anthropos.
- Baudrillard, Jean (1994). *De la seducción*. Traducción: Elena Benarroch. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Becker, Ernest (1980). *La estructura del mal: un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*. Traducción: Carlos Váldes. México: Fondo de Cultura Económica.

vista del reconocimiento: “el otro no es objetivado como en el escenario amo-esclavo, sino que la autoconciencia se da cuenta de que necesita al otro para poder determinar su individualidad” (Stewart, 2014: 322).

¹⁰³ Deleuze (1989: 318).

- Bense, Max (1969). *Hegel y Kierkegaard: una investigación de principios*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas Universidad Nacional Autónoma de México.
- Binetti, María José (2010). “Schlegel, Kierkegaard y Lucinda: de la crítica al acercamiento”. *Convivium*, n° 23, pp. 91-109.
- Bloch, Ernst (1983). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Traducción: Wenceslao Roces, José M. Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brandom, Robert B. (2004). “Selbstbewusstein und Selbst-Konstitution”. En Halbig, Christoph; Quante, Michael y Siep, Ludwig (eds.), *Hegels Erbe*, pp. 46-77. Frankfurt an Main: Suhrkamp.
- D'Hondt, Jacques (2013). *Hegel*. Traducción: Carlos Pujol. Buenos Aires: Tusquets.
- Dip, Patricia Carina (2012). *Teoría y praxis en Las obras del amor: un recorrido por la erótica kierkegaardiana*. Buenos Aires: Gorla.
- Deleuze, Gilles (1989). *Lógica del sentido*. Traducción: Miguel Morey. Barcelona: Paidós.
- Dobre, Catalina Elena (2015). *De la Bildung a la edificación en el pensamiento de Søren Kierkegaard: una interpretación en diálogo con el romanticismo alemán*. Roma: IF Press.
- Findlay, John Niemeyer (1969). *Reexamen de Hegel*. Traducción: Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Grijalbo.
- Fink, Eugen (2011). *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Traducción: Iván Ortega Rodríguez. Barcelona: Herder.
- Frank, Manfred (2021). *Ansichten der Subjektivität*. Berlín: Suhrkamp.
- Garaudy, Roger (1973). *Dios ha muerto: estudio sobre Hegel*. Traducción: Alfredo Llanos. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Givone, Sergio (2001). *Historia de la nada*. Traducción: Alejo González y Demian Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Han, Byung-Chul (2022). *Hegel y el poder: un ensayo sobre la amabilidad*. Traducción: Miguel Alberti. Barcelona: Herder.
- Hegel, George W. F. (1970). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt-Berlín-Viena: Ullstein.

- (1976). *Ciencia de la lógica*. Traducción: Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- (2002). *Fenomenología del espíritu*. Traducido Wenceslao Roces. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- (2010). *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*. Traducción: Max Maureira y Klaus Wrehde. Buenos Aires: Biblos.
- Heller, Agnes (1999). *Crítica de la Ilustración*. Traducción: José Ignacio López Soria. Barcelona: Península.
- Hölderlin, Friedrich (1990). *Correspondencia completa*. Traducción: Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte. Madrid: Hiperión.
- Hyppolite, Jean (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Traducción: Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península.
- Jameson, Friedric (2015). *Las variaciones de Hegel sobre la Fenomenología del espíritu*. Traducción: David Sánchez Usanos. Madrid: Akal.
- Johansen, Udo (1953). “Kierkegaard und Hegel”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 7, nº1, pp. 20-53.
- Kierkegaard, Søren (1997-2012). *Søren Kierkegaards Skrifter*. Edición: Cappelørn, Niels; Garff, Joakim; Kondrup, Jørgen; McKinnon, Alastair; Hauberg Mortensen, Finn y otros. København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- (2006). “O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I”. En *Escritos de Søren Kierkegaard*, Volumen 2. Traducción: Darío González. Madrid: Trotta.
- Kojève, Alenxandre (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducción: Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta.
- Labarrière, Pierre-Jean (1979). *La Fenomenología del espíritu de Hegel: introducción a una lectura*. Traducción: Guillermo Hirata. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques (2009). *Escritos 2*. Traducción: Tomás Segovia. México: Siglo XXI.
- léon, Céline (2008). “The (In)Difference of Seduction: The Aftermath of Seduction, or the ‘Interesting’ Difference”. En Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann K. y Söderquist, Brian (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008*, pp. 76-84. Berlín: Walter de Gruyter.

- Lordon, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Traducción: Sebastián Puente. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Löwith, Karl (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Traducción: Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lukács, György (1969). *Historia y conciencia de clase*. Traducción: Manuel Sacristán. México DF: Grijalbo.
- (2013). *El alma y las formas*. Traducción: Manuel Sacristán. Valencia: Universitat de València.
- Marcuse, Herbert (1999). *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducción: Julieta Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente. Barcelona: Altaya.
- Marx, Karl (1975). *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Berlín: Dietz-Verlag.
- (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducción: Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue.
- Másmela, Carlos (1994). “La desgraciada reconciliación del espíritu”. *Estudios de Filosofía*, nº 10, pp. 101-132.
- McCarthy, Vincent (2008). “The Case of Aesthete A in Either/Or”. En Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann K. y Söderquist, Brian (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008*, pp. 53-75. Berlín: Walter de Gruyter.
- Mullen, John Douglas (1981). *Kierkegaard's Philosophy, Self-deception and cowardice in the present age*. Nueva York: Mentor Book.
- Nordentoft, Kresten (2009). *Kierkegaard's Psychology*. Oregon: Wipf & Stock.
- Raurich, Héctor (1976). *Hegel y la lógica de la pasión*. Buenos Aires: Marymar.
- Restrepo, Carlos Enrique (2011). “Pedagogía del desgarramiento”. En Cárdenas, Luz. G. y Restrepo, Carlos (eds.), *Didácticas de la filosofía I. Para una pedagogía del concepto*, pp. 153-166. Bogotá: Universidad de Antioquia y San Pablo.
- Rocca, Ettore (2020). *Kierkegaard: secreto y testimonio*. Traducción: Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Comillas Universidad Pontificia.
- Rodríguez, Pablo Uriel (2019). “El surgimiento del Deseo en Kierkegaard: un análisis de los estadios eróticos inmediatos”. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, a. 11, nº 22, pp. 83-110.

- Romano, Augusto (2021). *La cuestión del deseo según Hegel y Lacan: consecuencias ético-políticas a partir del tratamiento de Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Teseo.
- Schlegel, Friedrich (1996). *Sobre el estudio de la poesía griega*. Traducción: Berta Raposo. Madrid: Akal.
- Siep, Ludwig (2015). *El camino de la Fenomenología del espíritu*. Traducción: Carlos E. Rendón. Barcelona: Anthropos.
- Stewart, Jon (2003). *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2014). *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel: una interpretación sistemática*. Traducción: Carlos Mendiola Mejía. México: Universidad Iberoamericana.
- (2021). “Kierkegaard como hegeliano”. *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, nº 9, pp. 161-167.
- Stirner, Max (2013). *Escritos menores*. Edición y traducción: Luis Andrés Bredlow. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Strohschneider-Kohrs, Ingrid (2002). *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Svendsen, Lars (2006). *Filosofía del tedio*. Traducción: Carmen Montes Cano. Barcelona: Tusquets.
- Taylor, Mark (2000). *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. Nueva York: Fordham University Press.
- Valls Plana, Ramón (1994). *Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.
- Warren Berry, Wanda (1997). “The Heterosexual Imagination and Aesthetic Existence in Kierkegaard's *Either/Or, Part I*”. En Léon, Céline y Walsh, Sylvia (eds.), *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*, pp. 25-59. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Žižek, Slavoj (2011). *El acoso de las fantasías*. Traducción: Francisco López Martín. Traducción: Francisco López Martín. Madrid: Akal.
- (2016). *La permanencia en lo negativo*. Traducción: Ana Bello. Buenos Aires: Godot.

La noción de *Slægt* en la psicología de Kierkegaard

La reelaboración del concepto joven hegeliano de *Gattung* en *El concepto de angustia*

Pablo Uriel Rodríguez

El pensamiento de Søren Kierkegaard suele describirse como una filosofía del individuo. En principio, esta denominación no parece contener tergiversación alguna del pensamiento del danés. La insistencia constante en la interioridad subjetiva, la realidad concreta, el silencio y la excepcionalidad convalida esta caracterización de la filosofía de Kierkegaard. A esto se suman sus frecuentes críticas a la exterioridad objetiva, lo universal conceptual y la multitud, presentes en gran parte de sus escritos. No obstante, cabe señalar que la reflexión kierkegaardiana se orienta más hacia el llegar a ser sí mismo que al ser sí mismo. Por ello, resulta más preciso hablar de una filosofía de la individuación. Surge, entonces, la siguiente pregunta: ¿qué papel juega el otro en esta filosofía de la individuación?

El filósofo contemporáneo Mark Taylor, en un artículo publicado en la revista danesa *Kierkegaardiana* en 1977, respondía este interrogante de forma rotunda: “la concepción que Kierkegaard tiene del sí mismo auténtico o del espíritu logrado es fundamentalmente no-social. El yo se realiza más plenamente aislado de los otros y en relación con Dios”.¹ Tres años más tarde, en su libro *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, radicalizaba su tesis. Apoyándose en algunas expresiones de *El instante*, la última publicación de Kierkegaard, el

¹ Taylor (1977: 111-112).

comentarista norteamericano señalaba que de acuerdo con el danés “la identidad no surge de una relación interna con la alteridad, sino que se produce en función de un *contraste* u *oposición* a la alteridad”.² Kierkegaard, explicaba Taylor, reconocía que el ser humano es un ser social; sin embargo, según su parecer, esta sociabilidad se limitaría exclusivamente a los planos sensible y psicológico. La fragilidad corporal y la endeblez anímica convierten al individuo humano en un ser precario, necesitado de los demás para su subsistencia física y emocional. La vida compartida se presenta como un mal necesario y la asociación, como una concesión a la precariedad de la naturaleza humana. No obstante, la situación cambia al considerar al ser humano como espíritu, pues en este sentido el individuo está obligado a romper el cordón umbilical que lo une a sus semejantes. La conclusión es clara: con respecto a la preocupación ética central –el programa existencial de individuación o la tarea de llegar a ser sí mismo–, el otro es, en el mejor de los casos, una instancia secundaria, accesoria y exterior y, en el peor, una realidad que ejerce una función tentadora, distractora o negativa.

El propósito principal de este trabajo es confrontar con esta perspectiva. Mi intención es verificar que la reflexión antropológica de Kierkegaard considera al otro como un elemento estructural en el proceso de formación del yo. Con vistas a este objetivo, intentaré aclarar cuál es la función teórica de la noción de *slægt* (género) en el libro pseudónimo *El concepto de angustia* de 1844. Esta categoría ha recibido escasa –por no decir nula– atención por parte de la literatura especializada.³ Por lo general, los estudiosos del danés despachan la cuestión dando por descontado que el término posee una carga esencial y exclusivamente negativa. Se trata de algo así como un *flatus vocis*, una categoría que adolece de realidad efectiva y, por esta razón, el uso que la filosofía de la primera mitad del siglo XIX contemporánea a Kierkegaard hacía de ella ahogaba a los individuos concretos bajo el peso de una abstracción conceptual. El género, como sugiere el pseudónimo Johannes Climacus en el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, fungiría como una instancia sobre la cual el individuo puede descargar la responsabilidad de su obrar ético-existencial. Sin embargo, al menos en *El concepto de angustia* la noción de género adquiere un

² Taylor (2000: 179; el destacado es nuestro). Taylor cita los dos siguientes fragmentos: “la fórmula siempre es: el singular contra los otros” (SKS 13: 238 / I: 84) y “Espíritu significa precisamente no ser como los otros” (SKS 13: 408 / I: 192).

³ Hasta donde he podido relevar la bibliografía secundaria, existe un único artículo dedicado íntegramente a esta noción: la contribución de Joseph Ballan a la colección *Conceptos de Kierkegaard* (cfr. Ballan, 2016).

perfil teórico distinto. Como espero mostrar en detalle, en el libro de 1844 el género es cualquier cosa menos una entelequia fantasmática; por el contrario, es una realidad que posee un efecto innegable en la biografía de cada individuo.

En el comienzo abordo el concepto joven hegeliano de *Gattung* (género). Me interesa indicar el modo en que esta noción es objeto de una profunda reelaboración por parte de los jóvenes hegelianos en su elucidación del fenómeno religioso. Dentro de la comprensión joven hegeliana, el género deja de ser un concepto metafísico-biológico para adquirir una significación práctico-existencial. A continuación, me detengo en el primer uso que el danés hace de este término dentro de su proyecto autoral. Señalo que dicha noción es un elemento relevante en la crítica estética a la mentalidad ética de la Modernidad en *O lo uno o lo otro*. Completo esta sección trazando una relación entre la discusión kierkegaardiana de la subjetividad moderna y la encendida polémica entre Feuerbach y Stirner. El tercer paso de mi trabajo se concentra en los primeros párrafos del capítulo 1 de *El concepto de angustia* y procurará encarar lo que el autor pseudónimo del *Postscriptum...* considera una de las cuestiones más difíciles: “¿cómo y en qué grado es el género humano resultado de los individuos, y cuál es la relación de los individuos con el género humano?”.⁴ Finalizo mi recorrido tratando de establecer la conexión entre la noción psicológica de “historia” y *Las obras del amor* de 1847.

Quisiera dejar asentado el presupuesto básico que guía mi trabajo. Al igual que muchos aspectos de su pensamiento, el tratamiento que Kierkegaard le confiere a la noción de género resulta incomprendible por fuera del debate en torno a la recepción de la filosofía hegeliana que comienza con la muerte de Hegel en 1831 y se extiende hasta fines de la década de 1840. Directa o indirectamente la reflexión del danés se nutre de la discusión entre la derecha y la izquierda hegeliana en el terreno de la filosofía de la religión y, en menor medida, entre los viejos y los jóvenes hegelianos en el campo de la especulación social y política. En este sentido, soy plenamente consciente de que mi lectura de las fuentes primarias es teóricamente riesgosa: interpreto kierkegaardianamente a los jóvenes hegelianos y joven-hegelianamente a Kierkegaard. Me permito hablar ingeniosamente. Kierkegaard es a la vez un filósofo original (sí mismo) y, a su manera, un pensador joven hegeliano (el género). La mayoría de los comentaristas han interpretado las obras del danés desde su peculiar idiosincrasia; para mí, se trata de reformular su filosofía a partir de coordenadas joven-hegelianas.

⁴ SKS 7: 144 / PC: 155.

Slægt y Gattung: la reelaboración de la noción de género en la crítica joven hegeliana de la religión

Los traductores de Kierkegaard a nuestro idioma han volcado el sustantivo danés *slægt* echando mano a diferentes palabras. Para visualizar los problemas que este término suscita tomemos como ejemplo los dos proyectos de edición de las obras completas del danés en español: el emprendido por Demetrio Gutiérrez Rivero en la década de 1960 y el encarado por editorial Trotta desde principios del siglo XXI. Demetrio Gutiérrez Rivero empleó las palabras “generación”, “familia” y “género” cuando tradujo los distintos escritos de *O lo uno o lo otro*; “género” y “generación” en su versión de *Temor y temblor*; “especie”, mayormente, pero “raza”, en una ocasión, en el caso de *El concepto de angustia*; “raza” y, con más frecuencia, “género” en *Las obras del amor*; “especie” y “género” en *La enfermedad mortal*, etcétera. Darío González, Begonya Sáez Tajafuerce y Óscar Parcero Oubiña utilizaron “estirpe”, “género” y “generación” en la traducción de ambos volúmenes de *O lo uno o lo otro*; “género” y “generación” en *Temor y temblor* y “especie” en *El concepto de angustia*. Lo cierto es que esta pluralidad de términos no es caprichosa y encuentra sobrada justificación en la voz original danesa.

La palabra danesa “*slægt*” proviene del término del sajón medio “*slacht*”, que a su vez se ha preservado en la palabra alemana actual *Geschlecht*. Con este término se puede hacer referencia a un grupo de personas con un ancestro común, es decir, a la suma de individuos que pertenecen a una misma línea de descendencia (como sinónimo de familia, linaje, tribu, raza, etcétera), así como a un conjunto de personas que coinciden en un mismo momento histórico (como sinónimo de generación). Si, como hacen el discurso teológico y el filosófico, dicha genealogía se remonta lo suficientemente atrás, se termina arribando a la noción de *Menneske-Slagten* (género humano). Al mismo tiempo, la palabra *slægt* también se aplica en la botánica y la zoología para aludir a un estrato de clasificación taxonómica ubicado por encima de la especie y por debajo de la familia. En síntesis, el sustantivo *slægt* se emplea para hacer referencia a un conjunto de entes que proceden de un mismo origen y que se asemejan entre sí o que tienen una característica o propiedad común.⁵ Cualquier lector del libro V de la *Metáfísica* de Aristóteles advertiría con facilidad que la

⁵ Cfr. Sociedad Danesa de Lengua y Literatura (1918-1956). *Ordbog over det danske Sprog* (vols. 1-28), vol. 20, columnas 655-656. Copenhaguen: Gyldendal.

riqueza polisémica del término danés *slegt* coincide, en gran medida, con la del vocablo griego *génos*.

Considero que el vocablo alemán que mejor traduce el griego *génos* y el danés *slegt* es el sustantivo “*Gattung*”.⁶ Una palabra que los jóvenes hegelianos alemanes contemporáneos de Kierkegaard, en un diálogo sumamente fructífero con la tradición idealista, cargaron con una significación filosófica peculiar. La aparición en 1835 y 1836 de *La vida de Jesús: críticamente examinada* de David F. Strauss convirtió la noción de género en la *vedette* de la discusión teológica en el seno del hegelianismo. Después de someter las narraciones evangélicas al cedazo de la crítica científica, separando el mito de la realidad histórica, el teólogo de Tubinga concluye su obra con una afirmación cristológica tan especulativa como polémica:

... el sujeto de los predicados que la Iglesia le atribuye a Cristo es una idea y no un individuo; pero una idea real y no una idea *kantianamente* irreal. Pensadas en un individuo, en un Dios-hombre, las propiedades y funciones que la doctrina eclesiástica le asigna a Cristo se contradicen: en la idea del género (*Gattung*) coinciden.⁷

Suele afirmarse que el origen del concepto de *Gattung*, empleado por Ludwig Feuerbach en su explicación del fenómeno religioso, debe rastrearse en *La vida de Jesús*. No obstante, si nos detenemos en el primer paso que da el filósofo de

⁶ Es cierto que la mayoría de los traductores de *El concepto de angustia* al alemán (Christoph Schrempf, Emanuel Hirsch, Liselotte Richter y Hans Rochol) eligen el término *Geschlecht*. Sin embargo, baso mi posición en un fragmento del diario privado de Kierkegaard de 1851. El danés transcribe un pasaje de la versión alemana de Hofmeister del libro de Alexandre Rodolph Vinet *El socialismo considerado según sus principios* y emplea la palabra *slegt*, de la cual la traducción alemana usa el término *Gattung* (cfr. SKS 24: 292).

⁷ Strauss (1836: 734-735). Kierkegaard no contaba con una copia del libro original de Strauss, pero poseía la traducción al danés de *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt* (*La doctrina de la fe cristiana presentada en su desarrollo histórico y en lucha contra la ciencia moderna*) realizada por su amigo Hans Brøchner en 1842-1843. Sin embargo, tuvo conocimiento temprano de la obra más famosa de Strauss. Entre 1835 y 1838 estuvo suscripto a la publicación berlinesa *Zeitschrift für spekulative Theologie* (*Revista de Teología Especulativa*), órgano de difusión de la derecha hegeliana, dirigida por Bruno Bauer, quien encabezó la polémica contra *La vida de Jesús*. También tenía diversas obras que discutían las principales tesis straussianas: el libro *Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der Grundidee des Werks: das Leben Jesu von Dr. D. F. Strauß* (*El Cristo histórico y la filosofía. Crítica de la idea fundamental de la obra: La vida de Jesús del Dr. F. Strauss*), de Julius Schaller, publicado en 1838; y la obra de Franz von Baader de 1836, *Über das Leben Jesu von Strauß* (*Sobre La vida de Jesús de Strauss*). Además, pudo acceder a una exposición crítica de las investigaciones teológico-bíblicas de Strauss cuando asistió a las lecciones del hegeliano Marheineke en Berlín.

Bruckberg para incorporar la tesis cristológica de Strauss a su propia crítica del cristianismo, podremos observar que algunas de las características más relevantes de su noción de *Gattung* se remontan a los escritos kantianos sobre filosofía de la historia. En “Sobre filosofía y cristianismo en relación con el reproche de anticristianismo hecho a la filosofía hegeliana”, aparecido originalmente en 1839 en los *Anales de Halle*, Feuerbach retoma la posición de Strauss a la luz de las siguientes preguntas:

¿Puede un individuo humano captar, con su mente o su ánimo, algo que no provenga originalmente de la *esencia* de la humanidad, de *su propio género* ()? [...] ¿Qué son, digo, todos los predicados que la especulación e incluso la religión pueden atribuirle a la divinidad, sino *conceptos genéricos* (), conceptos que el ser humano toma de su género?⁸

Indudablemente, estos interrogantes van más allá de la cristología especulativa de Strauss, ya que el cuestionamiento feuerbachiano establece que el hombre es el fundamento auténtico y concreto de lo divino. Pocas líneas antes de plantear esta cuestión encontramos tres afirmaciones. Primero: a Hegel se lo critica por identificar a Dios con el concepto genérico de la humanidad. Segundo: si algo hay que reprocharle a la filosofía de la religión hegeliana, es no haber hecho dicha identificación de manera explícita. Tercero: es lamentable que Hegel no se haya valido del concepto genérico de humanidad que Kant ya había desarrollado en su artículo “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” (1784) y, sobre todo, en su polémica con Herder (1785), pues así habría evitado que su pensamiento cayera en las garras del misticismo.⁹ En los escritos históricos de Kant, Feuerbach valora la aparición de un concepto de género que excede con creces los límites de una simple categoría lógico-conceptual. La noción kantiana de humanidad, al menos en estos textos, no es ni la mera suma de hombres individuales ni tampoco el resultado de un proceso que abstrae y tematiza la serie de propiedades en la que todos aquellos coincidirían. Kant considera que el desarrollo y la realización de las potencialidades inherentes a la razón precisan de un tiempo prolongado. En virtud de ello, es necesario concluir que la plenitud de la razón se alcanza en el género, que es inmortal, y no en los individuos, que son perecederos. Por otra parte, en su respuesta a Herder, Kant acentúa que, muy lejos de ser una realidad estática, el género humano está inmerso en un proceso *de* incesante progreso.

⁸ GW VIII: 254.

⁹ Cfr. ídem.

¿Qué dimensión teórica adquiere el término *Gattung* en la filosofía de Feuerbach? *La esencia del cristianismo* comienza remitiendo el origen y contenido de la religión a la diferencia específica entre el ser humano y los animales. En el marco de esta diferenciación, el género se presenta como algo en referencia a lo cual el individuo humano conduce su propia existencia. Justamente, el hecho de que el individuo humano cuente con la posibilidad de relacionarse con el género (es decir, con una realidad que excede su propia particularidad) es lo que lo distingue del individuo animal. El ser humano singular, y en esto no difiere del animal, forma parte de una clase universal; pero también, y aquí radica su excepcionalidad, se sabe a sí mismo miembro de dicha clase. Esto último, no caben dudas, está afirmado desde una perspectiva netamente teórica o filosófica. La causa de la ilusión teísta radica precisamente en que, en su existencia cotidiana, el ser humano posee este saber de un modo desfigurado. Aquello que Feuerbach denomina “relación al género” el individuo lo vivencia cuando piensa, quiere y ama. ¿Qué es lo que experimenta concretamente el individuo en el ejercicio de estas facultades? Sus fuerzas esenciales. ¿Qué es, entonces, una fuerza esencial? Un poder que supera las capacidades individuales del existente concreto y se adueña de todo su ser. Por ejemplo, al pensar, el individuo siente la necesidad de ajustar su razonamiento a una norma que está por encima suyo, pero al mismo tiempo capta esta necesidad como aquello que permite el avance de su actividad intelectual. Algo similar le ocurre cuando ama. La virulenta pasión por la persona amada le exige dejar atrás las barreras egoístas de su propio ser, al tiempo que la ardiente llama de este afecto le brinda la fuerza para actuar cuando su espíritu flaquea.¹⁰ El argumento feuerbachiano implica que el individuo humano es incapaz de permanecer indiferente ante estas fuerzas esenciales. Retomando los ejemplos anteriores, puede decirse que el individuo entiende esa necesidad que dirige el pensamiento o aquella exigencia que afecta al amor como una suerte de demanda dirigida hacia él, una exigencia que, en modo alguno, es arbitraria o irreal. En efecto, el hecho de que el hombre individual no sea capaz del cumplimiento acabado de la mencionada demanda despierta en él un juicio crítico que apunta contra su ser y sus acciones. Por tanto, las fuerzas esenciales o genéricas son el fundamento que sustenta al individuo y, a la par, el criterio ante el cual debe responder. Feuerbach sostiene que es completamente lógico y esperable que el individuo humano sea incapaz de satisfacer esta demanda. Siendo el individuo particular y finito, el cumplimiento acabado de

¹⁰ Cfr. GW V: 31-32 / EC: 55. En el borrador de la “Introducción” de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach sostiene que “lo que” un individuo piensa o ama es “suyo”; pero el “cómo” piensa lo que piensa y el “cómo” ama lo que ama es del género (cfr. GW XVI: 24).

dicha exigencia no se cuenta entre sus posibilidades; sin embargo, sí está entre las posibilidades del conjunto múltiple e indefinido de toda la humanidad. La relación correcta del individuo con sus fuerzas esenciales sería la siguiente: aceptar la imperfección inherente a su propio ser y comprenderse a sí mismo como parte de una totalidad perfecta, el género. Con todo, para evadirse del bochorno originado por su incapacidad, es decir, para liberarse de la vergüenza experimentada al encontrarse a sí mismo por debajo de sus fuerzas esenciales, el individuo transforma en un límite absoluto de toda la humanidad lo que en verdad es un límite de su propia particularidad.¹¹ No obstante, la descarga del fracaso individual en la esencia humana no elimina la demanda. Irrumpe, así, la necesidad de hallar una instancia que sí sea capaz de actualizar plenamente las fuerzas esenciales. Dicho de otro modo, se torna preciso postular un nuevo sujeto, forzosamente distinto a la humanidad, capaz de soportar los predicados que el individuo no le atribuye a su género por vanidad. Este sujeto es Dios y Dios no es más que “el interior revelado del hombre [...] la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre”.¹²

Surgida de la separación entre el individuo y su género,¹³ la creencia cristiana en un Dios personal es, al mismo tiempo, causa de la profundización de esta cisura. Feuerbach caracteriza la relación del ser humano con Dios como una relación dolorosa, un vínculo signado por el desgarramiento. Dios allá, el hombre acá. La razón de este padecimiento es obvia: la escisión entre Dios y

¹¹ Cfr. GW V: 37-38 / EC: 58-59.

¹² GW V: 46 / EC: 65. Marx, en sus estudios económico-filosóficos de 1844, también asume la idea de una relación de proporción inversa entre el ser humano y Dios y la emplea para explicar la relación entre el trabajador y el producto de su actividad: “es claro que cuanto más se ejercita el trabajador, tanto más poderoso se torna el mundo ajeno, objetivo, que crea ante sí; tanto más pobre se toma él mismo, su mundo interior; es tanto menos dueño de sí mismo. Ocurre lo mismo con la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos retiene en sí mismo” (MEGA² I.2: 365 / MEF: 107). De forma similar se expresa Moses Hess en *El juicio final del viejo mundo social*: “A la pregunta: ¿qué es la religión? Feuerbach respondió: la religión es la explotación del ser humano real por el ser humano imaginario. La esencia suprema, Dios, es la representación de la esencia humana. El capital celestial es el producto del trabajo humano, el trabajo acumulado del pensamiento y el corazón. Al crear el capital, el ser humano se priva a sí mismo de sus propias fuerzas vitales y creadoras. Una vez que este capital ha sido creado por el ser humano, se personifica y domina a su productor celestial, como si él, que es el producto, esto es, la criatura, fuese el creador del ser humano” (AS: 207).

¹³ La autoalienación religiosa solo nace donde el yo se encuentra con un tú. Una individualidad absolutamente aislada no tendría un Dios. Para que haya religión es necesario la unidad del individuo y el género, ella “sólo es posible para un individuo como parte (autoconsciente) del género” (cfr. Schulz, 2009: 90).

el hombre es una suerte de división interna del ser humano, la separación del individuo humano de aquello que constituye el fundamento y el criterio de su propio ser o, empleando una expresión sinónima, el cisma entre el individuo y su género. La religión expresa la necesidad que tiene el individuo humano de superar dicha separación y reunirse con su fundamento. El cristianismo infinge en el individuo una herida narcisista mortal. Borrada por completo la noción de género, la consumación de las fuerzas esenciales pasa a ser una tarea exclusivamente individual. Ahora bien, dicha tarea es factible únicamente a condición de que el individuo sea en sí mismo infinito e ilimitado, esto es, que en verdad no sea un individuo. El cristianismo potencia la vergüenza que siente el individuo ante la demanda insatisfecha de sus fuerzas esenciales al punto de transformarla en pecado. Surge, entonces, la doctrina de la corrupción radical del ser humano. Ontológicamente deficiente –por ende, teórica y prácticamente impotente– el individuo no tiene más remedio que ponerse en manos de su creador. Ante una situación apremiante, cuando sus fuerzas desfallecen, el creyente cristiano acude servilmente a Dios, el ente supremo propietario de todo poder y perfección, como su único y providencial salvador. Dios, por su parte, responde en favor del individuo.¹⁴ Por tal razón, el cristiano puede prescindir de sus semejantes y del mundo. Se cierra sobre sí mismo, se desconecta de lo que lo rodea y se convierte, a la postre, en una entidad autosuficiente: todo lo que él necesita lo obtiene, inmediata o mediáticamente, de su relación de dependencia absoluta con Dios.¹⁵ El cristianismo hace del individuo el objeto directo de la acción benefactora de Dios. De este modo, el valor del yo aumenta hasta desembocar en el más extremo subjetivismo autorreferencial, en el más puro egoísmo que radicaliza la ruptura del individuo con la realidad que lo envuelve. Explicitando el texto feuerbachiano, Marx dirá agudamente en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844: “la proposición según la cual el ser humano se ve alienado de su ser genérico, significa, simplemente, que un hombre se ve alienado del otro, así como cada uno de ellos se ve alienado de la esencia humana”.¹⁶

¹⁴ El creyente cristiano, explica Adriana Verrísimo Serráo, realiza un cálculo económico de costos y beneficios: acepta una pérdida –la doctrina de la corrupción radical del hombre– para obtener con ello lo que él considera una ganancia mayor –el favor de Dios (cfr. 2020: 75).

¹⁵ Cfr. GWV: 262 / EC: 195; GW XVI: 113-114. En los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830, texto con el cual se inicia traumáticamente la carrera literaria de Feuerbach, la relación de dependencia era la única posible para un ente que se encuentra separado de su fundamento, pero aún atado a él (cfr. GW I: 289 / PMI: 158).

¹⁶ MEGA² I.2: 370 / MEF: 114.

El cristianismo, según el filósofo de Bruckberg, es una ilusión con consecuencias negativas concretas para la existencia efectiva de los hombres. Para revertir esta situación se debe restaurar lo que la religión cristiana ha roto. Es necesario ponerle fin a la *relación sin relación* del individuo con su género. El amparo existencial que el individuo buscaba y obtenía en Dios, deberá ser buscado y obtenido en el género.¹⁷ La sospecha de que la filosofía de Feuerbach se limitaba a reemplazar una instancia lejana y trascendente por otra más cercana, pero aún trascendente, no tardó en llegar. Detrás de esta objeción se hermanaron contra *La esencia del cristianismo* tanto las críticas de la filosofía joven hegeliana como las objeciones de la teología ortodoxa. Bruno Bauer y Max Stirner, por un lado, y Karl Schwarz, por el otro, arremetieron contra la noción feuerbachiana de género por considerarla una categoría abstracta y metafísica. Sin embargo, algunos jóvenes hegelianos (Moses Hess y, en un primer momento, el joven Karl Marx y Friedrich Engels), también alumbraron el proyecto de dotar al concepto feuerbachiano de género de una mayor concreción. La evolución del pensamiento de Feuerbach, con todo, no permaneció ajena a este movimiento. En *La esencia del cristianismo* es ostensible la clara diferencia entre el modo especulativo e idealista de caracterizar al género en la “Introducción” y el tono concreto y material que esta noción adquiere progresivamente en el resto del libro. En este sentido, un manuscrito inédito de 1842 titulado “El concepto de Dios como ser genérico del hombre” se enfrenta con la “tesis del mero reemplazo” y ofrece la siguiente respuesta:

Que lo humano está presente en lo suprahumano (*Übermensch*) también se muestra en el siguiente ejemplo: un ser humano pone a otro ser humano por encima suyo y lo presenta como un ideal. Lo real es, por tanto, ideal para lo real. Lo que está por encima de mí, por encima de mi fuerza individual, cae, no obstante, dentro del registro de lo humano, en el género tal y como se despliega en otros individuos [...] Aquello que soy, no lo soy por mí mismo, sino por la plenitud de la gracia del género. Yo mismo no soy un ser humano por mí mismo, sino por el otro. El otro me inspira. Para mí el otro es Dios: para el enfermo es el médico, para el necesitado el benevolente, para el alumno el maestro, para el amante el

¹⁷ Contra lo que algunos intérpretes afirman, para Feuerbach no alcanza con la denuncia de las proyecciones teológicas. La destrucción teórica del cristianismo es una condición necesaria, pero no suficiente para la corrección de los males que la teología cristiana ha generado en la historia (cfr. GW IX: 288-289 / PFF: 72 [§ 16]).

amado, para el niño la madre, para el pensador la esencia del hombre, el género como tal, el hombre como hombre.¹⁸

El término “género” sintetiza tanto el conjunto de las actividades humanas (teóricas y prácticas) como el compendio de todas las relaciones dialógicas entre el yo y el tú que hacen posible aquellas actividades.¹⁹

La crítica kierkegaardiana temprana al individualismo moderno y su “eco” en la disputa interna del joven hegelianismo

Hacia el final de su vida, durante la larga y silenciosa calma que precedió a la tormentosa aparición de *El instante*, Kierkegaard se repliega en su diario personal. En un fragmento de 1854 dedicado al Estado moderno, se amonesta a sí mismo por haber repetido puerilmente el pensamiento político de Hegel en su tesis sobre la ironía. ¿Cuál es ese pecado teórico de juventud tan acremente criticado? Haber defendido, en la estela de Hegel, la idea de que la organización moderna del Estado funciona como paliativo contra el egoísmo humano.²⁰

El trabajo doctoral de 1841 adhiere a dos tesis fundamentales de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. Por un lado, el joven Kierkegaard reconoce que la estructura y el funcionamiento del Estado moderno “le concede[n] a la subjetividad un espacio completamente diferente al que podía concederle el Estado griego”.²¹ El aspirante a magíster está haciendo referencia a la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), ese horizonte de interacción e intercambio que, caracterizado por la afirmación y el despliegue de la individualidad, nace con la Modernidad y era desconocido en el mundo antiguo. Este espacio común se basa en el respeto a la libre elección del estilo de vida personal, el reconocimiento de las convicciones morales particulares y la tolerancia de aquellas actividades individuales que persiguen el bienestar material. La sociedad civil,

¹⁸ GW XVI: 76-77. Alcanza con comparar este texto de 1842 con ciertos fragmentos de la reseña crítica a *El único y su propiedad* leída por Feuerbach en 1845 (cfr. GW IX: 436 / RS: 154) para poner en cuestión la hipótesis de que la presión ejercida por las observaciones de Stirner fue lo que produjo la concreción del concepto feuerbachiano de género (cfr. Cabada Castro, 1975: 33-34; Arvon, 1954: 134-135; Castro-Gómez, 2022: 238). Más bien, habría que decir que la intervención de Stirner aceleró una tendencia ya presente en Feuerbach.

¹⁹ Cfr. GW XVI: 24.

²⁰ Cfr. SKS 26: 273.

²¹ SKS 1: 226 / CI: 219. Cfr. Hegel (1999: 379-380 [§ 260]).

en suma, representa el momento de fragmentación de la comunidad que el mundo ético moderno cobija en su interior. Por otro lado, el estudiante danés también comparte con la filosofía hegeliana del derecho la tesis de que la existencia político-estatal realiza la tarea ética de reconciliar al individuo con lo universal, encauza el interés privado hacia la virtud y recompone el vínculo comunitario entre los individuos.

Dos años más tarde, en la intervención teórica del Juez Wilhelm, el pseudónimo ético B, ya empieza a ser evidente el abandono de la perspectiva hegeliana en torno al Estado. El autor de los escritos que conforman la segunda parte de *O lo uno o lo otro* sostiene que la realización de la tarea ética –a saber, el correcto desarrollo de la personalidad– requiere de la participación del yo en la vida comunitaria. En otras palabras, el llegar a ser un individuo-universal exige una relación dialógica del yo con el mundo social. Al mismo tiempo, el pseudónimo ético deja absolutamente claro que su concepción de la existencia está obligada a “suponer” que la organización moderna y burguesa del mundo social ofrece a todos sus participantes las condiciones de posibilidad para la ejecución exitosa de la demanda ética. El autor ético menciona tres instituciones socioculturales que ofician como medios para la constitución de la personalidad: el matrimonio, el trabajo y la amistad. Si analizamos esta propuesta a partir del esquema hegeliano, podemos advertir que la ejecución de la tarea ética ya no tiene lugar dentro de la órbita del Estado, ya que el matrimonio se ubica en la esfera de la familia y el trabajo y la amistad, en el seno de la sociedad civil. A lo dicho se podría añadir la opinión del Juez Wilhelm de que la preponderancia del Estado es el elemento imperfecto en la ética-política aristotélica.

La mayoría de los especialistas suelen afirmar que en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* quien toma la palabra es un entusiasta defensor del mundo burgués. Sin embargo, como han advertido algunos intérpretes, la exposición del pseudónimo B es lo suficientemente honesta como para rozar tímidamente la sospecha de que este mundo quizás no sea tan razonable como sus principios teóricos lo obligan a suponer.²² ¿Cómo explicar, entonces, que algunos individuos no logren expresar lo universal a pesar de que las condiciones objetivas para ello ya están dadas? Quien asume sin restricciones la razonabilidad del orden burgués, no puede dejar de concluir que la culpa de aquel fracaso ha

²² Adorno le imputa al Juez Wilhelm una confianza absoluta en la verdad de la ideología burguesa (cfr. 2006: 65-66). Wilfried Greve sostiene una posición cercana a la de Adorno (cfr. 1998: 22, 26 y 30). Agnes Heller adopta la tesis de la duda (cfr. 1999: 171). De acuerdo con Smail Rapic, en la figura del Juez Wilhelm convergen tanto un representante de la mentalidad burguesa como un crítico del funcionamiento efectivo de la sociedad civil (cfr. 2014: 74-75).

de recaer inexorablemente en el individuo, pues éste no se habría elegido a sí mismo con la energía suficiente. El Juez Wilhelm, no obstante, admite la posibilidad de que el acto de elección de sí mismo se realice correctamente y, aun así, el individuo no logre expresar lo general en su existencia. A pesar de ello, el pseudónimo B no abandona su premisa fundamental. Hacia el final de su escrito, lejos de animar a estos individuos a verse como víctimas del orden establecido, les ofrece el consuelo de comprenderse como seres excepcionales, individualidades escogidas para dar testimonio indirecto de la grandeza de lo universal a través de su sufrimiento.

La conclusión a la que se resiste el pseudónimo ético es la certeza que subyace en el fondo de todos los escritos estéticos de la primera mitad de *O lo uno o lo otro*. Cuando una y otra vez el joven esteta A retorna, explícita o tácitamente, al lema “lo interior es incommensurable con lo exterior” no hace más que dar a entender que la organización moderna y burguesa de la realidad no ofrece una garantía lo suficientemente sólida para que todo individuo alcance el desarrollo de su personalidad. Inversamente a lo que dice el Juez Wilhelm, para el autor de los escritos estéticos, en el mundo moderno burgués, la norma es la conciencia desdichada –el yo separado de sí mismo–, mientras que lo excepcional es la vida lograda. La polimorfa colección de papeles del pseudónimo A contiene una crítica anticipada de los supuestos éticos operantes en las cartas de su *partenaire* ético. Uno de los textos en los que esta crítica se expresa con mayor fuerza y claridad es el titulado “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno”. Este ensayo es, además, el primer texto del proyecto autoral kierkegaardiano en el que el término *slægt* adquiere un rol teórico de cierta relevancia. La reflexión sobre la tragedia permite hacer patente que el reconocimiento y la afirmación de la subjetividad en la vida moderna tienen un costado negativo: el individuo burgués carece de la contención existencial que la concepción trágica de la existencia le brindaba a su homólogo de la Antigüedad. El valor que este texto comporta para el presente estudio radica en su descripción de la crisis existencial en la que está inmerso el individuo moderno. La exposición de esta crisis funciona como una crítica de la sociedad cristiano-burguesa moderna que, como acertadamente indica Darío González, se funda en la revisión de los principios que la Modernidad reivindica frente al mundo antiguo.²³

²³ Cfr. González (1998: 109). En esa misma línea se mueve el análisis de Nicole Jerr cuando señala que la Modernidad no solo es incapaz de producir un determinado tipo de obra artística, a saber, tragedias griegas, sino que es insensible a “lo trágico” como disposición anímica e intelectual general (cfr. 2014: 191-192).

Cuando el joven esteta observa su entorno advierte que en los Estados de su época ya no existe ese vigoroso lazo invisible que evitaba la destrucción del orden comunitario y la disolución atomista de la *polis* griega. El pseudónimo A percibe que el signo distintivo de su tiempo es el aislamiento. El fundamento ontológico de la sociedad burguesa es un individuo cuya personalidad es ajena al conjunto al cual pertenece y en el que se desarrolla. Es cierto que en el mundo burgués proliferan las asociaciones, pero el motivo inconfesable de su surgimiento es el temor a la soledad. Estas asociaciones llevan el sello de la fragilidad porque dependen de la voluntad particular. Son esencialmente contingentes por ser el producto de un cálculo estratégico individual. Esta aritmética existencial, esta suma y resta de ventajas y desventajas, convierte la asociación en un instrumento de los intereses privados absolutamente descartable.²⁴ En estrecha conexión con lo anterior, también es posible advertir que la existencia del individuo burgués está surcada por el inevitable cuestionamiento de su valor personal. Con el objetivo de disipar esta incertidumbre el individuo se embarca en una lucha obsesiva por la estima social.²⁵ La búsqueda de la utilidad material o simbólica particular es el principio rector de la vida moderna burguesa y, por tanto, es el presupuesto básico tanto de la competencia como de la cooperación.

El individuo moderno ha perdido la inserción genealógica característica de la antigüedad. La tragedia griega nos presentaba a un héroe cuyos movimientos se sostén sobre realidades supraindividuales: el Estado (*Stat*), la familia (*Familie*), el destino (*Skjæbne*), la estirpe (*Slægt*). Estas realidades eran concebidas como el fundamento englobante del obrar del personaje del drama griego. Por este motivo, la acción en la tragedia clásica poseía una naturaleza anfibia: era, al mismo tiempo, un actuar y un padecer. El individuo trágico era coautor de su acción. Cuando este carácter ambiguo se desintegra, junto con él también desaparece la tragedia. Dicha pérdida puede asumir dos direcciones: o bien se pierde la actividad y entonces nos queda el mero fatalismo, o bien se pierde la

²⁴ El mismo pseudónimo que en su ensayo sobre Antígona parecía cuestionar los fundamentos del contractualismo moderno, en su anteúltimo escrito titulado “La rotación de los cultivos” abraza esta misma lógica al decir que la sociedad es el resultado de la lucha individual contra el aburrimiento (cfr. SKS 2: 276 / OO I: 294).

²⁵ Cfr. SKS 2: 141 / OO I: 160-161. Las figuras femeninas del siguiente escrito estético “Síluetas” son un claro ejemplo de ello. María Beaumarchais, Doña Elvira y Margarita adquieren valía solo en la medida en que sus amantes corresponden sus sentimientos apasionados. La demanda insatisfecha del reconocimiento del otro las instala en una profunda pena rayana a la desesperación: al perder a su amado, se pierden a sí mismas. Su desdicha es un producto de la modernidad. Sobre el significado que las experiencias amorosas tienen para la autoevaluación personal cfr. Illouz (2012: 147-204).

pasividad y entonces todo el peso recae sobre el individuo. La Modernidad, de acuerdo con el pseudónimo A, transita este segundo camino. Mas, al adentrarse por este sendero, pierde irremediablemente el remedio que comporta “lo trágico”: se aparta del amor maternal con el que la tragedia cobija y reconforta al individuo caído. La mentalidad moderna (ética), nos dice el esteta A, es como un magistrado severo, imparcial y riguroso que juzga sin contemplaciones, atenuantes o matices. La mirada ética (moderna) sobre la acción individual condena o absuelve, pero jamás consuela. La pérdida de la tragedia nos hace ingresar en la época del mérito individual. En la Modernidad lo único que cuenta a la hora de evaluar una acción es el gesto individual que la produce sin que importe el contexto objetivo a partir del cual tal gesto emerge. El hombre de la sociedad burguesa habita un puro presente desligado del pasado. Todos los acontecimientos de su vida, sus éxitos en la exacta misma medida que sus fracasos, son responsabilidad exclusivamente suya. El axioma greco-medieval *operari sequitur esse* se revierte en su contrario y ahora el individuo crea su propio ser a través de su obrar. El individuo se hace malo al caer y bueno al acertar.²⁶

La crítica del joven A no nace de la añoranza de un tipo de individualidad cuyos contornos no alcanzaban a distinguirse de una sustancia común. La afirmación de los derechos de la parte ante el todo es un logro histórico al cual no se ha de renunciar.²⁷ No es posible retornar sin más a lo trágico. Las objeciones del esteta, entonces, no se dirigen contra la subjetividad reflexiva, sino que apuntan a la modalidad que ella asume en la Modernidad burguesa. El problema, como ya había delineado Kierkegaard en *Sobre el concepto de la ironía*, es la “segunda potencia de la subjetividad, [la] subjetividad de la subjetividad correspondiente a una reflexión de la reflexión”.²⁸ La lógica del orden moderno burgués se basa en principios que impiden recrear la contención vital que la Antigüedad ofrecía a través de la inserción genealógica. Su resultado inevitable es un yo desamparado. La Modernidad es, como explica Cèlia Amorós en su comentario a este texto, la época de los expósitos.²⁹ El individuo burgués

²⁶ Cfr. SKS 2: 143-145 / OO I: 163-165.

²⁷ En este punto, Feuerbach (cfr. Dacuy, 2021: 204-205) y Marx (cfr. “Fenomenología de la conciencia desdichada”, Heller, 1999: 150) concuerdan con el danés.

²⁸ SKS 1: 282 / CI: 272. Darío González sugiere que cuando Kierkegaard habla de la modernidad, en realidad, está haciendo referencia “al pensamiento posterior a Kant”, esto es, a una segunda etapa de la modernidad “que se inicia con las filosofías idealistas fundadas en la reinterpretación de la ruptura anterior” (2006: 196). Considero que esta tesis interpretativa se aplica con total coherencia al ensayo estético sobre Antígona.

²⁹ Cfr. Amorós (1987: 167).

no encuentra refugio ni sostén fuera de sí y, por tanto, lo busca en sí mismo. Pero, de este modo, se embarca en el imposible proyecto de ser lo absoluto a pesar de ser relativo. Un programa existencial que conduce a la desesperación y al ensimismamiento.³⁰ La búsqueda del joven esteta A de un sucedáneo de la tragedia es el intento de salvar el principio moderno de la subjetividad de su propia hipertrofia burguesa.

Resulta interesante advertir el paralelismo entre el planteo del pseudónimo estético kierkegaardiano y la reflexión joven hegeliana. En la “Introducción” de su obra anónima de 1830, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, el joven Feuerbach sostenía que el individuo en el paganismo clásico aún no había separado su propio yo de la vida comunitaria en la que transcurría su existencia. Por esa razón, el hombre antiguo, como miembro de su pueblo, gozaba del amparo de un todo envolvente. En dicha totalidad el individuo hallaba las condiciones objetivas para el éxito de sus acciones y la realización de su existencia sin que fuese necesario postular la prolongación de su existencia en una instancia ultraespacial y ultratemporal que le permitiese alcanzar la consumación de sus fuerzas.³¹ Ahora bien, Feuerbach indicará rápidamente en su obra posterior *Historia de la filosofía moderna desde Bacon hasta Spinoza* que lo problemático de esa totalidad, en la que se sustentaba el individuo pagano, radicaba en su carácter particular, excluyente y parcial. La filosofía griega habría sido el primer intento de rebasar tal sectarismo, revelando al individuo que su verdadero y último fundamento es el género humano (espíritu universal) y no una nación particular (espíritu particular). Sin embargo, la superación filosófica del particularismo, precisamente por serlo en el pensamiento, no consiguió imponerse entre la mayoría de los hombres. Ese logro quedó reservado al cristianismo, que, a través de una imagen sensible, expresó el cosmopolitismo de los filósofos griegos de manera religiosa en la figura de una persona concreta: Jesucristo.³² No obstante, como explicará Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, la herramienta que permitió el éxito del principio universalista también condicionó dicho ideal y, a la postre, provocó su recaída en el particularismo: “las diferencias nacionales desaparecieron; pero en su lugar apareció en la historia la *diferencia de fe*, la *oposición de cristiano y no cristiano* que era más intensa y también más

³⁰ Cfr. SKS 2: 144-145 / OO I: 164. Para hablar con total precisión habría que decir, anticipando lo que será desarrollado más adelante, que este programa coincide con el que Anti-Climacus describe bajo la denominación *desesperación de la obstinación activa*.

³¹ Cfr. GW I: 184 / PMI: 59-60.

³² Cfr. GW II: 5-8.

odiosa que la oposición nacional".³³ El todo envolvente que el cristianismo le ofrecía al individuo se ubica "por encima" y "en contra" del mundo y, por lo tanto, no es una totalidad auténtica –el género humano– sino su imagen distorsionada (Dios). Por este motivo, la reducción antropológica de Dios, ensayada por Feuerbach, tenía como principal objetivo apoyar al individuo sobre su auténtico fundamento y recuperar para este la seguridad existencial de la cual gozaba en el mundo pagano.

El programa feuerbachiano, como ya he mencionado, fue objeto de un ataque furibundo por parte de Max Stirner. Según el autor de *El único y su propiedad*, Feuerbach no habría hecho más que repetir el discurso teológico que escinde al individuo de sí mismo. La investigación genético-crítica del dogma cristiano revela que el verdadero fundamento del individuo es el género y no Dios. Pero, pregunta Stirner, ¿qué es lo que el individuo gana con todo esto?, ¿cambia en algo su situación?, ¿da realmente un paso que lo aproxime efectivamente a sí mismo?, ¿se adueña de sí? "Yo no soy ni Dios, ni el *Hombre*; ni el ser supremo, ni Mi esencia y por eso da igual en lo principal si pienso la esencia en mí o fuera de mí",³⁴ responde Stirner. La insuficiencia del planteo de Feuerbach, a decir del joven hegeliano berlínés, se jugaría en su negativa a romper con el principio de inserción genealógica, en el querer seguir fundando al individuo en una realidad que lo trasciende.

La réplica feuerbachiana de 1845 tiene dos pasos íntimamente conectados. El primero consiste en una aclaración de la noción de género que expurga a esta categoría de ciertos resabios idealistas. El género no es una esencia abstracta, no es un universal metafísico del cual participarían todos los particulares. Se trata, en cambio, del existente concreto y finito fijado ante y en interacción con sus semejantes igualmente concretos y finitos. Afirmar, entonces, el carácter ilimitado del género humano no significa otra cosa más que señalar que los límites de este individuo determinado no son los límites de todos los individuos. Sostener que el género está por encima del individuo simplemente significa, por un lado, reconocer que la acción de los otros sostiene al yo y complementa sus carencias eventuales o estructurales y, por otro lado, advertir que el yo no permanece

³³ GWV: 441 / EC: 209 (los destacados son del original). Bruno Bauer comparte esta perspectiva feuerbachiana: "El cristianismo profesa la ley del amor, pero debe también observar la ley de la fe [...] No se dirige al hombre como tal, sino al hombre como fiel [...] El amor cristiano es universal porque no reconoce diferencias entre los pueblos y hasta ofrece a todos los pueblos el tesoro de la fe. En consecuencia, su celo es igualmente universal, pues el amor cristiano excluye lo que contradice la fe y se opone a ella" (CJ: 19)

³⁴ EE: 35 / UP: 65.

fijo e inmutable en el tiempo.³⁵ El segundo paso de la respuesta de Feuerbach implica mostrar que, en realidad, es el planteo de Stirner el que termina atrapado en la red de la teología cristiana. El celo con el que el autor de *El único y su propiedad* quiere eliminar toda re-ligión, todo “por encima del individuo”, todo vínculo del individuo con un fundamento externo, con el propósito de conducir finalmente al yo a la coincidencia sin interrupción consigo mismo, termina por generar un vacío íntimo que se colma con la representación de un ente supremo. El Único de Stirner se convierte en el productor y sostén de sí mismo; más, de ese modo, el Único deviene en un individuo tan autosuficiente, aislado, exclusivo y perfecto como el Jesucristo de los teólogos ortodoxos. Stirner, concluye el filósofo de Bruckberg, expulsa al individuo santo e invulnerable del cielo, pero no de la tierra. El Único stirneriano, tomando prestadas las palabras del pseudónimo A de *O lo uno o lo otro*, pretende ser lo absoluto siendo relativo. Para el autor de *La esencia del cristianismo*, el reconocimiento de la pertenencia del individuo a un todo natural y social que lo excede, el principio de la inserción genealógica es la única respuesta a la fragilidad ontológica del existente finito que no reabre las puertas a la trascendencia teológica clásica.³⁶

Slægt en El concepto de angustia: la relación entre individuo y género en la psicología kierkegaardiana de 1844

Se desconoce con total exactitud la fecha en la que Kierkegaard comenzó a trabajar en la redacción de *El concepto de angustia*. No obstante, a partir de sus notas personales, se puede conjutar que desde mediados del otoño de 1843 la escritura del libro ocupaba la mayor parte de su tiempo. Para los últimos días de enero del año siguiente los frutos de su esfuerzo ya eran evidentes. El prefacio, la introducción y los tres primeros capítulos estaban prácticamente terminados y solo restaba la mayor parte del cuarto capítulo y la conclusión. Sin embargo, Kierkegaard interrumpió temporariamente su labor para abocarse de lleno a otros proyectos. Escribió una nueva serie de discursos edificantes, preparó su

³⁵ Cfr. GW IX: 434-437 / RS: 153-155. Como he mencionado, considero que en este punto Feuerbach no está *corrigiendo* su obra a la luz de la crítica stirneriana, sino que utiliza la polémica con el autor de *El único y su propiedad* para hacer visible el curso de su propio pensamiento.

³⁶ Cfr. Andolfi (1994: 26). En su polémica contra Stirner –advierte lúcidamente Andolfi– Feuerbach prolonga la lucha contra la entronización del yo iniciada tempranamente en los *Pensamientos* de 1830. El Único de Stirner es el fruto final de ese individualismo moderno que no es más que la transfiguración secular del dogma teológico de la inmortalidad del alma.

examen de homilética, redactó un artículo polémico titulado “Postscriptum a *O lo uno o lo otro*” y empezó la composición de sus obras pseudónimas *Migajas filosóficas* y *Prefacios*. Recién en el mes de abril pudo retomar la escritura de *El concepto de angustia* y a mediados de mayo envió el manuscrito a la imprenta de Bianco Luno.

¿Qué sucedió durante la pausa de enero a marzo? El 4 de enero de 1844, un autor anónimo amonestó en el *Kjøbenhavnsposten* al obispo Mynster por su silencio frente a las críticas de la izquierda hegeliana a la religión. Resulta bastante probable que este señalamiento haya dirigido la atención de Kierkegaard hacia la disputa en torno a la interpretación de la filosofía de la religión hegeliana en Alemania. El 20 de febrero de 1844 Kierkegaard adquirió una de las publicaciones más importantes de los jóvenes hegelianos: el segundo tomo de *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* (*Anécdotas sobre la filosofía y publicidad alemanas más recientes*). Editado en 1843 por Arnold Ruge en Zurich, para evitar la censura prusiana, el volumen contaba con tres secciones: “Filosofía”, “Teología” y “Misceláneas”. La sección inicial estaba integrada por dos extensos artículos. Ruge era el autor del primero, que consistía en una entusiasta reseña de *La esencia del cristianismo*. La recensión de Ruge ubicada a Feuerbach teóricamente por delante de los jóvenes hegelianos y subrayaba los efectos políticos de su análisis de la religión.³⁷ El segundo artículo eran las célebres “Tesis provisionales para una reforma de la filosofía” de Feuerbach. El libro en cuestión contenía una serie de aforismos en los que el método de la crítica del cristianismo se aplicaba sobre la filosofía idealista alemana. La sección teológica estaba conformada por cinco artículos de Bruno Bauer, entre los que sobresalía “Leiden und Freuden des theologischen Bewußtseins” (“Sufrimientos y alegrías de la conciencia teológica”).³⁸ Por último, bajo el título “Misceláneas” se agrupaban seis breves escritos, muchos de ellos anónimos. Justamente, uno de estos artículos, firmado por *Kein Berliner* (Ningún berlinés), suscitaría un

³⁷ Gregor Malantschuk sostiene que a través de esta reseña de Ruge “Kierkegaard pudo haber obtenido la primera información detallada sobre *La esencia del cristianismo*” (cfr. 1980: 79, nota al pie). En otro lugar, incluso sugiere que la lectura del texto de Ruge influyó en la noción kierkegaardiana de *reduplicación* (cfr. 1957: 46). No obstante, es altamente improbable que Kierkegaard recién obtuviera una idea general del argumento feuerbachiano en 1844. De hecho, en 1842 el filósofo danés ya se había distanciado públicamente de la filosofía de los hegelianos de izquierda, entre ellos Feuerbach, en un artículo publicado en la revista *Fædrelandet* (cfr. SKS 14: 11).

³⁸ Kierkegaard ya había leído algunos trabajos de Bruno Bauer durante su etapa como estudiante universitario (cfr. SKS 18: 372). Sin embargo, los textos que conocía pertenecían a la fase del itinerario intelectual de Bauer en la que este combatía a Strauss desde las filas del hegelianismo de derecha en la *Zeitschrift für spekulative Theologie*.

comentario del danés: “Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach” (“Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach”).³⁹

Es posible que la lectura del volumen compilado por Ruge le haya dado a Kierkegaard el empujón final para tratar contacto de primera mano con Feuerbach. El 20 de marzo adquirió la segunda edición (1843) de *La esencia del cristianismo*, un libro que le causó una profunda impresión de inmediato.⁴⁰ Más de la mitad de las trece apariciones del nombre Feuerbach a lo largo del corpus kierkegaardiano tuvieron lugar durante 1844 tras la lectura de la obra. Los rastros del encuentro intelectual con el filósofo de Bruckberg se dejan apreciar en *Migajas filosóficas*, *Estudios del camino de la vida* y el *Postscriptum*.... ¿Y en *El concepto de angustia*? Como hemos visto, según el estado actual de nuestro conocimiento histórico, los lineamientos fundamentales del libro ya estaban establecidos antes del estudio directo del material bibliográfico joven hegeliano.⁴¹ Existen, sin embargo, testimonios concretos de que antes de

³⁹ “Sin embargo, Feuerbach es consistente y explica por su contraste, no justamente porque sea necesario atravesar ese arroyo de fuego (*Ild Bæk*)” (*Pap. V B 1: 10*). La expresión “arroyo de fuego” es el juego de palabras con el que finaliza el artículo de *Anekdotas*: “Y no hay para vosotros ningún otro camino hacia *la verdad y la libertad* que *a través del arroyo de fuego* [Feuerbach]. Feuerbach es el *purgatorio* del presente” (EeC: 124). Kierkegaard le atribuye erróneamente el artículo a Ruge. Durante mucho tiempo se creyó que por detrás de la firma *Kein Berliner* estaba Marx (cfr. Malantschuk, 1980: 76); pero en la actualidad se considera a Feuerbach como el autor del escrito (cfr. Sass, 1967: 108-119).

⁴⁰ Hans Brøchner, traductor de Strauss al danés y amigo de Kierkegaard, reproduce en sus memorias algunas anécdotas concernientes a este período. Estos recuerdos son sumamente significativos en lo que respecta a la relación de Kierkegaard con el pensamiento de Feuerbach: “En nuestras conversaciones, Kierkegaard se refería frecuentemente a Feuerbach [...] Apreciaba la claridad y la penetración con la que Feuerbach había comprendido el cristianismo, precisamente porque se había sentido ofendido por el cristianismo. No obstante, cierta vez durante una conversación, Kierkegaard subrayó que a partir del entusiasmo de Feuerbach por la naturaleza –particularmente en *La esencia del cristianismo*, donde habla con *pathos* (también con *pathos* espiritual) del poder fortalecedor del agua– había sacado la impresión no sólo de un fuerte sensualismo en Feuerbach, sino también de un debilitamiento a causa de la sensualidad. A esto añadió: ‘Es una opinión que, naturalmente, nunca expresaría por escrito; pero no he podido evitar la impresión de que hay algo en el *pathos* peculiarmente apasionado de Feuerbach, y en su antipatía por el cristianismo, que esta conjectura me aclara’” (Hans Brøchner citado en Kirmmse, 1996: 233).

⁴¹ István Czakó sugiere que la comprensión que el danés poseía del cristianismo ya había quedado enteramente definida antes del contacto directo con la obra de Feuerbach (cfr. 2001: 409). Sin embargo, considero que el hecho de que la lectura directa de Feuerbach recién haya tenido lugar en 1844 no alcanza para afirmar que la interpretación feuerbachiana de la religión no haya jugado ningún papel en la imagen que Kierkegaard había forjado del cristianismo para el momento en que redacta *El concepto de angustia*.

enero-marzo de 1844 Kierkegaard ya había tenido contacto con las tesis fundamentales de la crítica joven hegeliana al cristianismo y a la filosofía hegeliana ortodoxa a través de la recepción de intelectuales daneses como Andreas Beck y Hans Brøchner.⁴² Es difícilmente debatible que el perfil filosófico y la función teórica que el término *slegt* alcanza en *El concepto de angustia* no respondan a la evolución intelectual íntima de Kierkegaard. Según veo las cosas, sin embargo, al menos un aspecto específico de su uso ofrece una razón de peso para no descartar la posibilidad de una influencia directa de los jóvenes hegelianos en el libro pseudónimo de Vigilius Haufniensis, en lo que respecta a esta noción.

En una lección pronunciada en 1993 en la Universidad Libre de Berlín, Michael Theunissen sostuvo que Kierkegaard alcanza su mayor densidad filosófica “en sus libros antropológicos, en el tratado sobre la angustia y en el escrito sobre la desesperación”.⁴³ Lo que Theunissen llama “antropología” recibe por parte del danés una denominación distinta: “psicología”. Pero ¿qué es la psicología para Kierkegaard? Siguiendo la convención de los hegelianos de su época, en la “Introducción” de *El concepto de angustia* la psicología es definida como una doctrina del espíritu subjetivo. Para Vigilius Haufniensis, el discurso psicológico designa una filosofía del hombre como espíritu. Pero, en este punto, habría que hacer una aclaración fundamental: como espíritu encarnado y no como espíritu puro. O, para decirlo con otros términos, la ciencia psicológica tendría como tema propio al yo humano entendido como espíritu condicionado por la finitud. En este sentido, la investigación sobre la angustia de 1844, *qua* obra psicológica, esto es, *qua* filosofía de la finitud humana, se inscribe en ese mismo horizonte de pensamiento en el que se mueve la reflexión joven hegeliana: el proyecto de destrascendentalizar la reflexión moderna sobre el sujeto en sus vertientes teórico y práctica. El asunto propio de la psicología kierkegaardiana es hacer del “*Ego cogito, Ego volo*” un individuo existente.⁴⁴

⁴² Para la relación de Kierkegaard con las posiciones filosóficas, religiosas y políticas de los jóvenes hegelianos, cfr Hügli (1974: 220-247). Para una descripción de la discusión danesa de la filosofía política hegeliana en la época de Kierkegaard, cfr. Nygaard (2009: 303-318).

⁴³ Theunissen (1996: 19-20).

⁴⁴ Cfr. “La antropología filosófica y la psicología están unidas en el pensar kierkegaardiano como un modo de confrontación con la filosofía de la conciencia, cuyo máximo exponente es Hegel. La discusión con esta filosofía acerca el programa de Kierkegaard al de los jóvenes hegelianos” (Dip, 2018: 53). Esta motivación coloca a Kierkegaard y a los jóvenes hegelianos en la búsqueda de un modo de comunicación de ideas que *actúe efectivamente* en la realidad. Pasa a ser un problema central la construcción de un tipo de reflexión capaz de interpelar filosóficamente a los hombres y no solo a los pensadores profesionales. Climacus, el autor pseudónimo del *Postscriptum*, quiere una filosofía del hombre real y concreto para hombres reales y concretos, una reflexión

Uno de los principios fundamentales de la filosofía kierkegaardiana de la finitud humana de 1844 es que el sujeto existente es esencialmente un “*individuum* y, como tal, a la vez él mismo y todo el género (*sig selv og hele Slægten*)”.⁴⁵ Esta idea no constituye en sí misma una primicia en el corpus kierkegaardiano, pues había sido prefigurada en 1843 en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro* cuando el pseudónimo ético afirmaba que la personalidad es unidad de lo general y lo particular.⁴⁶ La tesis tampoco implica un aporte original del danés a la historia de la filosofía y él era consciente de ello. La novedad de *El concepto de angustia* radica en las consecuencias extraídas de dicha tesis para la subjetividad y la acción humanas, una reflexión que sí establece una aportación significativa de Kierkegaard al pensamiento filosófico occidental.

La enunciación de la tesis apela a ese recurso típico en Kierkegaard y sus pseudónimos que consiste en poner en conjunción dos magnitudes heterogéneas. El lector frecuente del danés no tendrá problemas en conectar esta expresión con las primeras páginas de *La enfermedad mortal*. El par individuo-género engrosaría la lista de polaridades con las que, a su turno, el pseudónimo Anti-Climacus describe la síntesis humana: finito-infinito, necesidad-posibilidad, temporalidad-eternidad.⁴⁷ Individualidad y genericidad, como las restantes determinaciones, no serían partes o elementos sustanciales de un todo, sino propiedades predicables de una totalidad concreta: “el individuo humano es todo él individuo y todo él género”. ¿Qué implica decir esto? Considero que

preocupada por la vida ética y aboga por un tipo de pensamiento que “no consiste en hablar fantásticamente a seres fantásticos, sino en hablarles a individuos existentes” (SKS 7: 116-117 / PC: 122). Feuerbach, por su parte, anhela un “nuevo pensamiento” que sea filosofía *del hombre sobre el hombre y para el hombre* (cfr. GW IX: 340 / PFF: 124-125) y, hacia el final de su vida, critica a Kant por haber escrito su ética para seres racionales, para profesores de filosofía, y no para seres humanos (cfr. GW XVI: 453). Una exigencia similar puede interpretarse en la célebre tesis XI de Marx sobre Feuerbach. Sobre esta cuestión, cfr.: Dip (2007: 7-38) y Peña Arroyave y Rodríguez (2021: 503-504).

⁴⁵ SKS 4: 335 / CA: 148 (traducción modificada).

⁴⁶ Cfr. SKS 3: 251 y 252 / OO II: 236 y 237. Friedrich Hauschmidt sostiene que la misma idea también había sido sugerida en 1838 en la reseña crítica de la obra *Kun en Spilletnand. Original Roman i tre Dele* (Apenas un músico. Novela original en tres actos) de Hans C. Andersen y en el libro pseudónimo de mediados de 1843 *La Repetición*. (cfr. Hauschmidt, 1982: 122).

⁴⁷ Walter Dietz llama la atención sobre la ausencia de esta polaridad en el análisis antropológico de Anti-Climacus y plantea el carácter incompleto de la definición del “yo” ofrecido en *La enfermedad mortal*: “A primera vista, en todo caso, la concreción del espíritu como yo no aparece simplemente como una precisión, sino al mismo tiempo como una restricción del concepto de espíritu, en la medida en que subraya sólo el aspecto de individuación y descuida así el de participación y universalización” (1993: 106).

para una comprensión integral de la expresión “el individuo es sí mismo y el género” resulta conveniente, en primera instancia, reemplazar el verbo ser por el verbo existir: el individuo existe en cuanto que sí mismo y existe en cuanto que género. Pero ¿qué significado hay que darle a esta nueva fórmula? Para un individuo humano el hecho de existir conlleva de suyo encontrarse, en todo momento de su curso vital y al margen de toda conciencia y voluntad, en relación consigo mismo y en relación con su género. Utilizando una frase feuerbachiana es posible asegurar que el individuo del cual habla Haufniensis, por el hecho mismo de ser un ser humano, posee una doble vida.⁴⁸ Una última precisión: ambas relaciones tienen lugar “a la vez”, es decir, la relación del individuo consigo mismo está atravesada por la relación con su género y la relación del individuo con su género está atravesada por su relación consigo mismo. El individuo humano no puede relacionarse consigo mismo sin relacionarse con su género y tampoco puede relacionarse con su género sin relacionarse consigo mismo.

Tras establecer la tesis, el pseudónimo Vigilius Haufniensis señala que el individuo participa (*participerer*) del género y el género participa del individuo. La utilización del vocablo “participación”, de claras reminiscencias platónicas (*méthexis*), resulta verdaderamente problemática. Junto a Platón es posible afirmar que lo particular (el individuo) participa de lo universal (el género), pues lo particular (ser participado – la cosa sensible) es lo que es en virtud de lo universal (ser imparcicipado – la Forma). Ahora bien, en la metafísica platónica, al menos en su formulación canónica de madurez, no cabe hablar de lo universal (género) como algo que participa de lo particular (el individuo), ya que lo universal (ser imparcicipado – la Forma) es lo que es en virtud de sí mismo. Mientras que lo particular depende ontológicamente de lo universal, lo universal es ontológicamente independiente de lo particular. Pero ¿la tesis de Haufniensis se ajusta al paradigma platónico? Para responder esta cuestión es preciso prestar atención a la nota al pie con la que el autor de *El concepto de angustia* busca clarificar esta relación de participación recíproca: “Si un individuo singular (*enkelt*) se separara totalmente del género (*slægten*), su separación determinaría de modo diferente a todo el género; si un animal (*dyr*), en cambio, se separara de la especie (*arten*), esta especie (*vilde arten*) sería totalmente indiferente a ese hecho”.⁴⁹ El vocabulario del fragmento es sumamente preciso. A diferencia de lo que ocurre en otros pasajes del corpus del danés, estas líneas retienen la palabra *slægt* (género) para el ámbito de lo humano y emplean la

⁴⁸ Cfr. GW V: 29 / EC: 53-54.

⁴⁹ SKS 4: 335 / CA: 148 (traducción modificada).

palabra *art* (especie) para el registro de la animalidad. Es importante señalar que esta distinción terminológica no estaba presente en pasajes de la redacción preliminar del libro en los que *slægt* se utilizaba indistintamente tanto para el ser humano como para el animal.⁵⁰ Es posible presumir que la especificación terminológica aparece con la revisión que da lugar a la versión final del libro y, por tanto, es un añadido posterior a la lectura de *Anekdoten* y de *La esencia del cristianismo*. En este sentido, estimo que el hecho de que el texto reserve el término *slægt* para el ser humano señala que el sentido que el autor pseudónimo quiere otorgarle a la palabra desborda su significado habitual como concepto que designa una categoría natural general y abarcadora de una multiplicidad de particulares. Me animo a especular que esta precisión semántica es la huella que el joven hegelianismo imprimió en el discurso psicológico de *El concepto de angustia*.⁵¹

La diferencia en el vocabulario refuerza la distinción conceptual propuesta. El modelo platónico cuadra perfectamente en el caso de la “especie animal”. Por un lado, la especie es un universal independiente, una instancia cerrada sobre sí misma, aislada de los individuos que participan en ella. La “especie animal”, utilizando las palabras con las que en su sexta tesis Marx describe al *Gattung feuerbachiano*, se limitaría a ser “una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos”.⁵² Por otra parte, apunta Vigilius Haufniensis, los individuos que pertenecen a la especie son meros ejemplares (*exemplaret*) de la misma: copias inesenciales, particulares e imperfectas de lo universal que se distinguen entre sí de modo exclusivamente cuantitativo. Por ser iteraciones de una misma especie, los ejemplares son similares entre sí, pero esta similitud no tiene ningún valor realmente significativo para ellos. En

⁵⁰ Cfr. *Pap.* V B 53: 15. En *El punto de vista de mi actividad como escritor* (1848) el término *slægt* se utiliza también en el caso de los animales “*Dyre-Slægt*” (cfr. SKS 16: 66 / PV: 126). Lo mismo sucede en diversas entradas de los diarios de la década de 1850 en los que se emplea la palabra *slægt* para hablar del género humano *Msk-slægten* y del género animal *dyre-slægt* (cfr. SKS 23: 84 y 108; SKS 24: 43; SKS 25: 458; SKS 26: 150 y 380; etcétera). La utilización del término *art* para hacer referencia a la especie animal se conserva en una nota al pie del antepúltimo capítulo de la Segunda Parte de *La enfermedad mortal* (cfr. SKS 11: 233 / EM: 156) y en un pasaje del final del *Postscriptum* (cfr. SKS 7: 503 / PC: 555).

⁵¹ Cabe mencionar que en un fragmento de la sección “El trabajo alienado” del primer *Manuscrito* de 1844, Marx también parece reservar el término alemán *Gattung* para el ser humano. En este sentido, señala que el hombre es “un ser que se relaciona con el género (*Gattung*) como con su propio ser”, mientras que “el animal forma solo de acuerdo con la medida y la necesidad de la especie (*species*) a la que pertenece” (cfr. MEGA² I.2: 370 / MEF: 113).

⁵² MEGA² IV.3: 21 / TF: 501.

conclusión, la existencia o inexistencia de un ejemplar, de un simple espécimen, nada suma ni resta cualitativamente a su especie de pertenencia ni a los demás especímenes que conforman su clase natural desde un punto de vista ontológico. La inadecuación entre el pensamiento kierkegaardiano y el modelo metafísico platónico se hace patente en el caso del género humano. El género humano no es una totalidad fija y ajena a los elementos que lo conforman. Incluso puede afirmarse, por el contrario, que el género depende de sus componentes a pesar de no quedar identificado con ellos. En este sentido, en el tratado de la angustia, *slegt* no es una abstracción mental o una generalidad fantasmagórica que sobrevuela a los múltiples particulares. El individuo humano, por su parte, es un singular (*enkelt*) y ello significa dos cosas: 1) que él introduce una novedad ontológica en el género humano y 2) que él se distingue cualitativamente de los restantes miembros del género humano. El singular no es algo indiferente para el género, pues su presencia enriquece al género y su ausencia lo pauperiza.⁵³

Que el individuo humano sea sí mismo y el género es definido por Vigilius Haufniensis como “la perfección (*fuldkommenhed*) del ser humano considerada como estado (*tilstand*)”.⁵⁴ Dicho de otro modo: la unidad entre individualidad y genericidad es una consumación o realización (*fuldkommenhed*) ideal que, a la vez, se presenta como una condición (*tilstand*) intrínseca al existente humano.⁵⁵ Para el ser humano, esta característica distintiva de su ser es un *faktum* de la existencia, un algo dado (*gave*); pero un algo que es dado como una tarea (*opgave*). Se trata de un ser en tanto que llegar a ser lo que se es. O, como dice el pseudónimo de turno, “una tarea es siempre movimiento; y un movimiento en tanto que tarea en pos de aquello mismo que parecía haber sido cumplido es un movimiento histórico”.⁵⁶ Unas pocas líneas más abajo, puede leerse lo siguiente: “la completitud (*fuldendtheden*) es en sí misma la perfecta participación en el todo”.⁵⁷ ¿Cómo entender esta expresión? ¿Se habla aquí de una determinación supraindividual del existente humano? Si el individuo humano

⁵³ Comparar esto con la siguiente afirmación feuerbachiana: “Así también está constituido el ser humano por una riqueza infinita de predicados diferentes, justamente porque se realiza en la riqueza infinita de individuos diferentes. Cada hombre representa, en cierta manera, un predicado nuevo, un nuevo talento de la humanidad. Cuantos son los hombres existentes, tantas son las fuerzas y las propiedades que tiene la humanidad. La misma fuerza que existe en todos, también existe en cada individuo particular, pero tan determinada y especializada, que aparece como una fuerza nueva” (GW V: 60 / EC: 74).

⁵⁴ SKS 4: 335 / CA: 148.

⁵⁵ Cfr. Zhang (2018: 35) y Walsh (2009: 85).

⁵⁶ SKS 4: 335 / CA: 148.

⁵⁷ SKS 4: 335 / CA: 148 (traducción modificada).

fuese un ejemplar de una especie animal, entonces su “tarea”, indudablemente, consistiría en cancelar su peculiaridad para permitir que lo típico de su especie se manifieste del modo más incontaminado posible. Podría hablarse, entonces, del sacrificio de lo particular para alcanzar su *telos* en una instancia supraindividual y extrínseca. Se estaría, finalmente, en presencia de un movimiento desde lo individual hacia lo universal. Ahora bien, en la medida en que el individuo es humano y, como tal, es sí mismo y el género, su tarea no puede realizarse sacrificando su particularidad, sino dándole realización: el individuo humano no posee su *telos* fuera de sí. No obstante, la completud del individuo humano exige que este tome lugar como parte (participar) en una totalidad que lo trasciende, contiene y condiciona. ¿Qué ocurriría si el individuo humano fuese un espíritu puro (un ángel)? En ese caso, el individuo sería exclusivamente sí mismo y, por ende, su tarea consistiría en realizar sin más su individualidad.⁵⁸ El ser humano, sin embargo, es un espíritu encarnado y, por ello, tampoco puede consumarse suprimiendo su género o anulando su relación con él. La tarea del ser humano, por tanto, es un movimiento desde la particularidad hacia la singularidad en constante referencia al género.⁵⁹

Con su tesis del carácter simultáneamente singular y genérico del individuo humano, Kierkegaard quiere intervenir en una célebre disputa teológica. La psicología de Vigilius Haufniensis, indica Patricia Dip en un artículo de 2005, ensaya una comprensión de la relación entre el individuo humano y su género equidistante de las posiciones clásicas de Pelagio y Agustín.⁶⁰ En efecto, en diversos pasajes de los dos primeros capítulos del libro de 1844 la noción de un individuo aislado recibe la calificación de “pelagianismo”. Como es sabido, la discusión dogmática entre Pelagio y Agustín giró en torno a los efectos del pecado de Adán en el género humano. Kierkegaard se introduce en este debate por medio de la reconstrucción brindada por Hans Lassen Martensen. El teólogo danés había abordado la cuestión en sus lecciones de *Dogmática especulativa* dictadas en los semestres de invierno de 1837-1838 y 1838-1839

⁵⁸ En rigor de verdad, aquí no existiría tarea alguna puesto que tampoco habría contradicción, ni movimiento. Por este motivo, Haufniensis afirma que los ángeles “no tienen historia” (SKS 4: 341 / CA: 153). Las acciones de un ángel, los sucesos que atraviesa, no lo modifican en nada: el ángel ya es lo que es (cfr. SKS 4: 354 / CA: 166).

⁵⁹ Cfr. SKS 7: 319 / PC: 418.

⁶⁰ Cfr. Dip (2005: 144 y 145). De idéntica opinión es la especialista norteamericana Sylvia Walsh (cfr. 2009: 86-87). Para un análisis de la discusión kierkegaardiana con la interpretación tradicional del dogma del pecado original cfr. Cappelørn (2010: 131-146).

en la Universidad de Copenhague.⁶¹ Poco tiempo más tarde, Martensen resumiría su postura en el § 36 de su *Grundrids til Moralphilosophiens System* publicado por primera vez en 1841. Pelagio argumenta que el pecado de Adán sólo había afectado la libertad del primer hombre. Su tesis, explica Martensen, afirma “la acción libre puede ser pecado, y no permito que se me impute como culpa propia otra cosa que lo que yo mismo he decidido y realizado”.⁶² De este modo, todo individuo posterior nace sin mácula alguna y, por este motivo, está en posesión de una libertad absolutamente incontaminada e indeterminada. “Contra lo que dicta la experiencia cristiana –expone en sus lecciones Martensen y apunta Kierkegaard– [Pelagio] enseña que el *cumplimiento de la Ley* no es meramente un ideal, sino *una posibilidad empírica* para el hombre natural”.⁶³ Es importante destacar que esta característica también está presente en lo que Vigilius Haufniensis denomina “primera ética”, es decir, la ética que “muestra la idealidad como tarea y da por sentado que el ser humano dispone de las condiciones”.⁶⁴ La consecuencia de la doctrina pelagiana es el rechazo de cualquier tipo de explicación atenuante en torno a las faltas humanas y la promoción de una visión moral rigorista. Frente al énfasis puesto por Pelagio en la subjetividad; su contrincante teórico pondrá el acento en lo sustancial. De acuerdo con Agustín, los individuos posadámicos heredan la culpa contraída por el primer hombre al pecar. La tesis agustiniana, comenta Martensen, se expresa de este modo: “Todos hemos pecado en Adán y su ofensa se nos cuenta como culpa”. No es el individuo mismo el que peca, sino el género, la naturaleza común, la que peca en el individuo”.⁶⁵ Todo ser humano, como integrante del linaje adámico, nace en el pecado y sometido a su poder. De esta manera, el agustinismo hace del individuo un ser impotente, incapaz de aportar sinérgicamente a su salvación y, a su vez, convierte al pecado original y a la gracia divina en fuerzas irresistibles que determinan por completo la voluntad humana. Para Martensen, se lee en las notas de Kierkegaard, la contraposición entre ambos teólogos se sintetiza en el siguiente esquema:

... en la libertad, deben distinguirse dos momentos: el [momento] sustancial, que es puesto por Dios, es decir, la *gracia* que le otorga a la libertad

⁶¹ Kierkegaard asiste a estas clases y sus notas pueden consultarse en *Pap.* XIII, II C 28: 74-78. Para un análisis del impacto del curso de Martensen en Kierkegaard, cfr. Torralba Roselló (1998: 141-152).

⁶² Martensen (1864: 33).

⁶³ *Pap.* XIII, II C 28: 77.

⁶⁴ SKS 4: 324 / CA: 137.

⁶⁵ Martensen (1864: 33).

su contenido y plenitud y el [momento] subjetivo, lo *auto-determinante*. Agustín retuvo lo sustancial (*das An-sich-syen* [el ser en sí]); *Pelagio*, lo subjetivo (*das Fur-sich-syen* [el ser para sí]).⁶⁶

El término “pelagiano” ya había sido empleado por Kierkegaard, a expensas del pseudónimo estético A, en el ensayo sobre la tragedia de 1843. En dicho contexto, la noción aludía al crecimiento desmesurado de la subjetividad que desconecta al individuo de su base sustancial.⁶⁷ Si en la economía argumentativa del danés el nombre de Pelagio es sinónimo de esa potenciación del yo que signa de manera característica al universo teórico y existencial de la Modernidad, entonces la figura de Agustín podría representar la mentalidad y la vivencia del mundo antiguo. Así las cosas, entre *O lo uno o lo otro* y *El concepto de angustia* se perfila una tensión similar a la que Feuerbach planteaba como hilo conductor del capítulo 17 de *La esencia del cristianismo*: la contraposición entre el paganismo clásico (en palabras de los pseudónimos kierkegaardianos: el agustinismo) que transforma al individuo en un mero instrumento de los intereses del género y el cristianismo moderno (en palabras de los pseudónimos kierkegaardianos: el pelagianismo) que entroniza al individuo y lo divorcia del género.⁶⁸

¿Cómo resuelve Haufniensis esta controversia? Para pasar en limpio el problema, podemos recurrir a un fragmento preliminar de *El concepto de angustia*, que sufrió una profunda reelaboración en la versión publicada del libro:

Aquí, otra vez, se ve una prueba de que este estudio no es culpable de ninguna frivolidad pelagiana, que no tiene poder para hilvanar a los individuos en el tejido del género (*Slætgens*), sino que deja que cada individuo sobresalga como la punta de un hilo. Pero también se ve en otro sentido que este estudio sirve para proteger al individuo del concepto de género, para que éste no le quite poder a los individuos ni confunda al individuo con el género. Si por el pecado de Adán (εφ' ω πάντες ἤμαρτον, Rom. 5,12) se afirma la pecaminosidad del género, en el mismo sentido en que un género de aves acuáticas (*slægt af svømmefugle*) tiene patas palmeadas, entonces el concepto de individuo queda anulado y, por ende, lo mismo ocurre con el concepto de género humano (*Menneskeslægt*). Porque justo

⁶⁶ Pap. XIII, II C 28: 75. El uso de la terminología hegeliana pone en evidencia que Martensen reelabora la discusión teológica sobre el trasfondo de la discusión entre Spinoza (Agustín) y Kant (Pelagio).

⁶⁷ Cfr. SKS 2: 143 / OO I: 163.

⁶⁸ Cfr. GW V: 264-265 / EC: 196-197.

por eso se distinguen el concepto de género humano y el concepto de género animal (*dyreslægt*).⁶⁹

Ante todo, es importante apreciar que en su redacción preliminar Kierkegaard utiliza el término *slegt* de manera indistinta para referirse al ser humano y a los animales. El texto definitivo es mucho más breve y elimina la referencia a Pelagio: “Si la pecaminosidad del género fue puesta por el pecado de Adán en el mismo sentido en que lo fue el hecho de andar erguido y cosas por el estilo, entonces el concepto de individuo queda eliminado”.⁷⁰ Ahora bien, si se concibe al individuo humano como un mero ejemplar de una especie –tal es el caso del individuo animal–, entonces habría que admitir forzosamente que su acción, pese a ligeras e inevitables variaciones, no sería más que una repetición de la actividad de la especie a la que pertenece. Los actos de todo individuo estarían determinados de antemano por su forma específica esencial: *operari sequitur esse*. Consecuentemente, el verdadero sujeto práctico no sería el espécimen animal, sino su especie. Cuando el texto asegura que en el plano de la acción ética-humana el aumento cuantitativo jamás produce un salto cualitativo,⁷¹ lo que hace es rechazar de plano este paradigma. Para el autor pseudónimo de *El concepto de angustia*, la singularidad del existente humano introduce algo inédito y, en un punto, irreductible a su género. Por este motivo, si bien es posible afirmar que el género opera en el individuo, nunca podrá sostenerse que el género actúa en lugar del individuo.

Vigilius Haufniensis resume su comprensión de la relación entre el individuo humano y su género al definir a este último como lo derivado (*det deriverede*).⁷² La categoría de lo derivado no ha despertado mayor atención entre los especialistas en la filosofía del danés. Ella reaparece, sin embargo, en otro momento crucial de su obra. En *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus designa como derivado (*deriveret*) al yo humano. Con esto se quieren expresar tres cosas: 1) que el yo no procede de sí mismo, 2) que, al ser derivado, en su relación consigo mismo se relaciona con aquello de lo cual procede, y 3) que

⁶⁹ Pap. V B 53: 15. Vale señalar que en *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus dirá, en la misma sintonía que Haufniensis, que la “marcha bípeda” no es una diferencia sustantiva entre el ser humano y el animal (cfr. SKS 11: 131 / EM: 35).

⁷⁰ SKS 4: 361 / CA: 173.

⁷¹ Cfr. SKS 4: 340 / CA: 152.

⁷² Cfr. SKS 4: 368 / CA: 179. El término “derivación” se reserva exclusivamente para el tipo de vínculo entre el individuo humano y su género y no aplica al lazo que relaciona al ejemplar animal con su especie. Es importante recalcar que la noción de derivación no menoscaba el valor del individuo posterior con relación a su predecesor.

esta relación del yo con aquello de lo cual procede es estructural, es decir, pertenece intrínsecamente al yo y no es algo añadido de manera secundaria.⁷³ Lo que es importante retener de todo esto es lo siguiente. El hecho de que el yo se relacione con la realidad de la cual deriva es algo necesario (un *faktum* ontológico que está más acá de cualquier elección o capacidad del yo); no obstante, el cómo de esta relación es decidido voluntariamente por el yo en cada momento de su existencia. Trazando una analogía podemos decir que, para el autor de *El concepto de angustia*, el individuo humano está ontológicamente remitido a su género y, por ende, tiene la tarea ética de definir el cómo de dicha remisión.

Tanto el ejemplar animal como el individuo humano dependen de su fundamento en lo que respecta a su ser. No obstante, el ejemplar es lo que es y deviene lo que es en virtud exclusivamente de su especie. El individuo humano, en cambio, recibe su ser desde el género, pero llega a ser lo que está llegando a ser a partir del ejercicio de su libertad singular y emplazado en una situación concreta y personal.⁷⁴ Derivación, por tanto, es el término que corresponde a la procedencia de un ser libre con respecto a la realidad que lo engloba y lo contiene.⁷⁵ El término, entonces, busca hacer referencia a esa condición antropológica fundamental: el individuo humano actúa atravesado por el género cuando hace uso de su libertad. Como derivado el existente singular es capaz de un obrar autodeterminado precisamente por ser dependiente. La conexión con el género, lo que Haufniensis llama el nexo histórico, no cohíbe la libertad singular, sino que hace posible su ejercicio. Paradójicamente, como ya había sido dicho por el pseudónimo A, el gesto pelagiano (moderno) que pretende asegurar la independencia del individuo destruyendo por completo el tejido que

⁷³ Cfr. SKS 11: 130 / EM: 33-34.

⁷⁴ Kierkegaard una vez más concuerda con el planteo joven hegeliano que sostiene que el ejemplar animal no tiene una relación libre con su especie. Para Feuerbach, por caso, la conducta del individuo animal se explica exclusivamente a partir de la dotación instintual de su biología específica (cfr. GW V: 29-30 y 34 / EC: 54 y 57). Marx, en sintonía con el filósofo de Bruckberg, afirmará que el individuo animal produce sin voluntad ni conciencia, guiado por la coacción de su necesidad e instinto, que son exactamente los mismos en él y el resto de su especie (cfr. MEGA² I.2: 369 / MEF: 112-113). A su vez, el danés también se aproxima a los jóvenes hegelianos al reconocer que esta relación libre del ser humano con su género puede *alienarse*. El individuo humano puede devenir *multitud*.

⁷⁵ Afirnar escuetamente que Kierkegaard designa *derivación* al hecho de nacer dentro de un contexto histórico (cfr. Zhang, 2018: 87), al hecho de estar incluido en una historia de procreación (cfr. Bösch, 1994: 102) o al hecho de tener que cargar con el atavismo del género (cfr. Collado, 1962: 110), pierde de vista que, de acuerdo con el danés, en el ser humano todo ello se realiza de un modo libre a diferencia de lo que ocurre en el animal.

hilvana a aquel con su género, tiene como consecuencia un efecto contrario al deseado: queriendo garantizar la libertad individual, hace de esta una potencia desvinculada de su fundamento, que acaba sucumbiendo ante su propio peso. Por otra parte, la tesis agustiniana (antigua), que enfatiza la dependencia y disuelve la subjetividad individual en la sustancia universal, a la poste degrada al ser humano a la condición de cosa.

Pelagianismo y agustinismo, aislamiento del individuo del género y absorción suprimente del individuo en el género, son los términos con los que Kierkegaard designa dos modelos de la libertad humana antagónicos: el de una “auto-posición absoluta” y el de una “hetero-posición radical”. Modelos que en su unilateralidad resultan igualmente falsos o, para decirlo con el vocabulario de Anti-Climacus, igualmente desesperados. El pelagianismo y el agustinismo se aproximarían respectivamente a la desesperación del obstinado activo y a la desesperación del obstinado pasivo. Por un lado, tendríamos el pesar del yo que se concibe y quiere a sí mismo desligado de la instancia de la cual deriva. Este yo considera que sus capacidades –según su convicción, tan separadas de su fundamento como él mismo se pretende desgajado de aquél– le bastan para afirmar su existencia y constituir íntegramente su propio ser desde la raíz. Por otro lado, se encontraría el sufrimiento del individuo que se interpreta y elige como el resultado fatal e inmodificable de la realidad de la cual deriva y, a través de ese gesto, renuncia a su libertad.⁷⁶ La resolución propuesta por Anti-Climacus es idéntica en ambos casos: “el yo, en su existencia, ha de querer ser sí mismo y, en esta misma voluntad, quedar fundado exclusivamente en la instancia de la cual deriva”.⁷⁷ O, parafraseando lo dicho más atrás: el individuo ha de llegar a ser sí mismo desde el género. Una “auto-posición asistida”.

A modo de conclusión: el fundamento ontológico de la praxis amorosa (de *El concepto de angustia* a *Las obras del amor*)

El individuo humano es y, por tanto, debe llegar a ser tanto sí mismo como el género. Esta es una nota distintiva de la existencia humana, que se hace patente a través de un fenómeno vital: la angustia. ¿De qué manera esta categoría psicológica revela la condición doble del individuo humano? En el § 6 del primer capítulo de *El concepto de angustia*, se caracteriza la angustia como

⁷⁶ Cfr. SKS 11: 182-187 / EM: 93-97.

⁷⁷ Cfr. SKS 11: 130 / EM: 34.

aquella experiencia en la que la libertad se descubre a sí misma como impedida. La libertad humana no es absolutamente libre, ella está amarrada a algo. Sin embargo, aquello a lo que la libertad está atada y la sujeta no es algo externo, sino ella misma. La paradójica noción de un “poder autodeterminante determinado” reaparece en el segundo capítulo del libro, en el marco del tratamiento de la angustia presente en el fenómeno del pudor (§ 2.a). El espíritu, que en sí mismo es una realidad indiferente a toda facticidad o concreción, existe en el ser humano encarnado, lo que implica que está impregnado por la determinación sensible del sexo.⁷⁸ Por tanto, en el existente humano la potencia del espíritu se encuentra trabada en virtud de su sexualización, su particularización.

Las palabras impedida, amarrada y trabada se esfuerzan por traducir el adjetivo danés *hildet* con el que Kierkegaard, por medio de Haufniensis, pretende cualificar la libertad tal y como ella se hace patente en la angustia. La reacción interpretativa más usual –y, en un punto, esperable– es la de pensar esta caracterización en un sentido negativo. La libertad impedida es una libertad caída, corrompida; el espíritu encarnado es un espíritu dañado, contaminado. Frente a esto, en principio, es necesario observar dos cuestiones. Por un lado, hay que señalar que la reconstrucción crítica de los primeros capítulos del Génesis muestra que la libertad (la de todo ser humano e, incluso, la de Adán) está trabada antes del primer pecado: hay angustia no solo después, sino también con anterioridad al pecado. Por otro lado, hay que resaltar que Vigilius Haufniensis no deja de repetir, en un verdadero mantra antignóstico, que ni la sensibilidad ni la sexualidad equivalen a la pecaminosidad. El ser humano, como libertad impedida o espíritu encarnado, no es ontológicamente malo o defectuoso;

⁷⁸ En sí mismo el espíritu tiene como meta el “desarrollo de la individualidad”. No obstante, al experimentarse *sexuado* encuentra en sí mismo una orientación hacia el género (procreación). “En el impulso de unión sexual con el otro, el hombre amenaza con subyugarse al interés del género (*Gattung*) antes de haber podido asumir dicho interés en libertad. En su sexualidad, el individuo humano siente una relación a y una dependencia natural del otro sexo (*Geschlecht*), que revela una imperfección fundamental, una necesidad de completar su autorrealización, sólo comprendida individualmente. Precisamente porque el espíritu aún no ha podido desplegar su dinámica integradora, la orientación integradora natural de la sexualidad se experimenta como una tendencia a la disolución de la individualidad. El conflicto entre espíritu y sexualidad, tal como lo describe Vigilius, no surge de la hostilidad hacia el cuerpo, sino que es la expresión más extrema del conflicto entre el individuo y el género (*Gattung*). Dentro de este conflicto, la diferencia de los sexos de las personas se percibe como una dinámica de alteridad, como una tendencia a disolver la identidad espiritual en una comunidad natural supraindividual” (Bösch, 1994: 98).

simplemente es finito.⁷⁹ La libertad y el espíritu humano, por tanto, están estructural o constitutivamente trabados o impedidos y esto significa que nunca actúan en el vacío o desde la nada sino a partir de una condición u orientación que antecede, engloba y hace posible a esta acción: “auto-posición asistida”.

Esta dimensión contenedora y posibilitante es lo que el autor del tratado de la angustia designa con la palabra: historia (*historie*).

El individuo, por tanto, tiene una historia; pero, si el individuo tiene una historia, también la tiene el género [...] Cada individuo está esencialmente interesado (*væsentligt interesseret*) en la historia de todos los demás individuos, e incluso tan esencialmente como en la suya propia [...] Ningún individuo es indiferente a la historia del género, como tampoco lo es el género a la del individuo.⁸⁰

La historia del individuo es la ejecución de la tarea ética de llegar a ser sí mismo. Dicha tarea es el comportamiento (presente) del individuo abierto a sus posibilidades (futuro) que dependen de la facticidad de su existencia (pasado). Este proceso de autorrealización individual comienza, transcurre y finaliza en una conexión irrevocable con la “historia del género”. Ningún ser humano protagoniza su historia en su propio teatro privado.⁸¹ ¿Significa esto simplemente que el individuo ha de actuar en un escenario común? Desde luego, pero la filosofía de la finitud del pseudónimo kierkegaardiano es más radical. Haufniensis, por supuesto, concuerda con la tesis de que todo obrar individual se inscribe en un nexo histórico. No obstante, su tema fundamental se cristaliza en la idea de que la historia del género, tanto como la historia individual, es un momento constitutivo del ejercicio de toda libertad individual.⁸² Utilizando un vocabulario joven hegeliano podríamos decir que la libertad de la que nos habla Haufniensis es una “fuerza genérica”. El enfoque joven hegeliano, entonces, autorizaría a describir la angustia como una “conciencia afectiva del género”. La libertad, lo más singular y propio del yo, tendría su fundamento en lo universal. No alcanza, por tanto, con afirmar que el género es el punto

⁷⁹ Debemos recordar, en este contexto, que Kierkegaard afirma que la angustia no es un signo de imperfección (cfr. SKS 4: 352 / CA: 164). Incluso, en un borrador del libro, llega a expresar que la capacidad de angustiarse hace del hombre un ser superior a los animales y los ángeles (cfr. Pap. V B 53: 23).

⁸⁰ SKS 4: 335 / CA: 148 (traducción modificada).

⁸¹ SKS 4: 341 / CA: 153.

⁸² El participar en la historia del género le otorga al individuo una “segunda naturaleza” (cfr. SKS 4: 358 / CA: 170).

de partida del proceso de singularización;⁸³ también hay que enfatizar que el género hace posible dicho proceso. En este sentido, en línea con lo anterior, es posible comparar al individuo humano con un escritor que debe utilizar un palimpsesto. Delante suyo tiene una hoja en blanco (historia individual), pero si observa el papel a trasluz descubrirá trazos previos (historia del género) que nunca logrará descifrar del todo, pero que, sin embargo, modularán indefectiblemente su escritura. De este modo, la noción de historia del género opera en el discurso psicológico kierkegaardiano como una categoría crítica contra la ilusión especulativa de un comienzo sin supuestos.

La distinción entre una historia individual y una historia del género retoma la diferencia entre un obrar interior y un obrar exterior propuesta por el Juez Wilhelm en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro*. Mientras que el pseudónimo ético se mostraba escéptico en lo que respecta a la influencia efectiva de la acción individual en el curso del devenir universal del género, la postura del autor del tratado de la angustia parece ser otra. El discurso psicológico de Haufniensis caracteriza la historia del género como el resultado objetivo del ejercicio de la libertad singular de cada ser humano. Al actuar, cada individuo establece algo inédito en la historia del género; mas con ello la acción individual pasa a formar parte de esa realidad que es dada a todos los demás hombres como momento constitutivo de su libertad personal. Es necesario concluir, con base en lo anterior, que el individuo influye en la historia del género de un modo doble: directa e indirectamente. De manera directa, en la medida en que su obrar singular se inscribe en la historia del género. De forma indirecta, puesto que la acción personal de sus semejantes surge de una libertad similar a la suya, esto es, de una facultad que también tiene en la historia del género, de la cual el individuo participa, uno de sus momentos constitutivos.⁸⁴ Según la convicción de Vigilius Haufniensis postular un sujeto aislado, un individuo humano sin ningún tipo de contacto con su género, equivale a sucumbir ante lo fantasioso o abrazar un mito de la inteligencia.⁸⁵ El individuo humano no es una mónada

⁸³ Cfr. Zhang (2018: 36).

⁸⁴ Bösch (1994: 104). Considero que Santiago Huvelle se queda corto cuando afirma “Que el *individuo participe de toda la especie* podríamos interpretarlo como que cada ser humano individual expresa al existir aquello que es común a todos, la naturaleza humana” (2018: 199). Como afirma André Clair, el individuo no solo participa de la humanidad porque su existencia expresa características humanas generales, sino porque el curso singular de su vida *conforma* al género (2008: 834).

⁸⁵ Cfr. SKS 4: 335 y 340 / CA: 148 y 153. Introducida la noción de “historia”, el género (*Slægten*) pasa a ser indistinguible de la “historia del género” (*Slægtens Historie*). Esta “indistinción” supone la despedida definitiva del modelo metafísico-platónico de género en la medida en que, por un

inmutable cerrada sobre sí misma, sino una realidad profundamente definida por las relaciones que la constituyen.

La filosofía de la finitud kierkegaardiana habla de un interés esencial del individuo en la historia singular de sus semejantes. Resulta obvio que con esto no se alude a una curiosidad o entretenimiento estéticos. No se trata de la indiscreta contemplación de la vida del otro como si fuese un espectáculo. Pero el significado de esta expresión tampoco coincide del todo con el escrutinio moral de la biografía ajena. Las palabras del pseudónimo no se agotan en la búsqueda de una vida paradigmática; no se limitan al sondeo de una vida de la cual sea posible aprender de qué manera enfrentarse con la tarea de llegar a ser sí mismo, en pocas palabras, de una existencia éticamente imitable. Estas dos actitudes pueden hacerse presentes o no y esto indica que no cabría hablar de ellas en términos de algo esencial, como la psicología kierkegaardiana sí lo hace del interés del individuo en sus semejantes. Que el individuo humano esté interesado (*inter-esseret*) en su semejante es, por lo dicho, una característica estructural, y no accidental, de su ser. Se trata de un rasgo de la existencia humana “previo a” y, por ende, “posibilitante de” cualquier clase de disposición fáctica de indiferencia o concernimiento. El individuo humano es (*esse*) en el entre (*inter*) de su singularidad y su genericidad. Así las cosas, la noción de interés mienta una copertenencia y unidad ontológica entre los integrantes del género humano.⁸⁶ Todo el género está presente en todos y cada uno de los individuos

lado, hace ingresar el devenir en el género y, por el otro, instituye un vínculo bidireccional entre este y el individuo. Dicho de otro modo, el existir estructuralmente referido a su género supone para el individuo una relación pasiva y activa con su género. Quisiera, en este sentido, marcar una modulación común entre estos pasajes de *El concepto de angustia* y la tesis VI de Marx: en ambos casos la crítica a un concepto de género como un universal metafísico inmutable es la recusación de un individuo aislado abstracto que prescinde de su historia (cfr. MEGA² IV.3: 20-21 / TF: 501).

⁸⁵ correcta la crítica que Marx esgrime en la tesis VI contra Feuerbach? ¿Es el *Gattung* feuerbachiano, la “esencia” humana, un universal metafísico estático? Comparto la respuesta de Etienne Balibar: en parte no y en parte sí. Es incorrecta, puesto que el concepto de género feuerbachiano (como hemos visto en la segunda sección de este capítulo) es profundamente relational y está concebido a partir del vínculo intersubjetivo de los hombres. “La esencia del hombre –apunta Feuerbach en sus *Principios*– reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*” (GW IX: 338 / PFF: 123). No obstante, es correcta en la medida en que Feuerbach deja sin tematizar el contexto social, histórico y económico en el que estas relaciones se desarrollan. La “esencia” humana de la que habla Feuerbach es relational, pero esta relationalidad “es *existencial* más que *social*” (Balibar, 2016: 202). La misma apreciación del intérprete francés de Marx valdría para el planteo de Haufniensis.

⁸⁶ La idea de que nadie es indiferente a la historia del género puede resultar un tanto sorprendente si se toma en cuenta, como puntualiza Ballan, que en diversos pasajes de su obra Kierkegaard

y todos y cada uno de los individuos están presentes en el género.⁸⁷ Esto, sin embargo, no quiere decir otra cosa más que: los miembros del género humano se encuentran en una relación de influencia recíproca profunda y, por esta razón, lo que haga o le suceda a uno afecta al resto. Aquí se pone en juego una versión existencial de la primera fórmula del imperativo categórico de Kant: el sujeto de Vigilius Haufniensis, si es verdaderamente consciente de su condición, obra sabiendo que su acción tiene efectos universales. Lo que experimenta el género y permanece en él, dice el autor pseudónimo, se hace sentir en el individuo y, por esta razón, el hombre individual debe apropiarse de la historia del género.⁸⁸ De este modo y, obviamente, a su manera, el *slegt kierkegaardiano* asume el significado de *solidaridad ontológica* presente en el *Gattung* joven hegeliano.⁸⁹ Pero ¿qué consecuencias se siguen de esta solidaridad ontológica?

sostiene que la humanidad en cuanto objeto de preocupación ética es una realidad dudosa, algo así como una nebulosa abstracción que desvía al existente de su auténtica responsabilidad y deberes para con sus prójimos concretos (2016: 186). No obstante, pienso que esto no sería válido para la noción alternativa de género desarrollada en *El concepto de angustia*.

⁸⁷ “En consecuencia de esta primera síntesis mencionada en alusión al par individualidad-genericidad, se sigue que cada hombre es todo hombre y se afirma el valor de *padecer-con* el otro” (Binetti, 2005: 217). Con un espíritu involuntariamente feuerbachiano (cfr. GW V: 276-277 / EC: 202-203), Ángel Viñas Vera llega a afirmar que, de acuerdo con Kierkegaard, “cuando el existente hace el mal a alguien o a él mismo, se lo hace a la especie entera [...] al hacer el bien o el mal a este hombre único y singular que está delante de mí, se lo hago a los demás hombres” (2017: 77-78). Estas tesis, de alguna manera, habían sido anticipadas por Jean Paul Sartre en el coloquio “Kierkegaard vivo” de 1964.

⁸⁸ Cfr. SKS 4: 357 / CA: 169. Vale citar aquí el siguiente pasaje de *La ideología alemana* de Marx y Engels: “en este punto, se puso de manifiesto, evidentemente, que el desarrollo de un individuo se halla condicionado por el desarrollo de todos los demás con quienes se halla en intercambio directo e indirecto y que las distintas generaciones de individuos que mantienen relaciones mutuas tienen entre sí una conexión; que los que vienen después se hallan condicionados en su existencia física por quienes los han precedido, ya que recogen las fuerzas de producción y las formas de intercambio por ellos acumuladas, determinándose de ese modo en sus propias relaciones mutuas. En una palabra, se revela que se opera un desarrollo y que la historia de un individuo no puede en modo alguno desligarse de la historia de los individuos precedentes y simultáneos, sino que, por el contrario, se halla determinada por esta” (MEGA² I,5: 496 / IA: 389).

⁸⁹ Amengual Coll (1996: 11-28). Al respecto, se puede apreciar en la siguiente línea del borrador de *La esencia del cristianismo*: “El corazón es, por lo tanto, la compasión por el otro, por lo que hago de la causa del otro mi propia preocupación. *Unus animus in duobus corporibus* (un alma en dos cuerpos). Pero esta unidad subjetiva solo es posible asumiendo una unidad objetiva, que es precisamente el género. Al participar en el destino de los demás, me declaro, en realidad, como parte de un todo del género humano” (GW XVI: 26). Giorgio Agamben, en *El hombre sin contenido*, ha mostrado la presencia de esta idea en la filosofía del joven Marx: “Que el hombre sea capaz de género, que sea un *Gattungswesen*, significa que para el hombre hay un

Sigmund Freud, en el capítulo V de su célebre ensayo *El malestar en la cultura* de 1930, formula una fuerte crítica contra el precepto judeocristiano de amor al prójimo. Para el padre del psicoanálisis es necesario reflexionar con seriedad en torno al hecho de que el objeto de dicha demanda pretenda abarcar universalmente a la totalidad del género humano. Si el otro “es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo”.⁹⁰ El reparo freudiano es claro. El mandamiento religioso postula una exigencia que se extiende de manera ilimitada, pero que ha de ser cumplida por un individuo cuyas fuerzas son, obviamente, limitadas. El precepto de amor al prójimo quiere la conciliación de dos magnitudes heterogéneas: la pasión amorosa, con su fluidez, volatilidad y especificidad, por un lado, y el deber, con su permanencia, incondicionalidad y universalidad, por el otro. Por esta razón, dicho mandamiento se convierte en una carga pesada para el individuo humano, absolutamente incongruente con su naturaleza. El amor al prójimo es una imposición externa, algo que el individuo jamás puede encontrar en sí mismo, una heterodeterminación.

Una nota del diario de 1850 advierte sobre la dificultad inherente al proyecto moderno (pelagiano) de erigir al individuo, sustraído de todo vínculo, como el único punto de apoyo de su propia existencia. ¿Es posible convertir al individuo aislado en el origen y la medida del deber? “Si lo que me sujetá (*bindende*) no es superior a mí y yo debo sujetarme (*skal binden*), ¿de dónde obtendría como A, el que sujetá, la severidad que no tengo como B, el que debe ser sujetado (*skal bindes*), si A y B son el mismo yo?”⁹¹ El camino de la exclusiva autodeterminación se cierra, porque la ética que comienza con el individuo en la posición del Yo termina transformando la tarea ética en una mera ficción o un simple

continente original, un principio que hace que los individuos humanos no sean extraños los unos a los otros, sino que sean precisamente humanos, en el sentido de que en cada hombre está presente inmediata y necesariamente el género entero” (2005: 131). El filósofo italiano apoya su afirmación sobre los siguientes fragmentos de los *Manuscritos* de 1844: “el hombre es un ser genérico (*Gattungswesen*) [...] porque se relaciona consigo mismo como con el género actual y vivo” y “la proposición según la cual el ser humano se ve alienado de su ser genérico, significa, simplemente, que un hombre se ve alienado del otro, así como cada uno de ellos se ve alienado de la esencia humana” (MEGA² I.2: 368 y 370 / MEF: 111 y 114).

⁹⁰ OC, XXI: 106.

⁹¹ SKS 23: 45. El texto habla explícitamente de Kant, pero la referencia al pelagianismo subyace y es una analogía que Kierkegaard arrastra de las lecciones de Martensen. En la misma entrada, Kierkegaard señala que esta situación es en el fondo cómica y se asemeja a los poderosos golpes que Sancho Panza se da en el trasero. En *La ideología alemana*, Marx y Engels también recurren a la figura de Sancho Panza para describir la filosofía del individualismo desligado de Max Stirner.

experimento. Personalmente considero que, la crítica de Kierkegaard se dirige, en esencia, contra el individuo como exclusivo evaluador de su propia conducta: si el individuo aislado legisla, también el individuo aislado juzga. Solamente oye lo que él reconoce como su propia voz. Pero frente a esta conclusión se impone un interrogante crucial: ¿cómo explicar que el cumplimiento de una ley heterodeterminada sea la realización del ser humano?

La paradójica tensión entre un deber que, por un lado, interpela al individuo desde afuera (heterodeterminación) y, por otro lado, surge de su interior (autodeterminación) es la tonalidad o atmósfera (*stemmning*) que recorre *Las obras del amor*. El propio Kierkegaard parece admitir, *avant la lettre*, la crítica freudiana del precepto judeocristiano en sus meditaciones sobre el amor de 1847. La pasión de predilección (*forkjerligheds lidenskab*), lo que el mundo llama amor (*elskov*), se dirige a un único individuo o, a lo sumo, a unos pocos. Querer ampliar su rango a través de un mandamiento equivale a exigirle a esta orientación afectiva que asuma una dirección opuesta a sí misma, es decir, equivale a ejercer una violencia aniquiladora contra su principio interno. El mismo danés reconoce que, de acuerdo con la perspectiva mundana, el deber bíblico de amor al prójimo (*kjerlighet til næsten*) representa un escándalo para el ser humano.⁹² Sin embargo, también considera que la visión mundana no agota lo humano, ya que la necesidad del amor (*kjerligheden trang*), amar y ser amado, está profunda e íntimamente fundada (*grundet*) en el ser de todo individuo humano.⁹³

En un movimiento hermenéutico tan arriesgado como productivo, André Clair intenta repensar esta tensión a partir de *El concepto de angustia*. El especialista francés repite el gesto por el cual Vigilius Haufniensis desplaza el origen de la prohibición del Génesis desde el exterior (Dios le habla a Adán) al interior (Adán se habla a sí mismo). A partir de la reformulación del relato bíblico operada por el pseudónimo, Clair concluye lo siguiente:

⁹² Cfr. SKS 9: 65 / OA I: 125. Algo semejante a este mandamiento “no ha podido surgir del corazón de ningún hombre” (SKS 9: 32 / OA I: 74).

⁹³ Cfr. SKS 9: 155 / OA I: 266. El amor tiene su origen en el *corazón* y desde este lugar íntimo brota hacia el exterior (cfr. SKS 9: 17 / OA I: 50-51). En torno al concepto de corazón, Torralba Roselló propone establecer un punto de contacto con la filosofía feuerbachiana: “Aunque Kierkegaard no elabora teóricamente la diferencia entre corazón y razón, está plenamente de acuerdo con la nueva filosofía (*die neue Philosophie*) a que se refiere Feuerbach, pues según su filosofía del futuro, el discurso filosófico deberá integrar las razones del corazón” (1998: 162). La suposición de Torralba no es infundada. Feuerbach postula al corazón como principio de la filosofía en sus *Tesis provisionales* (cfr. GW IX: 254 / TRF: 33) y, como hemos visto, Kierkegaard contaba con este texto desde comienzos de 1844.

[Es Adán quien] se da a sí mismo la ley descubriendola en sí mismo... La narración bíblica no sería más que una transposición escénica de algo constitutivo [...] De este modo, la ley ya no es traída desde fuera y por otro (o el totalmente Otro), sino que ya está presente en cada hombre. Sin embargo, ella es trascendente a cada individuo en la medida en que se le impone, pero no es exterior o ajena a este [...] Si la palabra de la prohibición puede interpretarse como inmanente al ser humano; la fórmula del amor, que tiene el mismo autor, también podría ya estar inscripta en el corazón del hombre.⁹⁴

Quisiera prolongar la tesis de Clair sugiriendo que la investigación desarrollada en *El concepto de angustia* se orienta hacia la noción dogmática de pecado original, pero también al deber cristiano de amor al prójimo. La psicología de Vigilius Haufniensis despliega una imagen de la libertad humana que es congruente con la idea teológica de pecado y, a su vez, con el mandamiento bíblico del amor universal. El ser humano descubre en sí mismo la exigencia del amor universal al reflexionar en torno a su interés esencial en la historia del género. Cada individuo es responsable por el otro y esta responsabilidad precede (traba) a su libertad individual. Esto implica un nuevo comienzo de la ética, su transformación; en las palabras de Vigilius Haufniensis: un pasaje de la “primera ética” a la “segunda ética”. Como afirma Kierkegaard al final del capítulo II. 3 de *Las obras del amor*, el deber cristiano desaloja al individuo de la posición del yo (el individuo aislado – primera ética) para emplazarlo en la del tú (el individuo derivado – segunda ética).⁹⁵ He aquí porque el mandato es algo que trasciende al individuo y le llega desde afuera. No obstante, este interés es, como se ha dicho, esencial. Se trata de una condición estructural del propio ser y, por ende, la responsabilidad por el otro nunca puede ser completamente ajena o extraña a la existencia del yo: el otro, dice Kierkegaard en *Las obras del amor*, es tan cercano al yo como este lo es de sí mismo. El mandamiento de amor universal, por tanto, exhorta a la realización de un posible presente en toda libertad individual.⁹⁶

⁹⁴ Clair (2013: 678).

⁹⁵ Cfr. SKS 9: 95 / OA I: 172.

⁹⁶ Al respecto, me permito dos observaciones. Primera: ocurre con el mandamiento de amor al prójimo algo similar a lo que Vigilius Haufniensis describe al hablar de la “angustia ante el bien”. El *toque externo*, el choque que viene de afuera, se limita a hacer visible la determinación interna de la libertad hacia el bien (cfr. SKS 4: 421 y 424 / CA: 228 y 231). Sobre esta cuestión puede consultarse Rodríguez (2022: 47-75). Segunda: Kierkegaard exige que el individuo comprenda que esta demanda ante todo lo conmina a él. “Soy yo mismo al que la eternidad está diciendo: *tú debes*” y ello sigue siendo así “aunque no haya sido dicho ni siquiera a un solo hombre” (SKS 9: 95

El danés no quiere erradicar la tensión entre el carácter autodeterminado y héterodeterminado del deber de amor universal al prójimo, ya que la misma garantiza el carácter inconsúmable del mandamiento. El hecho de que el amor universal al prójimo solo pueda ser realizado por el individuo de forma aproximada es, en la doctrina kierkegaardiana, un hecho inevitable e indispensable. “Ningún ser humano es el amor; es, si está en el amor, un amante”,⁹⁷ escribe Kierkegaard. El amante ama desde una potencia que aun siéndole íntima excede su finitud; sin embargo, el amante puede poner esta potencia en ejercicio únicamente de un modo individual y parcial. Para decirlo en términos feuerbachianos: no podemos amar sin ser, de alguna manera, conscientes de que la medida del amor no es el individuo, sino el género al cual aquél pertenece.⁹⁸ El individuo, siendo sí mismo y el género, está esencialmente determinado a dar cuenta de sí y de sus actos ante otros. La insistencia kierkegaardiana en el autoexamen (se trata de meditar cómo amo y he de amar, antes que de reflexionar en torno a qué es el amor) es un llamado a que el yo no pierda la conciencia de aquella condición. La lucidez en torno a esta situación –el reconocimiento del incumplimiento del deber cristiano– no quiere ser, por tanto, una negación de lo humano; más bien, habría que interpretarla como la remisión del individuo al fundamento que sostiene y posibilita su praxis. Vigilius Haufniensis grafica esta idea en una nota al pie con una lograda metáfora: los acontecimientos de la historia del género son como los pasos de carrera hacia atrás que un individuo da antes de saltar (*Tilløb til Springet*),⁹⁹ es decir, el género es aquello sobre lo que se impulsa el individuo para actuar. La conciencia de la exterioridad del mandato resguarda al agente práctico de la ilusión de haber cumplido definitiva y adecuadamente su tarea. Así, la exterioridad del mandato asegura la

/ OA I: 172). Sin embargo, la exigencia es doblemente universal: el deber de amor al prójimo se dirige a *todos* los hombres para dirigir a cada uno de ellos hacia *todos* los demás hombres. Cada individuo, por tanto, es singularmente ese *tú* que debe amar. Todo otro es para mí el objeto de mi responsabilidad; pero, al mismo tiempo, yo y los demás ocupamos el mismo lugar para cada uno de los otros *tú*. No soy indiferente ante la responsabilidad del otro, el otro tampoco lo es con relación a mi responsabilidad. Las meditaciones kierkegaardianas sobre el amor cristiano permanecen incompletas hasta no extraer y pensar las consecuencias de esto último.

⁹⁷ SKS 9: 299 / OA II: 157 (traducción modificada).

⁹⁸ “El amor no es una facultad que el hombre tiene; es un elemento que fundamenta su ser; no es el individuo el que posee el amor, más bien es el amor el que posee a los individuos” (cfr. GW V: 31-32 / EC: 55). De acuerdo con Feuerbach, el amor es una *Vollkommenheit* del ser humano: una perfección o consumación. El individuo la posee virtualmente como fin de su existencia y como condición para la realización de dicho fin.

⁹⁹ Cfr. SKS 4: 338 / CA: 151.

continuidad de la tarea. La “primera ética”, la ética que se estrella y colapsa ante la realidad de la existencia, es la ética que concibe al sujeto práctico como un individuo aislado. La “segunda ética” es justamente la ética de un existente que es sí mismo y la especie, la ética del sujeto práctico como individuo genérico.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (2006). *Kierkegaard. La construcción de lo estético*. Traducción: Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal.
- Agamben, Giorgio (2005). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Altera.
- Amengual Coll, Gabriel (1996). “‘Ser-genérico’ como solidaridad. La concepción del hombre como ser-genérico en cuanto fundamentación y concepto de la solidaridad”. *Taula, quaderns de pensaments*, nº 25-26, pp. 11-28.
- Amorós, Cèlia (1987). *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Anthropos.
- Andolfi, Ferruccio (1994). “Nietzsche y las paradojas del individualismo”. *Taula. Quaderns de pensament*, nº 21-22, pp. 19-34.
- Arvon, Henry (1954). *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. París: Presses Universitaires de France.
- Balibar, Étienne (2016). “De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach?”. *Demarcaciones*, nº 4, pp. 185-207.
- Ballan, Joseph (2016). “Race”. En Emmanuel, Steven; McDonald, William y Stewart, Jon, *Kierkegaard's Concepts. Tome V: Objectivity to Sacrifice*, pp. 185-190. Londres: Routledge.
- Bauer, Bruno (2009). “La Cuestión Judía”. En Bauer, Bruno y Marx, Karl, *La Cuestión Judía*, pp. 3-107. Edición: Manuel-Reyes Mate Rupérez. Barcelona: Antrhopos – Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Binetti, María José (2005). “El poder de la libertad. Un estudio del pensamiento de Søren Kierkegaard con especial referencia al Diario”. Tesis doctoral, Universidad de Navarra.

- Bösch, Michael (1994). *Soren Kierkegaard: Schicksal - Angst - Freiheit*. Paderborn: Schöningh.
- Cabada Castro, Manuel (1975). *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cappelørn, Niels (2010). "The interpretation of hereditary sin in *The concept of anxiety* by Kierkegaard's pseudonym Vigilius Haufniensis". *Tijdschrift Voor Filosofie*, a. 72, n° 1, pp. 131-146.
- Castro-Gómez, Santiago (2022). *La rebelión antropológica. El joven Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. Madrid: Siglo XXI.
- Clair, André (2008). "L'universel et le singulier en éthique selon Søren Kierkegaard". *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 64, n°2-4, pp. 829-840.
- (2013). "Kierkegaard et la constitution de l'éthique. Itinéraire de l'existence". *Revue philosophique de Louvain*, t. 111, n° 4, pp. 661-692.
- Collado, Jesús (1962). *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Madrid: Gredos.
- Czakó, István (2001). "Kierkegaards Feuerbach-Bild im Lichte seiner Schriften". En Cappelørn, Niels Jørgen y Deuser, Hermann K. (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, pp. 396-413. Nueva York y Berlín: Walter de Gruyter.
- Dacuy, Maximiliano (2021). *Ludwig Feuerbach: límite y supresión de Dios*. Buenos Aires: Teseo.
- Dietz, Walter (1993). *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Frankfurt am Main: A. Hain.
- Dip, Patricia Carina (2005). "La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en *El concepto de angustia*". *Enfoques*, vol. XVII, n° 2, pp. 123-148.
- (2007). "Estudio preliminar". En Kierkegaard, Søren, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, pp. 7-38. Traducción: Patricia C. Dip. Buenos Aires: Gorla.
- (2018). *Kierkegaard*. Buenos Aires: Galerna.
- Feuerbach, Ludwig (1964). "Sobre la Esencia del cristianismo en relación a *El Único y su propiedad*". En *Textos escogidos*, pp. 143-158. Traducción: Eduardo Vásquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

- (1967). *Gesammelte Werke*. Edición: Werner Schuffenhauer. Berlín: Akademie Verlag.
- (1984a). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Traducción: Eduardo Subirats Rüggeberg. Buenos Aires: Orbis.
- (1984b). *Principios de la filosofía del futuro*. Traducción: Eduardo Subirats Rüggeberg. Buenos Aires: Orbis.
- (1993a). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Traducción: José Luis García Rúa. Madrid: Alianza.
- (1993b). *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Traducción: Luis Miguel Arroyo Arrayás. Madrid: Tecnos.
- (1998). *La esencia del cristianismo*. Traducción: José L. Iglesias. Madrid: Trotta.
- Freud, Sigmund (1978-1985). *Obras completas de Sigmund Freud*. Traducción: José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, Darío (1998). “El ‘reflejo’ de lo trágico. Nota sobre la Antígona de Kierkegaard”. *Persona y Derecho, Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, nº 39, pp. 107-135.
- (2006). “Kierkegaard y la interrogación de la modernidad”. *Cuadernos de Teología*, vol. 25, pp. 189-203.
- Greve, Wilfred (1998). “El dudoso eticista. *O lo uno, o lo otro II*, de Kierkegaard”. *Enrahonar*, nº 29, pp. 19-33.
- Hauschildt, Friedrich (1982). *Die Ethik Søren Kierkegaard*. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus Mohn.
- Hegel, George W. F. (1999). *Principios de la Filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*. Traducción: Juan L. Vermal. Barcelona: Edhasa.
- Heller, Agnes (1999). *Critica de la Ilustración*. Traducción: José Ignacio López Soria. Barcelona: Península.
- Hess, Moses (1962). *Ausgewählte Schriften*. Edición: Horst Lademacher. Darmstadt: Joseph Melzer Verlag Köln.
- Hügli, Anton (1974). “Kierkegaard und der Kommunismus”. *Kierkegaardiana*, nº 9, pp. 220-247.
- Huvelle, Santiago (2018). “El concepto de relacionalidad personal en S. A. Kierkegaard”. Tesis doctoral, Universidad Complutense.

- Illouz, Eva (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Traducción: María Victoria Rodil. Buenos Aires: Katz.
- Jerr, Nicole (2014). “Modern and Tragic?: Kierkegaard’s Antigone and the Aesthetics of Isolation”. *Philosophy and Literature*, nº 38, pp. 188-203.
- Kierkegaard, Søren (1959). *Mi punto de vista*. Traducción: José Miguel Velloso. Buenos Aires: Aguilar.
- Kierkegaard, Søren (1965). *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en formas de discurso*, Primera parte. Traducción: Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Guadarrama.
- (1968-1978). *Søren Kierkegaards Papirer*. Edición: Thulstrup, Niels. København: Gyldendal
- (1997-2012). *Søren Kierkegaards Skrifter*. Edición: Cappelørn, Niels; Garff, Joakim; Kondrup, Jørgen; McKinnon, Alastair; Hauberg Mortensen, Finn y otros. København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- (2000). “Sobre el concepto de la ironía”. En *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de la ironía*, pp. 65-356. Traducción: Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta.
- (2006a). *El Instante*. Traducción: Andrés R. Albertsen (colaboradores: Ana M. Fioravanti, Óscar A. Cuervo, Ingrid M. Glikmann, Héctor C. Fenoglio, María J. Binetti y Pedro N. Gorsd). Madrid: Trotta.
- (2006b). “O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I”. En *Escritos de Søren Kierkegaard*, Volumen 2. Traducción: Darío González. Madrid: Trotta.
- (2007). “O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II”. En *Escritos de Søren Kierkegaard*, Volumen 3. Traducción: Darío González. Madrid: Trotta.
- (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Traducción: Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana.
- (2009). *La enfermedad mortal*. Traducción: Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta.
- (2010). *Ejercitación del cristianismo*. Traducción: Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta.

- (2016). “El concepto de la angustia”. En *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, pp. 125-278. Traducción: Darío González y Óscar Parcero Oubiña. Madrid: Trotta.
- Kirmmse, Bruce (1996). *Encounters with Kierkegaard: a life as seen by his contemporaries*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Malantschuk, Gregor (1957). “Begrebet Fordoblelse hos Søren Kierkegaard”. *Kierkegaardiana*, n° 2, pp. 43-53.
- (1980). “Did Kierkegaard read Marx?”. En *The Controversial Kierkegaard*, pp. 76-82. Traducción: Hong, Howard y Hong, Edna. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Martensen, Hans Lassen (1864). *Grundrids til Moralphilosophiens System*. Kjøbenhavn: C. A. Reitzel.
- Marx, Karl (1975). *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Berlín: Dietz-Verlag.
- (2014a). *La ideología alemana*. Traducción: Wenceslao Roces. Madrid: Akal.
- (2014b). “Tesis sobre Feuerbach”. En *La ideología alemana*, pp. 499-502. Traducción: Wenceslao Roces. Madrid: Akal.
- (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducción: Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue.
- Nygaard, Bertel (2009). “Hegelianism in Politics: Denmark 1830-48”. *Intellectual History Review*, vol. 19, n° 3, pp. 303-318.
- Peña Arroyave, Alejandro y Rodríguez, Pablo (2021). “El problema de la comunicación en Feuerbach: la teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842-1843)”. En Palermo, Sandra y Gaudio, Mariano (eds.), *El idealismo en debate: teoría y práctica*, pp. 503-534. Buenos Aires: Ragif.
- Rapic, Smail (2014). “Choosing Oneself as a process of emancipation: Kierkegaard and Habermas”. En Avanessian, Armen y Wennerscheid, Sophie (eds.), *Kierkegaard and Political Theory. Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*, pp. 63-77. Copenhaguen: Museum Tusculanum Press.
- Rodríguez, Pablo Uriel (2022). “Determinado en dirección a la libertad: Un análisis del capítulo cuarto de *El concepto de angustia* de S. Kierkegaard”. *Open Insight*, vol. 13, n° 29, pp. 47-75.

- Sass, Hans Martin (1967). “Feuerbach Statt Marx: Zur Verfasserschaft Des Aufsatzes ‘Luther Als Schiedsrichter Zwischen Strauß Und Feuerbach’”. *International Review of Social History*, vol. 12, n° 1, pp. 108-119.
- Schulz, Heiko (2009). “True Consciousness Dreaming. Feuerbach’s Critique of Religion Reconsidered”. En Burgess, A.; Khan, A.; Králik, R.; Šajda, P. y Turnbull, J. (eds.), *Acta Kierkegaardiana: Kierkegaard and the Nineteenth-Century Religious Crisis in Europe*, vol. 4, pp. 84-104. Toronto: Kierkegaard Circle, Trinity College and Sala & Kierkegaard Society in Slovakia.
- Stirner, Max (1974). Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes “Der Einzige und sein Eigentum”. Edición: John Henry Mackay. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- (1991). *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam.
- (2013a). *Escritos menores*. Edición y traducción: Luis Andrés Bredlow. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- (2013b). *El único y su propiedad*. Traducción: José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar.
- Strauss, David F. (1836). *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Zweiter Band. Tübingen: Verlag von C. A. Osiander.
- Taylor, Mark (1977). “Love and Forms of Spirit: Kierkegaard vs. Hegel”. *Kierkegaardiana*, n° 10, pp. 95-116.
- (2000). *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. Nueva York: Fordham University Press.
- Theunissen, Michael (1981). “Kierkegaard’s negativistic method”. En Kerriigan, William y Smith, Joseph (eds.), *Psychiatry and the Humanities*, pp. 381-423. New Haven: Yale University Press.
- (1996). “Kierkegaards philosophisches Profil”. *Kierkegaardiana*, n° 18, pp. 6-27.
- Torralba Roselló, Francesc (1998). *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós.
- Veríssimo Serrão, Adriana (2020). “Religion als Selbstbewusstsein: ‘Das Wesen der Religion im allgemeinen’”. En Arndt, Andreas (ed.), *Ludwig Feuerbachd: Das Wesen des Christentums*, pp. 63-80. Nueva York y Berlín: Walter de Gruyter.

- Viñas Vera, Ángel (2017). “S. Kierkegaard: Una teoría del cielo”. Tesis doctoral, Repositorio Comillas Universidad Pontificia.
- Walsh, Sylvia (2009). *Kierkegaard. Thinking Christianly in an Existential Mode*. Nueva York: Oxford University Press.
- Zhang, Deng (2018). *Angst und Entängstigung. Kierkegaards existenzialektischer Begriff der Angst, dessen systematischer Hintergrund und philosophiegeschichtliche Wirkung*. Berlín y Boston: Walter de Gruyter.

La crítica a la sociedad burguesa en *La rotación de los cultivos* y *La repetición* de Kierkegaard de 1843

Yésica Rodríguez

Introducción

Kierkegaard señala que mientras que la primera inmediatez o estética tiende a desembocar en “aburrimiento y nihilismo”,¹ el mundo que ofrece la repetición otorga una “segunda inmediatez”. La primera inmediatez es natural y cae fuera del reino del espíritu; la segunda inmediatez, en cambio, es espiritual. Esta segunda inmediatez establece una conexión vital, mediante la cual las cosas y las personas adquieren significado, y así lograr una relación más profunda y acorde con nuestras necesidades humanas y espirituales.² Como lo señala Patricia Dip, en *O lo uno o lo otro* se definen dos modos distintos de conocer lo sensible, fundamentados en la oposición entre el mundo griego y el mundo cristiano.

Mientras que en el primero no hay confrontación con la sensibilidad, en el segundo aparece una oposición absoluta entre la sensibilidad y el espíritu.

Los griegos conocen lo sensible y lo colocan bajo la determinación de un principio de carácter “psíquico o anímico” que implica pensar la sensibilidad de manera armónica. Por el contrario, el principio que determina

¹ Cfr. Karsten (2010).

² Cfr. Mooney (1998: 293).

lo sensible en el cristianismo es de orden espiritual, lo que supone una dialéctica de la oposición a la sensibilidad. En sentido estricto, es el cristianismo el que introduce la sensibilidad en el mundo. La contradicción radica en que es el mismo cristianismo el que la elimina. Hay que tener en cuenta que, una vez que es introducido el espíritu, el análisis de lo real sufre una transfiguración. Por eso, tanto la esfera estética como la ética son, finalmente, sinónimo de desesperación. Lo que hace posible la distinción misma es la introducción de la “reflexión” en el ámbito de lo inmediato, con lo cual el mundo de la naturaleza es inevitablemente “transfigurado”.³

En este sentido, la denuncia que Kierkegaard realiza en *O lo uno o lo otro* se centra en el carácter nihilista de la esfera estética o primera inmediatez. Karsten Harries señala que el espectro del nihilismo persigue toda la obra de Kierkegaard, al igual que ocurre con el romanticismo alemán, del cual el filósofo danés es deudor. La preocupación fundamental del danés es exorcizarlo. Esta apreciación se hace especialmente explícita en *O lo uno o lo otro I*, en la figura del autor pseudónimo A, quien personifica a un nihilista romántico y demuestra el fracaso inevitable de todo intento de resolver estéticamente el problema del sentido. El esteta kierkegaardiano intenta situar al sujeto libre, confiado en su imaginación e inventiva, en el lugar que la muerte de Dios ha dejado vacante. Al evidenciar que carecemos de la fuerza necesaria para crear significados o valores, el primer volumen de *O lo uno o lo otro* critica la expectativa de encontrar en la estética una respuesta al problema del nihilismo. Teniendo esto en cuenta, abordaremos el penúltimo escrito de *O lo uno o lo otro I* (“La rotación de los cultivos: ensayo para una doctrina de prudencia social”) y el libro *La repetición*. Ambos textos, publicados en 1843 y firmados respectivamente por el pseudónimo estético A y el pseudónimo estético Constantino Constantius,⁴ aspiran a una crítica social de la cristiandad burguesa a través de un ataque indirecto.⁵ Es decir, en lugar de ofrecer una crítica directa sobre el funcionamiento de la sociedad, ambos

³ Dip (2018: 19).

⁴ “Lo que nos remite a la idea de que Constantius es un esteta por definición es el paradigma de lo estético (a pesar de que algunas interpretaciones han intentado hacer de Constantius un autor ético). Estos intentos, sin embargo, fallan en el momento en el que Johannes Climacus, el autor-seudónimo del *Postscriptum*, explica que el autor de *La repetición* es un esteta [...] es por eso que Constantius se ofrece a ayudar al joven enamorado, y todavía ingenuo, con consejos. No lo hace por amor al prójimo, ni siquiera por amistad. Lo hace porque le gusta apoderarse de la mente de los otros, le gusta jugar e investigar a los demás” (Dobre, 2020: 284-285).

⁵ Cfr. Mooney (1998: 283). La comunicación indirecta adopta la forma de una reflexión doble, en la que el comunicador se convierte en una cifra para liberar al destinatario, que le permite desatar el nudo por sí mismo. Sin embargo, la comunicación indirecta también puede darse de

escritos se limitan a mostrar el sufrimiento subjetivo del cristiano burgués (aburrimiento y nihilismo) como consecuencia inevitable de la cristiandad burguesa: tanto en “La rotación de los cultivos” como en *La repetición*, Kierkegaard ironiza sobre el carácter desinteresado de su época.⁶ Su diagnóstico de la situación actual se concentra en señalar que la existencia cristiano-burguesa es desesperada. Al respecto, Ágnes Heller afirma que los dos volúmenes de *O lo uno o lo otro* contiene uno de los ataques más agudos y despiadados contra la sociedad europea de la primera mitad del siglo XIX, aunque añade que dicha crítica no trasciende los márgenes de una perspectiva burguesa.⁷ Otro enfoque que respalda esta visión es el de Karl Löwith, quien advierte que la intención del pensador danés es mostrar que, en el liberalismo burgués, los individuos se relacionan entre sí como una masa enajenada y anónima. Por ello, Kierkegaard rechaza con vehemencia cualquier reivindicación social que promueva la construcción de masas, al considerar que estas suscitan actos en los que se manifiesta la desesperación.

Kierkegaard desarrolla su concepto de “individuo” en una crítica del presente, expresamente como concepto contrario a cualquier universalidad social y política, en oposición a la “masa”, a la “humanidad” y a la “historia universal”. [Ya que] Él consideraba que el desarrollo del mundo moderno se dirigía positivamente hacia la “nivelación” social y contrariamente hacia la exaltación del significado decisivo del individuo; esta singularización del individuo sería “precisamente” el principio del cristianismo [...] Esta cuestión decisiva trataría de tomar posición contra una sublimación del yo burgués en un sí-mismo existencial, a favor de un “hombre natural” y lo universal-humano.⁸

En consonancia con estas lecturas, proponemos: a) que ambos ensayos pseudónimos presentan una crítica a la sociedad burguesa al mostrar los padecimientos de dos representantes de la inmediatez estética y sus respectivos intentos, fallidos, de evadir su desesperación; y b) que es posible ver ambas propuestas como complementarias, de modo que la propuesta del pseudónimo Cons-

tal manera que requiera la presencia del comunicador, mediante la reduplicación de la comunicación en la propia existencia de este.

⁶ “En la ironía se muestra hasta qué punto el hombre moderno está encerrado en su propia subjetividad, en la incesante reflexión que le aísla de lo concreto, pues la realidad organizada le resulta tediosa. La ironía es, pues, el afán por zafarse de las pesadas cadenas del orden, de la sistematización de la existencia” (Peña Arroyave, 2014: 100).

⁷ Cfr. Heller (1999: 177).

⁸ Löwith (2006: 14-15).

tantius podría interpretarse como la demostración del fracaso de la propuesta de A. En “La rotación de los cultivos”, el esteta A realiza un examen de la sociedad burguesa desde una posición que tiene la intención de hacer habitable su presente social. Los hombres son tediosos, afirma, sugiriendo que tanto la sociabilidad como la sociedad son una ilusión y una hipocresía.⁹ Dado que lo que define a los hombres es su tedio, la sociedad de la que nos habla el esteta se estructura en función de cuánto podemos aburrirnos o aburrir a otros;¹⁰ o, dicho de otro modo, de cuánto sabemos entretenernos. Por ello, en este escrito, el pseudónimo ensaya una técnica destinada a contener el flujo del tiempo y a “entretenerte”, con el fin de no asumir la propia situación interior, su libertad impedida. A su vez, señala que la realidad, incluso cuando satisface necesidades, nunca es suficiente. Tras muchos rodeos, el esteta A concluye que la finalidad del hombre en la tierra es entretenerte, por lo que se convierte a sí mismo en una obra de arte. Es decir que niega toda forma de relación con la realidad que no sea la impuesta por un yo entendido como absoluto. La quintaesencia de la existencia radica en relacionarse con la realidad de manera estética, es decir, juega con ella de modo irónico sin comprometerse con los ideales del hombre que, como la historia misma ha mostrado, desembocan en el tedio, pues el mundo mismo ha tenido su origen en el aburrimiento de Dios.¹¹ Por este motivo, quien auténticamente goza de la vida es el que logra una *liaison* de su existencia mediante el dominio del arte del olvido y del recuerdo. Su lema es el entretenimiento, manteniendo una visión de la sociedad que se organiza bajo parámetros meramente estéticos, poéticos y teatrales, en el sentido de que estos representan una farsa.¹² El método estético de la rotación se refleja en las acciones del pseudónimo Constantius, cuyas dificultades y fracasos lo conducen a proponer un enfoque superador: la repetición. *La repetición. Un ensayo de psicología experimental* se centra en el cómico intento y los titubeos del último

⁹ Cfr. SKS 2: 278 / OO I: 295.

¹⁰ “Quienes aburren a otros son la plebe, el vulgo, la infinita chusma humana en general; quienes se aburren a sí mismos son los escogidos, la nobleza. Lo más extraño es que quienes no se aburren, aburren por lo general a otros, mientras que, por el contrario, quienes se aburren, distraen a otros. Quienes no se aburren son, por lo general, los que de uno u otro modo están muy atareados, pero estos son precisamente los más tediosos de todos, los más insoportables” (SKS 2: 278 / OO I: 295-296).

¹¹ Peña Arroyave (2014: 96).

¹² “Se habla mucho que el hombre es un animal sociable cuando en el fondo es una bestia de presa, algo de lo cual uno no solo se convence observando su dentadura. Por eso toda esta cháchara sobre sociabilidad y sociedad es en parte una hipocresía atávica y, en parte, una taimada perfidia” (SKS 2: 278 / OO I: 295-296).

de los representantes de los estetas, Constantino Constantius, quien busca que las cosas vuelvan a ser como antes. Así, si la repetición fuera posible, debería ser capaz de “revivir” una experiencia por medio del recuerdo. Constantius nos propone una farsa. Al inicio de su escrito, insta a su joven amigo a trazar un plan para engañar a su amada. Sin embargo, tras la desaparición de aquel, emprende un viaje a Berlín para comprobar empíricamente si la repetición es posible. En este contexto, desarrolla una crítica estética a la sociedad burguesa y toma principalmente el teatro como objeto de estudio. Como lo expone Mooney, podría parecer que nos encontramos ante una novela casual que narra los anhelos de un joven enfermo de amor y nos ofrece insinuaciones sobre la filosofía griega y los sufrimientos de Job. Pero bajo esta fachada de aparentes cavilaciones estéticas, *La repetición* se convierte en un caballo de Troya que encierra en su interior una aguda crítica cultural.¹³

Al igual que lo señala el esteta A, Constantius también entiende que el entretenimiento es lo que estratifica a la sociedad. De hecho, sostiene que es posible distinguir a las “clases sociales” según el modo en el que los miembros de un público en el teatro se entretienen, por lo cual, cabe afirmar que la referencia de Constantius para ordenar el mundo es estética. Para Kierkegaard, el arte o la esfera de lo estético nos lleva hasta los límites de la ética y la fe.¹⁴ Pero no puede ofrecer, finalmente, una representación adecuada de las pruebas de la vida espiritual mediante las cuales los seres humanos llegan a desarrollar su relación con Dios. No obstante, a diferencia de los hegelianos, el danés no considera que la ciencia, el conocimiento o la ciudadanía sean adecuados para vivir todo lo que implica una existencia espiritual. Incluso la religión pública le resulta problemática, ya que llega a verla como no menos “estética” que el mundo del arte y la literatura. La propia iglesia se ha convertido en una especie de teatro y el predicador en una especie de actor.¹⁵ En *La repetición*, el elogio del teatro se contextualiza en un debate sobre las farsas representadas en el Teatro Königstädter de Berlín. Como deja claro el texto, no se trata del tipo de experiencia teatral a la que los teóricos del arte elevado suelen dedicar mucho tiempo. Si *La repetición* trata de algo, es del tiempo y de la relación de este con la eternidad. Comienza con la pregunta de si el movimiento es posible. Como pronto queda claro, esto implica la pregunta adicional sobre el significado de ese tipo particular de movimiento que es la existencia de un ser humano en

¹³ Mooney (1998: 284).

¹⁴ Pattinson (2014: 113-125).

¹⁵ Ibídem: 119.

el tiempo.¹⁶ Constantius no intenta argumentar filosóficamente la cuestión, sino que establece una serie de experimentos. El más serio de ellos se centra en observar si es posible que un joven que ha roto su compromiso vuelva con su amada. Pero esta “repetición” primaria se ilustra con más humor cuando el mismo Constantius viaja a Berlín para ver si puede “revivir” sus experiencias pasadas en esa ciudad.

La exigencia de entretenimiento y el revivir

El diagnóstico del esteta A comienza con una génesis irónica de la sociedad que asume ciertas premisas básicas del marco conceptual burgués. El punto de partida del análisis es el individuo aislado y aquello que explica la constitución y el funcionamiento de la sociedad es una pasión de signo negativo. Según el parecer de A, la sociedad actual ha hecho del entretenimiento su ideal y, en cierto modo, es correcto que así sea. De este modo, el individuo que no supera el estado de aburrimiento permanece encerrado en sí mismo, a merced de la melancolía o la angustia demoníaca (desesperación). En este contexto es imperativa la distracción. El pseudónimo advierte que, aunque el entretenimiento se ha convertido en un deber cívico, la sociedad en la que él vive no logra estar a la altura de lo que se propone, por lo cual los intentos de ponerle punto final a la situación melancólica y tediosa fracasan. La época actual comprende erróneamente cómo ha de distraerse y, de esa forma, potencia su situación desgarrada e irreflexiva. Para solucionar esto, el pseudónimo A propone un procedimiento de carácter intensivo. Así como la técnica del cultivo intensivo pretende un mejor aprovechamiento de la tierra, el entretenimiento reflexivo procura revitalizar al sujeto a través de su autolimitación. La recomendación general es la de no involucrarse en circunstancias vitales de larga duración.

Cuanto más dotado de inventiva está un hombre para cambiar el método de explotación, tanto mejor; pero cualquier mínimo cambio se circumscribe a la regla general implícita en la relación entre recordar y olvidar. La vida entera transcurre en estas dos corrientes y por eso se trata de dominarlas como es debido. Solo tras tirar la esperanza por la borda empieza uno a vivir artísticamente; mientras uno tiene esperanza, no puede limitarse.¹⁷

¹⁶ Ibídem: 121.

¹⁷ SKS 4: 281 / R: 299.

Dado que la amistad, las ocupaciones laborales y la familia solo pueden desarrollarse auténticamente a partir de la continuidad y el compromiso, se le aconseja al individuo abstenerse de las instituciones propias de los modos de alianza de la sociedad burguesa: la amistad, el matrimonio y el trabajo. Esto se debe a que el fundamento de la auténtica amistad es una comunidad esencial de ideas e intereses que expone a los amigos al peligro de la monotonía. El rechazo al matrimonio y la vida familiar es aún más tajante, ya que suponen una pérdida de libertad y la posposición constante de los proyectos individuales.¹⁸ Por su parte, el trabajo despersonaliza al individuo y lo transforma en una pieza intercambiable del engranaje social.¹⁹ Descartado el principio social de productividad, el individuo debe entregarse al ocio, más no a la inoperancia.²⁰ Su tiempo y energía deben ser empleados en el cultivo de actividades lúdicas en las cuales el individuo pueda desarrollar al máximo sus talentos. Entretenérse correctamente quiere decir aprender a gozar de la vida.

Así también, de acuerdo con la doctrina de prudencia social, uno debe ir variando el terreno en cierto grado; pues en el caso de que viviéramos relacionándonos solo con una persona, el método de rotación daría mal resultado, como sucedería con un campesino que solo poseyese una faneja de tierra, de lo cual se seguiría la imposibilidad de barbechar, tan extremadamente importante; por eso mismo debe uno variar sin cesar, y este es el secreto propiamente dicho. Con este fin, uno debe dominar necesariamente los estados de ánimo.²¹

Por su parte, el autor pseudónimo de *La repetición* introduce una nueva categoría que sustituiría al recuerdo (socrático-platónico) y a la mediación (idealista), y que tendría un gran potencial para devolver la pasión a un mundo apagado y tedioso. El método que el pseudónimo propone es la repetición. Constantius llama repetición a la vía alternativa del conocimiento por medio del recuerdo, es

¹⁸ “Guárdese uno siempre de contraer una relación para toda la vida en cuyo seno pueden llegar a ser muchos. Por eso es siempre peligrosa la amistad y aún más el matrimonio. Es cierto que se dice que los desposados acaban siendo uno; pero este es un dicho oscuro y místico. Al multiplicarse pierde uno la libertad y no puede calzarse las botas de viaje cuando le place, no puede vagar con veleidad. Si uno tiene esposa, es difícil; si tiene esposa y quizás hijos, es arduo; si tiene esposa e hijos, es imposible” (SKS 2: 286 / OO I: 303).

¹⁹ Cfr. Peña Arroyave, Rodríguez Montañez y Rodríguez (2021).

²⁰ “Ahora, como la gente cree que el sino del hombre es trabajar, la oposición es correcta: ociosidad - trabajo. Yo doy por sentado que el sino del hombre es entretenérse y mi oposición no es por ello menos correcta” (SKS 4: 279 / R: 296-297).

²¹ SKS 4: 287 / R: 304.

decir, una alternativa a la reminiscencia platónica. Constantius había intentado ayudar a su joven amigo a deshacerse de su melancolía, y lo instaba a aventurarse al máximo. Con ello, se refería a la ejecución de un plan cuidadosamente elaborado, cuyo objetivo era la alienación de la amada del joven.²² En busca de una revelación que alivie su dolor, el joven enamorado contacta a Constantius. El enamorado lo toma como mentor, anhelando que lo oriente por los caminos de la ruptura del amor perdido y lo ayude a borrar por completo la falsa promesa del amor. La respuesta de Constantius es hastiada: necesita de una “repetición” que ponga fin a su angustia, lo cual le parece “un tema interesante”. Sugiere una estratagema cínica y cruel para destruir cualquier clase de sentimiento que la joven tenga hacia su enamorado. ¿Está el joven irremediablemente perdido? En el mejor de los casos, la repetición sería la esperanza de que recupere el amor. En un caso menos ideal, superaría su apego a la joven amada y recuperaría así una perspectiva libre de culpa:

Mi entendimiento se ha paralizado; ¿o será más bien que lo he perdido?
En un momento estoy abatido, harto, y hasta se diría que muerto de indiferencia, y en el momento siguiente me enfurezco, voy desesperado de una punta del mundo a la otra buscando a alguien con quien poder desahogar mi cólera. Todo el contenido de mi ser grita su contradicción consigo mismo. ¿Cómo me hice culpable? ¿O no soy culpable? [...] Mi amor no podría hallar expresión en el matrimonio.²³

El libro sobre la repetición se presenta, principalmente, como una narración erótica en la que un joven enamorado decide no casarse con su novia, sino convertirse en poeta. Incluso antes de iniciar su relación erótica, el joven encuentra un confidente silencioso en Constantius. Ambos se plantean la misma pregunta: ¿es posible la repetición? Maestro y discípulo parecen recibir una respuesta negativa. La simple iteración del mismo viaje no aportó ninguna transformación a la existencia interior del autor de la obra. Por su parte, el joven alcanzó cierto nivel de repetición cuando se enteró de que su antigua prometida se había casado con otro hombre. Asume esa boda como un acto generoso. Ahora es libre para seguir su vocación de poeta y exclama: “He vuelto a ser yo mismo; allí tengo la repetición; lo comprendo todo, y la existencia me resulta más bella que nunca”.²⁴ No obstante, el joven enamorado no experimentó la forma más

²² Guedes Rosatti (2015: 57-58).

²³ SKS 4: 69 / R: 76-77.

²⁴ SKS 4: 87 / R: 89.

elevada de repetición, en la que la colisión de la eternidad y el tiempo se habría producido desde un nivel superior, otorgándole una conciencia eterna.²⁵

Como se ha dicho, después de que el joven amigo de Constantius desapareciera, este emprende un viaje a Berlín para comprobar empíricamente si la repetición era posible. En este viaje, tiene la oportunidad de desarrollar sus puntos de vista estéticos, y se concentra en temas teatrales, como su carácter mágico, la “división” sociológica del público y la consiguiente diferenciación del efecto de una farsa según tales estándares. También reflexiona sobre el mejor reparto para la presentación de una farsa y el arte de observar a la gente desde su palco.²⁶ Constantius señala que quien deseé realizar un estudio patológico sobre cómo se divierten los distintos estratos sociales debería hacerlo en el teatro.²⁷ De hecho, esto es lo que el propio pseudónimo hace. Según Constantius, el modo en que las personas de cada esfera social se ríen revela los distintos *temples* anímicos dentro de un público. Los estratos más bajos de la sociedad manifiestan un modo de entretenérse burdo y ruidoso: “no se ven a sí mismos como un público, sino que querrían descender también ellos a la calle o donde sea que la escena transcurre”.²⁸ Los espectadores más cultos y reflexivos, por su parte, se manifiestan “de una manera totalmente distinta, encontrándose, en su goce, eximidos de toda obligación estética a asombrarse, reírse o conmoverse de manera tradicional”.²⁹ Esta particular forma de comprobar el carácter estético de la división social da cuenta de lo que propone el esteta A, cuando sugiere que el origen de la historia y la amalgama social se deben, principalmente, al aburrimiento,³⁰ o lo que es lo mismo, el modo en el que la sociedad y sus miembros combaten contra el tedio. Lo repetimos: según el esteta A, lo que define a los hombres es su tedio. Dentro de esta generalidad, existen distintos grados de aburrimiento y entretenimiento que ordenan a la sociedad. La plebe aburre a otros, mientras que la nobleza se aburre a sí misma. Los distinguidos se aburren, pero divierten al populacho. “Cuanto más a fondo se aburren, más potente resulta el medio de esparcimiento que ofrecen a los otros, también

²⁵ Tsakiri (2006: 130-131).

²⁶ Cfr. SKS 4: 40 / R: 30.

²⁷ Cfr. SKS 4: 44-45 / R: 34.

²⁸ Ídem.

²⁹ Ídem.

³⁰ “Los dioses se aburrían y por ello crearon a los hombres. Adán se aburría porque estaba solo y por ello fue creada Eva [...] Luego se esparcieron por el mundo, del mismo modo en que ahora se viaja al extranjero, pero siguieron aburriéndose [...] No es de extrañar, pues, que el mundo vaya hacia atrás, que el mal se expanda cada vez más, dado que el tedio aumenta y el tedio es la raíz de todo mal” (SKS 2: 276 / OO I: 294).

cuento el tedio alcanza su grado sumo, ya que, entonces, o bien (esta es su determinación pasiva) mueren de tedio, o bien (esta es su determinación activa) se pegan un tiro por curiosidad".³¹

¿Por qué fallan la rotación y la repetición?

Las personas se encuentran sumergidas en un flujo temporal lineal, compuesto por una serie interminable de sucesos y momentos particulares e inconexos. Es la visión heraclítea en la que todo cambia y nada permanece.³² Cada instante transcurre para no volver jamás, y el individuo navega ciegamente en esta corriente imparable, atrapado entre la trivialidad y el aburrimiento, hasta alcanzar la muerte.³³ El temperamento estético experimenta el tiempo de manera lineal, pero de forma consciente. Por eso, busca detener el flujo temporal, ya sea a través del entretenimiento o mediante el recuerdo. Constantius, representante del esteticismo, también concibe el tiempo como lineal y externo; sin embargo, en lugar de perderse en el recuerdo, intenta cómicamente "repetir" las experiencias pasadas. Mira hacia el futuro (la esperanza de una falsa repetición) cuando debería mirar hacia el pasado (el recuerdo de su primer viaje).

La repetición y el recuerdo son el mismo movimiento, solo que, en dirección opuesta, pues lo que se recuerda ha sido y se repite hacia atrás; la verdadera repetición, en cambio, se recuerda hacia adelante. Por eso la repetición, si tal cosa es posible, hace feliz al ser humano, mientras que el recuerdo lo hace infeliz; ello bajo la condición, claro está, de que aquel se dé a sí mismo el tiempo suficiente para vivir y no quiera volver a escaparse de la vida con la excusa, por ejemplo, de que se le olvidó algo.³⁴

Del mismo modo, como se observa claramente en el ensayo "La rotación de los cultivos", dado que el esteta no puede sostener una continuidad temporal, el instante se convierte en la categoría crucial para romper todo vínculo con la realidad, y así intenta escapar del aburrimiento. Si bien la conciencia desdichada se caracteriza por su relación con el pasado y con el futuro, el punto

³¹ SKS 2: 279 / OO I: 296.

³² "La repetición es la nueva categoría que es preciso descubrir. Si uno conoce un poco la filosofía moderna y no desconoce totalmente la griega, verá con facilidad que es esta categoría la que explica la relación entre los eleatas y Heráclito, y que la repetición es en realidad lo que por error ha sido llamado mediación" (SKS 4: 25 / R: 35).

³³ Rojas y Bravo Jordán (2023).

³⁴ SKS 4: 9 / R: 21.

crucial está en su falta de relación con el presente. Por ello, el individuo estético al final siente nostalgia de lo que no ha sido y desea lo que ya vivió.³⁵ Desde este punto extremo de parálisis, el pseudónimo A procura una salida hacia la realidad a través de la búsqueda de entretenimiento. El método expuesto por el esteta A está completamente orientado a dominar estos momentos en un doble sentido: procurárselos y, al mismo tiempo, interrumpir el goce para evitar la duración. Cuando reconoce en el aburrimiento el único principio posible para dominar la realidad y oponerse a ella, la persona aburrida no ve ninguna razón convincente para preferir una cosa sobre otra. Todo le parece igual. Al percibir la nada que lo impregna todo, el aburrido no encuentra nada que merezca la pena.³⁶ Precisamente esto le deprime y le repele. Esto hace que el aburrimiento sea algo a evitar. El lugar que Dios había ocupado aquí ha quedado vacío. El fundamento del aburrimiento es, pues, el nihilismo. El nihilista se caracteriza por una indiferencia fundamental; percibe que nada en la realidad tiene autoridad o influencia sobre él. No encuentra motivo alguno de preocupación. Una consecuencia de esto es que el individuo aburrido es esencialmente amoral. Todo está permitido y no vale la pena hacer nada.³⁷ Al radicalizar a tal punto el aburrimiento, el fenómeno trasciende la conciencia individual y se manifiesta como un problema de toda la época.³⁸ Sin embargo, el esteticista ofrece una respuesta al problema del nihilismo a través de la categoría de lo interesante. No obstante, su búsqueda de lo interesante no es más que una evasión de la realidad y esta solución resulta ser fallida.

De hecho, ambas propuestas presentadas por los pseudónimos aquí tratados están destinadas al fracaso. El movimiento en la vida y el movimiento en el pensamiento son dos cosas completamente distintas. La repetición es una tarea de la libertad, una tarea que transforma la vida del individuo. El camino hacia la libertad pura y la eternidad tiene tres etapas, de ellas la más elevada y última es el salto religioso de la fe. El experimento de Constantius falla, ya que la repetición es demasiado trascendente como para encontrarlo en la esfera de la inmanencia.³⁹ Los representantes estéticos carecen de la seriedad moral-religiosa necesaria para el tipo de repetición religiosa que encontramos, por ejemplo, en Job o Abraham. Como el mismo pseudónimo lo afirma, el joven

³⁵ Cfr. SKS 2: 30 / OO I: 48.

³⁶ Harries (2010: 91).

³⁷ Ibídem: 92.

³⁸ Peña Arroyave, Rodríguez Montañez y Rodríguez (2021: 107).

³⁹ Cfr. Dobre (2020: 287).

sólo puede convertirse en poeta.⁴⁰ Es decir que al no trascender la esfera estética solamente pueden experimentar una dicha estética momentánea. Pero ninguno de ellos parece preparado para la repetición de autoselección que aconseja el Juez Wilhelm y mucho menos una repetición más enérgicamente religiosa.⁴¹

El individuo que tenga en general la idea de algo que existe para el pensamiento y de un ser de la conciencia comprenderá con facilidad que la cuestión no se zanja tan fácilmente como se la formula, que ni se la elimina ni se la retiene tan fácilmente. Primero es preciso que el acontecimiento sea depurado de toda relación cósmica y que reciba un bautismo religioso y un nombre religioso; después hay que someterse a la inspección de la ética, y entonces se llega a la frase: es una prueba. Antes de eso, es manifiesto que el individuo no existe en virtud del pensamiento.⁴²

Según Kierkegaard, existe una forma cualitativamente distinta de experimentar el tiempo, en la que es posible la verdadera repetición. Aquí aparece Job como el paradigma del individuo que ha logrado llevar a cabo la repetición: “Job es bendecido y ha recibido todo hasta el *doble*. — Esto es lo que se llama una repetición”.⁴³ En la temporalidad lineal es imposible que Constantius repita las emociones de su primer viaje a Berlín o que Job recupere a sus hijos muertos. Si quisieran eso, estarían perdidos. Terminarían por desvanecerse en el pasado (si su inclinación es al recuerdo) o en el futuro (si su inclinación es a la expectativa). Perderían su presente o, mejor dicho, se perderían a sí mismos. En consecuencia, lo que se busca recuperar en la genuina repetición es el presente o, lo que es lo mismo, recuperarse a uno mismo. El sujeto estético no logra reconciliarse con lo real porque no se reconcilia con el tiempo histórico, con el devenir. “De ahí que el Esteta A encarne una subjetividad arbitraria y sin contenido, que no ha logrado conciliar en sí finitud e infinitud”.⁴⁴ El propio Constantius no hace más que “tener una memoria poética”, ya que, como lo señala A, “cuando tengo las cosas en la memoria poéticamente, ha ocurrido ya un cambio en lo experimentado que ha hecho que pierda todo lo que tenía

⁴⁰ Cfr. SKS 4: 15 / R: 27. “Mi joven amigo no comprendía la repetición, no creía en ella y no la quería con todas sus fuerzas. Lo gravoso de su destino es que realmente amaba a la muchacha, pero para amarla realmente debía primero arreglárselas para salir de esa confusión poética en la que estaba” (SKS 4: 23 / R: 33).

⁴¹ Cfr. Mooney (1998: 292).

⁴² SKS 4: 77 / R: 82.

⁴³ SKS 4: 79 / R: 84.

⁴⁴ Peña Arroyave (2014: 138).

de doloroso”.⁴⁵ Por ello, quiere “volver” a repetir una sonrisa en el teatro o la memoria poética de un viaje “contemplando la escena central de una obra de teatro”.⁴⁶ La repetición estética de Constantius intenta ofrecer una solución alternativa al problema del movimiento, especialmente en lo que respecta a las transiciones del autodesarrollo, la mediación y el recuerdo, pero esta solución es imposible. La repetición auténtica depende de una decisión absoluta del individuo y no de ninguna condición del mundo o de la historia; por ello, desde una perspectiva mundana, es simplemente absurda. Romper con el padecimiento de los sujetos en la sociedad burguesa requiere el pasaje a una posición existencial radicalmente distinta y nueva. Exige desprenderse de la aparente seguridad que el mundo ofrece y sostenerse por sí mismo.⁴⁷ Las primeras descripciones de la repetición, insertadas en el contexto estético, no son más que pistas falsas, ya que la verdadera repetición es, en sentido estricto, religiosa.⁴⁸

Conclusión

La exploración de “La rotación de los cultivos” y *La repetición* ofrece una mirada penetrante a las complejidades de la existencia humana en un mundo que parece caracterizado por el vacío y la banalidad. A través del ensayo de experiencias que intentan responder a los malestares de la inmediatez estética, se nos invita a reflexionar sobre la búsqueda de significado y trascendencia que define la experiencia humana. Desde la perspectiva del esteta A, la distracción y el entretenimiento se convierten en medios para escapar del aburrimiento y la desesperación propias de la vida moderna. Sin embargo, esta solución superficial solo contribuye a profundizar la sensación de vacío y angustia, ya que no aborda las cuestiones fundamentales de la vida. Es decir, en la inmediatez el individuo carece de la interioridad necesaria para ascender a instancias más elevadas de la existencia, como la ética-religiosa. Por su parte, la búsqueda de repetición de Constantius plantea la posibilidad de encontrar significado en la reiteración de experiencias pasadas. Esta repetición, sin embargo, no es más que un pálido reflejo de la verdadera repetición, que implica una elección consciente y una conexión espiritual más profunda con lo trascendente. Aunque Constantius se ubica, como representante último de la inmediatez estética, en los límites de su

⁴⁵ SKS 2: 282 / R: 300.

⁴⁶ SKS 2: 288 / R: 305.

⁴⁷ Dobre (2020: 290).

⁴⁸ Mooney (1998: 284).

esfera, no logra rebasarla. La verdadera repetición es una elección y se realiza en la interioridad; es la lucidez de saber que lo que se ha vivido ya no puede repetirse.⁴⁹ Constantius lo deja claro cuando afirma:

Si hubiese tenido una base religiosa más sólida, no se habría transformado en poeta. En ese caso todo habría cobrado un sentido religioso [...] habría obtenido un hecho de conciencia al que podría atenerse permanentemente, uno que nunca le resultaría ambiguo, sino que sería para él la pura seriedad, puesto que él mismo lo habría establecido en virtud de una relación con Dios. En el mismo instante, la entera cuestión referida a la finitud se habría vuelto indiferente; en sentido estricto, la realidad propiamente dicha habría dejado de importarle [...] Entonces habría comprendido con religioso temor y temblor, pero también con fe y con confianza, lo que ya había comprendido desde el principio [...] El joven, por el contrario, justamente en su calidad de poeta, nunca llega a tener en claro lo que ha hecho, justamente porque quiere y a la vez no quiere verlo en su aspecto exterior y visible [...] Un individuo religioso, en cambio, reposa en sí mismo y desprecia todas las chiquilladas de la realidad.⁵⁰

En este sentido, los exponentes del esteticismo solamente pueden mostrarnos la vacuidad de la subjetividad burguesa. Ninguno de los dos logra superar el plano de la inmanencia y, por ello mismo, persisten en el nihilismo que refleja su libertad impedida. Sus experimentos están destinados a la evasión de sí mismos por lo que mantienen una relación inapropiada con el entorno. Como señala Pablo Rodríguez, si la experiencia del individuo desesperado pudiera resumirse en una sola palabra, sería “disociación”.⁵¹

Bibliografía

- Dip, Patricia Carina (2018). “Espíritu e inmediatez: ‘la cuestión del lenguaje’ en Kierkegaard” *Enfoques*, vol. XXX, nº 2, pp. 17-38.
- Dobre, Catalina Elena (2020). “La repetición: Un escrito sui generis en la autoría de Søren Kierkegaard”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, nº 59: 275-300.
- Guedes Rosatti, Gabriel (2015). “Constantin Constantius: the activity of a travelling esthetician and How He still Happened to Pay for the

⁴⁹ Dobre (2020: 282).

⁵⁰ SKS 4: 95-96 / R: 95.

⁵¹ Rodríguez (2017: 302).

- dinner". En Nun, Katalin y Stewart, Jon (eds.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 17: Kierkegaard's Pseudonyms*, pp. 51-66. Nueva York: Routledge.
- Harries, Karsten (2010). *Between nihilism and faith: a commentary on Either/or*. Berlín: De Gruyter.
- Heller, Agnes (1999). *Crítica de la Ilustración*. Traducción: José Ignacio López Soria. Barcelona: Península.
- Kierkegaard, Søren (2000). "Sobre el concepto de la ironía". En *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de la ironía*, pp. 65-356. Traducción: Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta.
- (2006). "O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I". En *Escritos de Søren Kierkegaard*, Volumen 2. Traducción: Darío González. Madrid: Trotta.
- (2019). "La repetición". En *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/1*, pp. 19-103. Traducción: Óscar Parcero Oubiña. Madrid: Trotta.
- Löwith, Karl (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Traducción: Román Setton. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mooney, Edward (1998). "Repetition: Getting the world back". En Hannay, Alastair y Marino, Gordon (eds.), *The Cambridge Companion To Kierkegaard*, pp. 282-307. Nueva York: Cambridge University Press.
- Pattinson, George (2014). "Play It Again. Kierkegaard's Repetition as Philosophy and Drama". En Vander Lugt, Wesley y Hart, Trevor (eds.), *Theatrical Theology: Explorations in Performing the Faith*, pp. 113-125. Cambridge: The Lutterworth Press.
- Peña Arroyave, Alejandro (2014). "Søren Kierkegaard. La melancolía como fundamento de la existencia estética". *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, nº 12, pp. 97-143.
- Peña Arroyave, Alejandro; Rodríguez, Yésica Montañez y Rodríguez, Pablo U. (2021). "El concepto de aburrimiento en Kierkegaard". *Revista De Filosofía Universidad Iberoamericana*, vol. 49, nº 142, pp. 97-118.
- Rodríguez, Pablo Uriel (2017). "El concepto de alienación en Kierkegaard: análisis del concepto ético de desesperación como descripción kier-

- kegaardiana de la vida dañada”. *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 29, n° 2, pp. 291-303.
- Rojas, Fernanda y Bravo Jordán, Nassim (2023). “Kierkegaard novelista: en búsqueda de la repetición”. *Reflexiones Magistrales*, n° 75. Disponible en: <https://reflexionestmarginales.com/blog/2023/05/29/kierkegaard-novelista-en-busca-de-la-repeticion/>.
- Tsakiri, Vasiliki (2006). *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Teología política en Lutero y Kierkegaard

Los dos reinos desde la dialéctica de la interioridad

Jorge Schulz

Introducción

La Reforma protestante del siglo XVI fue un movimiento religioso complejo y multifacético, que transformó profundamente el cristianismo occidental. Iniciada por Martín Lutero y Ulrico Zwinglio a principios de la década de 1520, la Reforma se extendió rápidamente por Europa y surgieron nuevas confesiones cristianas que provocaron cambios de gran alcance en la teología, la práctica religiosa, la política y la sociedad. Ya en los primeros años de este movimiento encontramos en los escritos de Lutero reflexiones que abordan la compleja relación entre la fe y la vida secular, a la vez que exploran cómo Dios gobierna el mundo a través de dos “reinos” o esferas distintas, pero interrelacionadas: el reino espiritual de la fe y la gracia, y el reino temporal de la ley y el orden civil. Con esto, Lutero buscaba articular cómo los cristianos debían entender y vivir su fe en relación con las estructuras y demandas de la sociedad secular, y ofrecía su perspectiva sobre la interacción entre la Iglesia y el Estado, así como sobre la responsabilidad ética de los creyentes en el mundo.

En la tradición luterana esta distinción fue asimilada como la doctrina de los dos reinos o regímenes (*Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre*). Eilert Herms indica que “el título *doctrina de los dos reinos* no se remonta al siglo XVI, sino que surge de los debates de la teología luterana alemana de entreguerras

[...] desde allí se extendió a nivel internacional”, y agrega, que “los debates sobre la *doctrina de los dos reinos* solo se produjeron a partir del segundo tercio del siglo XX con su foco en Alemania”.¹ Wilfried Härtle señala que el término *Zwei-Reiche-Lehre* fue acuñado en 1938 por Hermann Diem, pero que anteriormente, en 1922, Karl Barth había utilizado la expresión “*Lehre von den zwei Reichen*”; e incluso la fórmula más antigua puede rastrearse en sueco (*lära om de två regementena*), utilizada por el obispo luterano Einar Billing en un texto de 1900. Sin embargo, no todos los teólogos estarán de acuerdo en referirse a la *Zwei-Reiche-Lehre* como doctrina; hay quienes, por ejemplo, prefieren hablar de distinción. Tampoco todos se referirán a ella como dos reinos, ya que hay quienes la integran con la doctrina de los tres estamentos u órdenes (*politia, oeconomia, ecclesia*). Incluso están los que sustituyen “reinos” por “dominios”, “modos de gobierno”, “esferas” o “autoridades”.²

Søren Kierkegaard creció y se formó en la tradición protestante. “Es posiblemente el luterano más influyente de los últimos 200 años”.³ Sin embargo, su relación con Lutero y el luteranismo fue ambivalente. Por ejemplo, Kierkegaard denunció al luteranismo danés del siglo XIX por abusar de la doctrina de la justificación por la sola fe, utilizándola para justificar una vida cristiana complaciente: “La canallada de la ‘cristiandad’ consiste en tomar el regalo y decir adiós a la obligación, en querer ser el heredero del regalo sin asumir la obligación”.⁴ Aunque celebraba el énfasis de Lutero en la apropiación subjetiva de la gracia inmerecida, Kierkegaard consideraba que Lutero no había sido lo suficientemente dialéctico para enfatizar simultáneamente la necesidad de un seguimiento activo de Cristo a través de las obras del amor. En este sentido, Kierkegaard –especialmente en las últimas anotaciones de sus diarios– se muestra más crítico con Lutero por contribuir indirectamente a la languidez espiritual de la cristiandad danesa; sin embargo, a menudo se apoya en la autoridad de Lutero para interpelar a sus contemporáneos luteranos:⁵ “Lo que he deseado es [...] impedir que nadie en la cristiandad tome a Lutero y al significado de la vida de Lutero en vano”.⁶

A primera vista, Kierkegaard parece tener poco que decir sobre política, ya que sus escritos se centran, principalmente, en cuestiones existenciales y

¹ Herms (2005).

² Anselm, Härtle y Kroeger (2004: 784-785).

³ Coe (2020: 1).

⁴ SKS 13: 400 / I: 186.

⁵ Cfr. Deuser (2010: 199); Barrett (2015: 184); Stern (2020).

⁶ SKS 13: 24/ PV: 200.

religiosas. Sin embargo, una lectura más profunda revela importantes implicancias políticas que se derivan de su filosofía. Un punto central es la crítica de Kierkegaard a la “cristiandad” danesa de su tiempo. Lee Barrett señala que inicialmente Kierkegaard consideraba la organización externa de la iglesia y su relación con el Estado como asuntos de menor importancia, en tanto que se alineaba con la visión luterana tradicional.⁷ Sin embargo, la postura de Kierkegaard se volvió progresivamente más crítica hacia la simbiosis entre Iglesia y Estado. En sus últimos años, llegó a considerar esta alianza como fundamentalmente incompatible con un cristianismo auténtico. Esta evolución se refleja en su publicación *El Instante*, en el que la crítica se intensifica hasta el punto de que “el establishment luterano comenzó a adquirir los contornos del Anticristo”.⁸ Kierkegaard inicialmente atribuyó el problema a una mala interpretación de Lutero, pero posteriormente culpó al propio Lutero por su alianza con los príncipes alemanes, pues afirmaba que en la Reforma “todo parecía ser un movimiento religioso y se convirtió en política”.⁹

Tanto el pensamiento teológico-político de Lutero como el de Kierkegaard tienen distintos momentos que se encuentran signados por la conflictividad. La hipótesis que procuramos ensayar aquí busca sostener que es precisamente en los momentos de mayor conflictividad con los poderes político-eclesiásticos establecidos en los cuales las teologías políticas de Lutero y Kierkegaard más se acercan, incluso cuando para Kierkegaard esto signifique sostener un enfrentamiento crítico contra el propio Lutero.

Ciertamente, los príncipes alemanes terminarán acogiendo la Reforma, pero esta no era la perspectiva que parecía presentarse en el año 1523, cuando Lutero elaboró la distinción de los dos reinos en *De la autoridad secular*. Sostenemos aquí, que en este tratado de Lutero y en la última etapa del pensamiento de Kierkegaard –especialmente con la publicación de *El Instante*– se establecen distinciones críticas entre la esfera política y la esfera religiosa. Y aunque ambos abordan la distinción de un modo muy diferente, sugerimos algunos paralelismos que permitirían reinterpretar la doctrina luterana de los dos reinos desde la perspectiva de la dialéctica kierkegaardiana de la interioridad.

⁷ Barrett (2015: 189).

⁸ Ibídem.

⁹ Pap. IX B 63: 7.

Trasfondo del problema político-teológico en *De la autoridad secular*

La doctrina de Lutero sobre los dos reinos no puede entenderse sin tener en cuenta el trasfondo de las circunstancias y los acontecimientos de su tiempo en los que se conjugan tanto factores políticos como problemas teológicos a los que el reformador procuró responder. Gerhard Ebeling observa, que esta doctrina “no se presenta como un sistema teórico coherente [...] no está redactada en una terminología rígida, sino a través de una variedad de formulaciones, que se relacionan entre sí pero que no son idénticas [...] no es representable en un diagrama ni reducible a un programa practicable”. Ebeling enfatiza, además, el carácter multidimensional de la *Zwei-Reiche-Lehre*, y señala que ella solo puede ser apreciada “si no se la aísla en términos históricos”, ya que representa “una declaración de conciencia situacional dirigida a destinatarios específicos”.¹⁰

Para ubicarnos en el marco histórico, es importante recordar que Lutero se enfrentó a la estructura de una Iglesia romana que había desarrollado durante más de un milenio una compleja relación con el poder político. Esta relación frecuentemente implicaba acciones contra lo percibido como herejía. Frente al surgimiento de la Reforma, diversos poderes institucionales reaccionaron buscando contrarrestar desde arriba este movimiento. Por otra parte, en aquella época surgieron también diferentes movimientos revolucionarios (levantamientos campesinos, anabaptistas en Münster, etcétera), que apelando a la “libertad evangélica” procuraban derrocar el orden existente a fin de realizar el verdadero estado de Dios en la tierra, es decir, establecer el reino de Dios a través de la violencia desde abajo. Ante estas circunstancias, como explica Wilfried Joest,¹¹ las preocupaciones que movieron a Lutero tuvieron dos frentes. Por una parte, buscó negar el derecho de las autoridades a utilizar la violencia contra la predicación del evangelio. Y, por otra parte, también tuvo que contrarrestar la insinuación de que la Reforma favorecía el programa de los grupos radicalizados, o bien que ella misma procuraba llevarse a cabo de un modo violento. Según Lutero, debía separarse y distinguirse estrictamente lo que puede conseguirse mediante la violencia y lo que conduce a la verdadera fe.

¹⁰ Ebeling (1972: 554-555).

¹¹ Joest (1981: 179-180). En el presente trabajo seguimos la orientación fundamental de Joest para el análisis de varios aspectos de la doctrina de los dos reinos.

Sin embargo, para el reformador persistía el problema teológico de cómo una vida según los mandamientos del Sermón del Monte podía conciliarse con el ejercicio del poder por parte del régimen político y el recurso al orden jurídico secular que responde a la injusticia con el castigo. Lutero se había visto desafiado por una investigación de Johann von Schwarzenberg, un importante jurista de la época, que dejaba abierta una serie de problemas en la aplicación de los mandamientos de Jesús. Por lo tanto, se hizo necesaria una aclaración de la relación entre las estructuras espirituales y las seculares de la vida y las instituciones. La respuesta de Lutero a estas cuestiones constituirá finalmente su perspectiva de los dos reinos. El texto que mejor resume este posicionamiento fue publicado en 1523 con el título *De la autoridad secular: hasta qué punto se le debe obediencia* (*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*).

En 1520 Lutero había publicado un texto titulado *A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la mejora del Estado cristiano* (*An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*). Este escrito representó una apelación para que el emperador y los príncipes alemanes intervinieran en los estados germánicos a favor de la Iglesia frente al poder de Roma. En este mensaje –con un exceso de optimismo– se dejaba entrever la expectativa que Lutero tenía de que los príncipes se unirían con el mismo fervor a la causa de la Reforma y la apoyaría desinteresadamente. No tuvo que pasar mucho tiempo para que el reformador quedara completamente desilusionado. Al año siguiente (1521), en la dieta celebrada en Worms, Lutero fue instado por las máximas autoridades a retractarse de sus escritos, a lo que él se negó categóricamente basado en la autoridad de las Escrituras y en su propia conciencia.

A comienzos de 1522, el consejo de regencia (*Reichsregiment*) promulgó un edicto en el cual se condenaba las “innovaciones” en la vida de la Iglesia promovidas por los grupos reformistas. Como consecuencia de esto, en los Países Bajos las autoridades empezaron a detener y encarcelar a los seguidores de Lutero a quienes obligaban a retractarse. Frente a estas circunstancias surgían las preguntas: ¿hasta qué punto los creyentes deberían someterse a las autoridades establecidas según Romanos 13? ¿Cómo debían entenderse las palabras de Jesús referidas a la no violencia (Mateo 5:38-41)? ¿Qué hacer cuando obedecer a los edictos de las autoridades políticas signifique traicionar el evangelio?

El tratado *De la autoridad secular* comienza con las siguientes palabras:

Recientemente escribí un librito dirigido a la nobleza alemana indicando cuál es su oficio y obra como cristianos. Pero ha quedado a la vista cómo se han conducido. Por lo tanto, debo cambiar ahora mi enfoque poniendo por escrito lo que deben omitir y dejar de hacer. Espero que

les presten tanta atención como al anterior, permaneciendo principios y sin volverse cristianos.¹²

La ironía y la indignación de Lutero contra los principios alemanes se hace sentir desde las primeras líneas de este escrito. Su perspectiva política ya no es la misma en el discurso *A la nobleza cristiana*. Lejos de aquel ingenuo optimismo, ahora afirma, desde una perspectiva más realista, que “es imposible que haya un gobierno cristiano común para todo el mundo, ni siquiera para una nación o una multitud numerosa, ya que siempre hay más malos que piadosos”.¹³

La distinción de los dos reinos

En la primera de las tres partes que componen el tratado *De la autoridad secular*, Lutero sostiene que es necesario comenzar por “fundamentar bien el derecho secular y la espada, para que nadie dude de que están en el mundo por la voluntad y orden divinos”.¹⁴ Para ello se apoya en Romanos 13:1-2 y 1 Pedro 2:13-14. Sin embargo, para el reformador los gobiernos humanos han sido constituidos por Dios principalmente para restringir exteriormente la maldad que es producto del pecado en el mundo. A través de referencias a muchos otros pasajes bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, Lutero se preocupa por mostrar que la voluntad de Dios es que exista un poder y orden jurídico que se ocupe en velar por la justicia social y castigar a los malhechores. Sin embargo, en la segunda parte del tratado, se marcan los límites que tiene el poder secular. Las autoridades humanas no tienen ninguna jurisdicción sobre el alma: “Dios no puede ni quiere permitir que nadie gobierne las almas, sino solo él. Por lo tanto, si la autoridad temporal se atreve a imponer una ley al alma, se entromete en el régimen divino engañando y corrompiendo las almas”.¹⁵

Lutero, sostiene entonces, que “debemos dividir a los hijos de Adán y a todos los hombres en dos partes. Los primeros pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo. Los que pertenecen al reino de Dios son los que creen rectamente en Cristo y están bajo él”.¹⁶ Ahora bien, esto no significa que Dios esté presente en una parte y no en la otra. Se trata más bien de dos maneras en que se manifiesta la providencia divina. Lutero utiliza tanto el

¹² WA 11: 246.

¹³ Ibídem: 252.

¹⁴ Ibídem: 247.

¹⁵ Ibídem: 262.

¹⁶ Ibídem: 249.

término *Reich* (reino) como *Regiment*, que puede traducirse como régimen o gobierno. El término *Regiment* expresa mejor que no se trata de dos dominios estáticos, sino de dos formas en las que Dios actúa para con los seres humanos y a través de los seres humanos. En este sentido, Härle sugiere que la noción de reinos o regímenes apunta a “formas de gobernar”, y comenta que Lutero en esta distinción “trabaja con un esquema dual que decididamente no debe entenderse en términos dualistas, sino que permite y exige que se piense tanto en la distinción como en la mutua correspondencia entre ambos”.¹⁷

En primer lugar, Lutero distingue entre lo que Dios quiere que se realice en el reino espiritual y el temporal. En el reino espiritual la voluntad de Dios es que se predique su palabra y se administren los sacramentos. A través de estos medios él mismo obra en el corazón de las personas la convicción de pecado, el arrepentimiento, la fe en el Evangelio y una vida nueva en el poder del Espíritu Santo. El reino espiritual es la comunión de los creyentes con Cristo y entre sí, mediada por las Escrituras y los sacramentos. Dios trabaja en ella para salvar a las personas a la vida eterna.¹⁸ Pero a través del reino temporal Dios quiere establecer y mantener un orden externo en la convivencia terrenal de las personas. Ni la convicción de pecado ni la fe ni el amor pueden ser obrados en los corazones a través de los medios seculares. Sin embargo, estos están destinados a contener los efectos violentos del pecado en el cuerpo y la vida terrenal de las personas a fin de proteger a los débiles de la violación por parte de los fuertes.¹⁹ De este modo, Dios actúa a través del régimen secular (incluso cuando sus ministros no son cristianos) para preservar a las personas en la vida terrenal.

Los reinos han de distinguirse sobre todo en cuanto a los medios utilizados en cada uno para alcanzar sus respectivos objetivos. En el reino espiritual nada puede ni debe hacerse por la coacción y la fuerza. La fe de los corazones no puede ser forzada, ya que “sin el Espíritu Santo en el corazón nadie llega a ser verdaderamente piadoso”.²⁰ Tampoco se debe querer combatir la incredulidad o la herejía con la fuerza externa.²¹ El “arma” del reino espiritual es la palabra de Dios, que para Lutero va “indefensa” entre las personas y a la que solo el Espíritu de Dios da poder y efecto. Los miembros del reino espiritual, que son movidos a la fe por la palabra y el Espíritu de Dios, no se enfrentan a la injusticia cometida contra ellos con la retribución, sino con el perdón según

¹⁷ Anselm, Härle y Kroeger (2004: 785).

¹⁸ WA 11: 249.

¹⁹ Ibídem: 250.

²⁰ Ibídem: 252.

²¹ Ibídem: 268.

los mandamientos del Sermón del Monte. El régimen secular, por otra parte, debe tener y utilizar los medios del poder para mantener el orden externo. Debe enfrentar a los transgresores de este orden con un castigo retributivo. Su herramienta es la “espada” que mantiene a los malvados a raya.

Lutero insiste en su tratado que ambos reinos son disposiciones de la voluntad de Dios: “Dios dispuso los dos regímenes: el espiritual, que por medio del Espíritu Santo hace surgir cristianos y gentes piadosas bajo Cristo; y el secular, que sujeta a los no cristianos y a los malos, de modo que aun contra su voluntad tiene que mantener la paz exteriormente”,²² y más adelante agrega, que no solamente “es preciso distinguir cuidadosamente estos dos regímenes” sino además “conservar ambos: uno, para producir piedad; el otro, para instaurar la paz externa e impedir las obras malas. Ninguno es suficiente en el mundo sin el otro”.²³

Según Lutero, los dos reinos también se diferencian en que en el reino espiritual y ante Dios todos sus miembros son iguales y hermanos entre sí: “entre cristianos no debe ni puede haber ninguna autoridad, sino que cada uno debe someterse al otro [Ro. 12:10] [...] Entre los cristianos no hay superior, sino que lo es Cristo solo”.²⁴ En cambio, para el régimen secular son indispensables las diferencias y las dependencias, así como la relación de superioridad y subordinación que se rige por la lógica del mandar y el obedecer. En la tercera parte del tratado *De la autoridad secular*, Lutero termina impartiendo algunos consejos destinados a príncipes y señores cristianos respecto del ejercicio de su oficio. Por ejemplo, el hecho que la autoridad temporal funcione con un orden jerárquico no significa que los príncipes puedan hacer lo que se les plazca; Lutero les recomienda “preparar rectamente su corazón” para ser serviciales con sus súbditos a fin de “hacer lo que es bueno y provechoso para ellos”, y buscar que “sean protegidos y defendidos con una paz ventajosa”.²⁵

La relación entre los dos reinos

Lutero no solamente distingue los dos reinos o regímenes, sino que también ve en ellos una mutua correspondencia. Ambos reinos, aunque tienen funciones diferentes, son un camino de la obra de Dios. Los dos regímenes no surgen de

²² Ibídem: 251

²³ Ibídem: 252.

²⁴ Ibídem: 271.

²⁵ Ibídem: 273.

dos voluntades de Dios dispares y sin relación entre sí. Para Lutero, lo que Dios quiere que se realice a través del régimen temporal está relacionado con lo que quiere hacer en el ámbito espiritual: llevar a los seres humanos a la salvación. Para ello es necesario que existan condiciones que posibiliten la predicación del Evangelio. Y, para que estas condiciones puedan darse, es necesario mantener a la humanidad viva en la tierra mediante un orden que resista los efectos destructivos de su pecado. Por eso también Lutero entiende que la voluntad de Dios es que este orden temporal se imponga contra el incumplimiento de la ley, ya que de otro modo no podría existir en una humanidad en la que todavía reina el pecado.²⁶ Así también, el mandato del régimen mundial, aunque solo esté destinado a servir al bienestar temporal del hombre, procede en última instancia de la voluntad de amor de Dios, que quiere llevar a los hombres a la salvación eterna. Si Dios no quisiera esto, dejaría a la humanidad en el caos en el que el diablo quiere sumirla por su pecado.²⁷

Todas las personas viven en el reino secular y todas están sujetas a sus órdenes. Pero solo los creyentes viven, además, en el reino espiritual bajo el señorío de Cristo. Para ellos, se plantea la cuestión de cómo sus acciones en un ámbito son compatibles con sus vidas y acciones en el otro.²⁸ Esto es, en primer lugar, una cuestión para aquellos cristianos que tienen cargos en funciones públicas, como, por ejemplo, los príncipes, los jueces, etcétera. ¿Cómo podrían ellos compatibilizar una vida cristiana según los mandamientos de Jesús y al mismo tiempo usar la violencia para castigar? Lutero responde que la vida debe ser preservada para que permanezca abierta la posibilidad de la predicación del Evangelio, a través del cual Dios quiere llevar a las personas a la conversión y a la vida verdadera. Esto da al cristiano que sirve en el régimen secular la posibilidad de entender este servicio como un servicio de amor.²⁹ No tiene que adoptar una actitud personal contra los que debe emplear la severidad. Esto estaría en contradicción con el espíritu de Jesús y el mandamiento del Sermón del Monte. Si un cristiano, en funciones públicas, tiene que castigar al infractor de la ley, lo hace no por odio personal contra él ni en represalia por algún agravio, sino por amor a los que están bajo su protección y se encuentran amenazados por

²⁶ “Dado que nadie es cristiano o piadoso por naturaleza, sino que todos son pecadores y malos, Dios les opone la ley a todos para que no se atrevan a poner en práctica exteriormente su maldad con obras según su mala intención” (ibidem: 250).

²⁷ Ibídem: 251.

²⁸ Ibídem: 253.

²⁹ Incluso señala Lutero que si no cumpliera con su servicio público “no actuaría él como cristiano, sino contra el amor” (ibidem: 204).

la violencia ilícita del infractor.³⁰ Y al hacerlo, puede y debe preservar el amor fraternal incluso para aquellos a los que debe castigar. Tal cristiano actúa por la función pública que tiene en su cargo y no lo hace por su propia causa privada. La acción en este contexto no debe estar motivada por la ira o la codicia de poder, sino por el cuidado de la vida de las personas.

Los cristianos que viven como subordinados en las órdenes seculares, son instruidos para reconocerlas como órdenes de Dios y someterse a ellas de buena gana. Lutero no conoce la participación democrática de los ciudadanos en el sentido moderno. Hace una clara distinción entre las “autoridades” (príncipes y sus funcionarios, magistrados, etcétera, en el hogar y la familia: el padre), que son responsables de conformar y hacer cumplir el orden, y los respectivos súbditos, que son básicamente responsables de la obediencia al orden establecido. No lo ve como una forma de constitución social históricamente condicionada y anticuada, sino que lo toma como algo establecido por Dios, bíblicamente atestiguado y, por lo tanto, de validez incuestionable.

Al mismo tiempo, Lutero es consciente de que las personas que ostentan el cargo de autoridad a menudo no lo administran en absoluto como deberían, sino que cometen las peores injusticias. Sin embargo, la injusticia de los que están en el cargo no anula el principio de que son los titulares del cargo (y no sus subordinados) los que tienen el mandato de parte de Dios de establecer el orden. Si otros asumieran esta tarea, el resultado, en opinión de Lutero, sería la disolución caótica del orden por completo. La rebelión como autodefensa violenta, por muy justa que sea la causa de sus quejas, es para Lutero un ataque al orden jurídico en cuanto tal. Y en ese caso se comete una injusticia aún mayor que aquella contra la que se rebela.

Ahora bien, para Lutero esto no significa que el cristiano deba obedecer a las autoridades en cualquier circunstancia.³¹ Basándose en Hechos 5:29, establece un límite a esta obediencia: si se le ordena hacer algo que reconoce como incorrecto contra el mandamiento de Dios, el cristiano debe “obedecer a Dios antes que a los hombres” por el bien de su conciencia. Se negará a obedecer, pero no tomará medidas para ayudarse a sí mismo, sino que sufrirá las consecuencias de su negativa a obedecer.³² Al mismo tiempo, Lutero no excluía en

³⁰ Ibídem: 254-255.

³¹ “Si un príncipe está errado, ¿deben seguirlo sus súbditos? Contesto: No, porque nadie está obligado a ir contra el derecho. Debemos obedecer a Dios (quien siempre desea el derecho) antes que a los hombres (Hch. 5:29)” (WA 11: 277).

³² Comentando el pasaje de Mateo 5: 39 (“No resistan al que es malo, sino que a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, preséntale también la otra”), Lutero sostiene que “el cristiano

absoluto la crítica a la actuación incorrecta de las autoridades en el marco de la legalidad preservada. En cualquier caso, concedió al oficio de la predicación el derecho y el deber de hablar a la conciencia de los principes y de inculcarles su responsabilidad ante Dios.

El problema del Estado cristiano en *El Instante*

El contexto que marca el posicionamiento de Kierkegaard con respecto a la relación entre Iglesia y Estado fue sin duda su crítica y enfrentamiento a la Iglesia luterana oficial de Dinamarca, que se intensificó hacia el final de su vida. Un evento crucial que cristalizó su crítica fue la muerte del obispo Jakob Peter Mynster en 1854. Mynster había sido una figura central en la iglesia danesa y Kierkegaard lo había respetado durante mucho tiempo, aunque con reservas crecientes. La controversia estalló cuando el sucesor de Mynster, Hans Lassen Martensen, en su sermón fúnebre, se refirió a Mynster como un “testigo de la verdad”. Kierkegaard consideró esto como una tergiversación flagrante de lo que significaba ser un verdadero testigo cristiano. En un artículo publicado en el periódico *Fædrelandet* el 18 de diciembre de 1854, Kierkegaard escribió: “¿Fue el obispo Mynster un ‘testigo de la verdad’, uno de los ‘auténticos testigos de la verdad’? ¿Es esto verdad?”. En este artículo, Kierkegaard contrastó la vida cómoda y respetada de Mynster con su concepto de un verdadero testigo cristiano, que debería estar dispuesto a sufrir por su fe.

Esta crítica pública marcó el inicio de una campaña más amplia de Kierkegaard contra la iglesia establecida, que culminó en la publicación de su revista *El Instante* (*Øieblikket*) en 1855. En el primer número lanza la pregunta “¿Se justifica que el Estado –¡el Estado cristiano!– imposibilite en lo posible el cristianismo?”. Kierkegaard plantea que la alianza entre Iglesia y Estado obstaculiza la práctica del verdadero cristianismo, ya que para sostener el sistema eclesiástico y la vida acomodada de sus funcionarios es necesario: “a) que los hombres se llamen cristianos –cuanto más grande sea el rebaño, mejor–, que tomen el nombre de cristianos, y b) que se queden ahí y no se enteren de lo que en verdad es el cristianismo”.³³ En el segundo número Kierkegaard añade:

debe ser de tal naturaleza que sufra todo mal e injusticia; que no tome venganza; que tampoco se proteja por medio de los tribunales, sino que en todas las cosas no necesite de la autoridad y del derecho seculares para sí mismo. Pero para otros puede buscar venganza, derecho, amparo y auxilio, y debe ayudar en cuanto pueda” (ibidem: 259).

³³ SKS 13: 133 / I: 23.

La propia existencia de estos pastores es cristianamente una mentira; mundanizados por completo y al servicio del Estado (funcionarios reales, personas de alto rango, de carrera, etc.) no podrían, por supuesto, decirles a las comunidades lo que es el cristianismo, porque hacerlo significaría renunciar a sus cargos.³⁴

En el tercer número de *El Instante* Kierkegaard profundiza su crítica al establecer una distinción fundamental entre el Estado y el cristianismo en términos de su relación con las cifras o números. Argumenta que “el ‘Estado’ es directamente proporcional a las cifras (lo numérico)”, mientras que “el cristianismo se relaciona de otro modo con las cifras: un solo cristiano verdadero es suficiente para que sea verdad que el cristianismo existe”. Luego agrega: “el cristianismo es inversamente proporcional a las cifras, y cuando todos se han hecho cristianos, el concepto ‘cristiano’ ha muerto, pues el concepto cristiano es un concepto polémico”³⁵ Esta afirmación subraya la naturaleza contracultural del verdadero cristianismo, que requiere una oposición o antagonismo para mantener su autenticidad.

Kierkegaard critica con vehemencia la noción de un “Estado cristiano”, y argumenta que es son términos contradictorios, que Estado y cristianismo “se excluyen mutuamente”.³⁶ También critica la práctica del Estado de nombrar y mantener pastores como funcionarios públicos. Kierkegaard argumenta que esto conduce a una distorsión fundamental del cristianismo, ya que “ser cristiano y, con mayor razón, maestro en cristianismo, es pura renuncia y sufrimiento, condiciones de un maestro que para el hombre natural no pueden ser menos atractivas”.³⁷ Sin embargo, el Estado “aprovecha para echarle su red, para capturarla, para ‘seducirlo’”,³⁸ y ofrece una carrera cómoda y bien remunerada que contradice la esencia del cristianismo. Otro punto de la crítica de Kierkegaard es la legitimidad del juramento que el Estado exige a los pastores. Argumenta que “la prestación del juramento implica una contradicción” porque “el cristianismo guarda relación con el reino que no es de este mundo y resulta que el Estado recibe un juramento del maestro en cristianismo, juramento que significa fidelidad justamente a lo que es lo contrario del Estado”.³⁹ Esta contradicción socava la seriedad y autenticidad del compromiso cristiano. Esta

³⁴ SKS 13: 149-150 / I: 31.

³⁵ SKS 13: 187 / I: 53.

³⁶ Ídem.

³⁷ SKS 13: 189 / I: 54.

³⁸ Ídem.

³⁹ SKS 13: 191-192 / I: 55-56.

crítica se extiende también a cómo el Estado, al autorizar y remunerar a los pastores, distorsiona la percepción pública del cristianismo: “el pueblo vive y respira [...] en la consideración de que lo que está autorizado por la realeza es lo máximo”, lo que lleva a una confusión fundamental en la que “bajo la apariencia de cristianismo se vive el paganismo”.⁴⁰ Se lanza el desafío: “que el Estado convierta la proclamación del cristianismo en praxis privada”.⁴¹ Esto revelaría la verdadera situación del cristianismo en el país y probablemente demostraría que “no son realmente necesarios ni cien pastores”.⁴² Finalmente, el tercer número concluye con la afirmación: “mientras en Dinamarca existan mil medios de vida autorizados por la realeza para maestros en cristianismo, se estará haciendo todo lo posible para impedir el cristianismo”.⁴³ La crítica aquí apunta a que un sistema no solo atrae a personas sin vocación real para el cristianismo, sino que también corrompe a aquellos que podrían tener una verdadera vocación, al ofrecerles una comodidad que contradice la esencia del cristianismo.

En el cuarto número, Kierkegaard es categórico al afirmar que “el cristianismo se ha transformado totalmente desde el instante en que el Estado se metió con él”.⁴⁴ Cuando se procura que el Estado facilite la misión de la Iglesia, se termina por obstaculizar la práctica del verdadero cristianismo. En este sentido, afirma que “lo que el cristianismo necesita no es la protección asfixiante del Estado; no, necesita aire fresco, persecución y la protección de Dios. El Estado sólo produce calamidades, detiene la persecución, y no es el medio para conseguir la protección de Dios”.⁴⁵ Asimismo, se opone de un modo contundente a la noción de “lo oficial” en el cristianismo, al argumentar que es repugnante para Dios: “No hay nada tan repugnante para Dios, ninguna herejía, ningún pecado, nada tan repugnante para Dios como lo oficial”.⁴⁶ Sostiene que Dios, siendo un ser personal, rechaza la formalidad y la solemnidad oficial en la adoración.

En los siguientes números de *El Instante* se denuncia la falsificación del cristianismo por parte de la Iglesia oficial danesa y la hipocresía de los pastores como funcionarios estatales. Al mismo tiempo, enfatiza la importancia de la contemporaneidad con Cristo y el sufrimiento por la verdad. El posicionamiento

⁴⁰ SKS 13: 194 / I: 57.

⁴¹ SKS 13: 195 / I: 57.

⁴² SKS 13: 195 / I: 58.

⁴³ SKS 13: 198 / I: 59.

⁴⁴ SKS 13: 210 / I: 65.

⁴⁵ SKS 13: 206-207 / I: 62.

⁴⁶ SKS 13: 220 / I: 72.

de Kierkegaard respecto de la relación Iglesia y Estado es inequívoco. En un enfrentamiento explícito y directo con el luteranismo danés de su época, deja clara su posición: la alianza entre Iglesia y Estado ha corrompido el verdadero cristianismo, que convierte lo que debería ser una fe desafiante y transformadora en una práctica cómoda y complaciente y arrastra todo a la situación en la que “el cristianismo no existe en absoluto”.⁴⁷ Como también lo expresara en una entrada de su diario de 1853: “¡Oh, Lutero! [...] en aquel tiempo había noventa y cinco tesis y una controversia sobre la doctrina; ahora solo hay una tesis: que el cristianismo no existe en absoluto”.⁴⁸

La dialéctica de la interioridad religiosa

Uno de los grandes temas en el pensamiento de Kierkegaard es la interioridad, que se manifiesta en una dialéctica entre lo interno y lo externo, o lo subjetivo y lo objetivo. El binomio interioridad-exterioridad se utiliza en una amplia variedad de contextos a lo largo de sus obras. Philipp Schwab comenta que, en sus aplicaciones específicas, el motivo interior-exterior “establece un contraste –o incluso incommensurabilidad– entre la interioridad existencial y cualquier representación exterior, especialmente conceptual; o bien opone la interioridad espiritual a una esfera (mundana) de lo exterior”.⁴⁹ Schwab identifica dos fuentes principales que Kierkegaard utiliza al emplear estas categorías. La primera es la noción hegeliana de la unidad de lo interior y lo exterior, que Kierkegaard usa polémicamente en contextos existenciales. Y la segunda es la distinción que hace el apóstol Pablo entre el “hombre interior” y el “hombre exterior”, como expresa en 2 Corintios 4:16: “Por tanto, no desmayamos; antes, aunque este nuestro hombre exterior se va desgastando, el interior no obstante se renueva de día en día”.⁵⁰

En los escritos pseudónimos de Kierkegaard la cuestión de la incommensurabilidad de la interioridad aparece por lo general –directa o indirectamente– en el contexto de una polémica con el hegelianismo. Por ejemplo, Víctor Eremita, el editor de *O lo uno o lo otro*, comienza en su prólogo con la referencia a “una conocida sentencia filosófica” que sostiene que “lo exterior es lo interior y lo interior es lo exterior” para pronunciarse en contra, de modo que afirma que la

⁴⁷ SKS 13: 387 / I: 179.

⁴⁸ Pap. X 6 B: 232.

⁴⁹ Schwab (2014: 9-10).

⁵⁰ Reina-Valera, 1960.

interioridad es incommensurable con lo exterior.⁵¹ También Johannes de Silentio en *Temor y temblor* afirma que la fe “es la paradoja según la cual la interioridad es superior a la exterioridad” e “incommensurable con lo exterior”.⁵² Aquí la contraposición entre lo interior y lo exterior pone de relieve la interioridad de la fe en el caballero de la fe, que se caracteriza por tener una convicción interior no visible desde el exterior.⁵³

En el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, la categoría de la interioridad está estrechamente vinculada a la noción de verdad subjetiva, al devenir subjetivo como “el más alto deber asignado al ser humano”.⁵⁴ Climacus aborda la cuestión de la interioridad en contraste con el pensamiento abstracto y objetivo. Él afirma: “Mi principal pensamiento consiste en que, debido a la abundancia de conocimientos, la gente de nuestra época ha olvidado lo que significa el *existir* y lo que es la *interioridad*”.⁵⁵ Además, Climacus enfatiza la exclusividad de la interioridad subjetiva en relación con la verdad religiosa al afirmar que el cristianismo no puede ser observado objetivamente. Según él, la verdad religiosa no puede ser alcanzada a través del conocimiento objetivo o especulativo, sino que requiere una apropiación subjetiva. En este punto, cuando Climacus discute la comunicación de la subjetividad, se vuelve a hacer evidente la distinción entre interioridad y exterioridad. Señala que cuando se trata de comunicar la interioridad el punto principal es la apropiación, ya “que no existe una transición directa e inmediata al cristianismo”.⁵⁶ Esta idea refuerza la noción de que la verdad religiosa es esencialmente subjetiva y no puede ser transmitida de manera puramente objetiva ni exterior.

En las obras posteriores al *Postscriptum...*, Kierkegaard vuelve sobre este tema, pero –especialmente desde la perspectiva de Anti-Climacus– para problematizar en torno a la cuestión de la “interioridad oculta”. ¿Es posible que esta interioridad se use como pretexto para evadir la práctica del cristianismo? ¿No estaría la noción de “interioridad oculta” facilitando una apariencia de fe sin auténtica renuncia o sufrimiento? En *Ejercitación del cristianismo* Anti-Climacus observa críticamente: “En la cristiandad establecida somos todos auténticos cristianos, pero en la interioridad oculta. El mundo externo no tiene nada que hacer con el hecho de ser cristiano, mi ser-cristiano no es mensurable en esa

⁵¹ Cfr. SKS 2: 11 / OO I: 29.

⁵² SKS 4: 161 / TT: 155.

⁵³ Fink Tolstrup (2014: 33).

⁵⁴ SKS 7: 148 / PC: 160.

⁵⁵ SKS 7: 226 / PC: 251.

⁵⁶ SKS 7: 54 / PC: 49.

dimensión”.⁵⁷ Aunque pueda parecer que Kierkegaard abandona en este punto la tesis de la incommensurabilidad, el contrapunto de Anti-Climacus aparece como un correctivo frente a aquella interioridad oculta que no sea más que una fe muerta, sin obras. La fe auténtica, cultivada en la profundización interior, se relaciona con la exterioridad, se expresa hacia afuera. Christian Fink Tolstrup resume la noción de interioridad en Kierkegaard de la siguiente manera:

La dialéctica de la interioridad es, en parte, una doble perspectiva que implica un movimiento hacia dentro y otro hacia fuera. [...] El concepto implica una metáfora de la vida interior, pero como esta no puede separarse de la propia existencia, también debe tener un movimiento hacia el exterior, hacia el mundo. La pasión es esta dimensión exterior de la interioridad.⁵⁸

Conclusión

Tanto Lutero como Kierkegaard están íntimamente ligados a su propia época y situación. No es posible comprenderlos adecuadamente si no se tienen en cuenta los problemas surgidos de sus entornos contemporáneos y las situaciones polémicas en las que se vieron envueltos. El Lutero del tratado *De la autoridad secular* y el Kierkegaard de los últimos años están situados en épocas y contextos diferentes, y se encuentran desde allí respondiendo a problemas diferentes. Sin embargo, en momentos de conflictividad con los poderes oficiales, se observa en ambos una preocupación por distinguir el ámbito de la fe del ámbito de la política. En esta distinción emergen algunos aspectos en los que la perspectiva de ambos parece acercarse. Procuramos a continuación articularlos en cuatro puntos.

- 1) *El reino espiritual como interioridad y el temporal como exterioridad.* El binomio interioridad-exterioridad aparece como un eje posible para marcar una analogía en las concepciones teológico-políticas de Lutero y Kierkegaard. En la doctrina luterana de los dos reinos, el ámbito espiritual es el ámbito del “corazón” de los creyentes, de la palabra de Dios y los sacramentos; mientras que el reino temporal se manifiesta en la esfera del orden civil, la ley, la familia, el comercio, las profesiones seculares, etcétera. Esta distinción encuentra cierto eco en el pensamiento kierkegaardiano, en el que la interioridad emerge como

⁵⁷ SKS 12: 211/ EC: 215.

⁵⁸ Fink Tolstrup (2014: 34).

el *locus* de la verdadera experiencia religiosa y contrasta con la exterioridad de las estructuras eclesiásticas y estatales, pero también de todo tipo de representación objetiva y conceptual. Aquí debemos reconocer algunas diferencias que limitan la analogía entre la teología política de Lutero y Kierkegaard. Porque mientras que todo lo que Kierkegaard entiende por interioridad religiosa podría considerarse parte del reino espiritual en Lutero, no todo lo que Lutero concibe como reino espiritual puede ingresar en la categoría de la interioridad kierkegaardiana, y en esto el planteo de Kierkegaard podría verse como un correctivo. Hay dimensiones exteriores u objetivas de la fe cristiana que para Kierkegaard no son decisivas. Por ejemplo, el asentimiento intelectual a las formulaciones doctrinales o la recepción de los sacramentos –cuestiones con las que fácilmente se podría identificar a alguien como “cristiano”– no tienen ningún valor si no hay una apropiación subjetiva del *pathos* religioso.

2) *Los límites de los dos reinos y la tesis de la inconmensurabilidad.* En el tratado *De la autoridad secular* encontramos una visión en la que el poder estatal se circumscribe estrictamente a una función exterior de preservación de la vida humana sin entrometerse en las funciones espirituales que son específicas de la comunidad cristiana. Pero también circumscribe las funciones del reino espiritual a la predicación del evangelio y la administración de los sacramentos, por eso insiste en que la comunidad cristiana no debe echar mano de las “armas” del poder secular para cumplir su misión. En este sentido, Lutero distingue entre el mandato divino de lo que puede y debe hacerse a través de la acción política y el mandato dado a la Iglesia. El Estado no debería querer regir las conciencias convirtiendo en ley alguna confesión de fe o una ideología totalitaria proclamada por ella misma. Tampoco la Iglesia debería querer asegurar el éxito de su misión mediante el poder estatal. La delimitación entre los reinos espiritual y temporal en Lutero, y la tesis kierkegaardiana de la inconmensurabilidad entre interioridad y exterioridad, reflejan una preocupación compartida por salvaguardar la autonomía de la experiencia religiosa. Lutero establece fronteras claras entre la jurisdicción espiritual y la temporal, y le niega a esta última cualquier autoridad sobre las conciencias. Kierkegaard, por su parte, radicaliza esta distinción al postular una inconmensurabilidad fundamental entre la interioridad de la fe y sus manifestaciones externas. Ambos articulan una crítica a la intromisión de lo político-institucional en el ámbito de la fe, aunque con diferentes grados de radicalidad.

3) *La necesidad de relacionar ambos ámbitos luego de distinguirlos.* La doctrina luterana, tras distinguir los dos reinos, enfatiza su mutua correspondencia como expresiones complementarias de la voluntad divina. Lutero sostiene que el cristiano, al vivir simultáneamente en ambos reinos, debe cumplir sus deberes seculares como expresión de amor al prójimo, sin comprometer su fe. Esta perspectiva permite una participación activa en el ámbito temporal, fundamentada en motivos espirituales. Por su parte, Kierkegaard, mediante pseudónimos como Climacus, se preocupa por contraponer lo interior y exterior; pero luego, a través de Anti-Climacus, problematiza la “interioridad oculta” de una fe estéril, para enfatizar la necesidad de que lo interior se relacione con lo exterior mediante una fe que obra por el amor.

4) *La transformación interior precede al cambio social y político.* Un punto de convergencia significativo entre Lutero y Kierkegaard radica en el primado de la transformación espiritual individual como presupuesto para cualquier cambio social. La teología luterana enfatiza la regeneración interior por la fe como fundamento de toda acción cristiana en el mundo y rechaza la eficacia de meras reformas externas o legales. De manera similar, la filosofía kierkegaardiana subraya la apropiación subjetiva de la verdad cristiana como esencial y se opone a la noción de un cristianismo derivado institucionalmente. Es claro que tanto para Lutero como para Kierkegaard la verdadera transformación social no puede venir de la política ni de los meros cambios estructurales externos, sino de un renacimiento espiritual que se da en la interioridad y que desde allí se expresa exteriormente mediante obras de amor al prójimo.

El gesto de distinguir el ámbito de la fe del ámbito de la acción política no implica un aislacionismo de la fe que impugna lo político. Aquí se debe evitar el malentendido dualista. La distinción entre estos dos ámbitos se lleva a cabo a los efectos de volver a relacionarlos, pero de otro modo. De un modo indirecto. Matthias Kroeger, al comentar las implicancias de la doctrina de los dos reinos en Lutero, señala: “La fe no debe hacer política, sino hacer posible la política”.⁵⁹ A esto parece apuntar la teología política en Lutero y la de Kierkegaard.

⁵⁹ Anselm, Härtle y Kroeger, 2004: 791.

Bibliografía

- Anselm, Reiner; Härle, Wilfried y Kroeger, Matthias (2004). "Zweireichelehre". En Müller, Gerhard (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*. Volumen 36, pp. 776-793. Berlín y Nueva York: De Gruyter.
- Barrett, Lee C. (2015). "Kierkegaard's appropriation and critique of Luther and Lutheranism". En Stewart, Jon (ed.), *A companion to Kierkegaard*, pp. 180-192. Malden: Wiley Blackwell.
- Coe, David Lawrence (2020). *Kierkegaard and Luther*. Lanham: Lexington Books.
- Deuser, Hermann (2010). "Kierkegaard and Luther: Kierkegaard's one thesis". En Deuser, Hermann; Cappelørn, Niels Jørgen y Kleinert, Markus (eds.), *Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus. Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Religionsphilosophie*, pp. 199-208. Berlín: De Gruyter.
- Ebeling, Gerhard (1972). "Leitsätze zur Zweireichelehre". *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 69, nº3, pp. 331-349.
- Feuerbach, Ludwig (1998). *La esencia del cristianismo*. Traducción: José L. Iglesias. Madrid: Trotta.
- Fink Tolstrup, Christian (2014). "Inwardness/Inward Deepening". En Emmanuel, Steven M.; McDonald, William y Stewart, Jon (eds.), *Kierkegaard's Concepts. Tome IV: Individual to novel*, pp. 33-38. Farnham: Ashgate.
- Herms, Eilert (2005). "Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre". En Betz, Hans; Browning, Don S.; Janowski, Bernd y Jüngel, Eberhard (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, pp. 1936-1941. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Joest, Wilfried (1981). "Martin Luther". En Greschat, Martin (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte: Die Reformationszeit I*, pp. 29-185. Stuttgart, Berlín, Köln, Mainz: Kohlhammer.
- Kierkegaard, Søren (1959). *Mi punto de vista*. Traducción: José Miguel Velloso. Buenos Aires: Aguilar.
- (1968-1978). *Søren Kierkegaards Papiser*. Edición: Thulstrup, Niels. København: Gyldendal

- (1997-2012). *Søren Kierkegaards Skrifter*. Edición: Cappelørn, Niels; Garff, Joakim; Kondrup, Jørgen; McKinnon, Alastair; Hauberg Mortensen, Finn y otros. Københavns: Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- (2006). *El Instante*. Traducción: Andrés R. Albertsen (colaboradores: Ana M. Fioravanti, Óscar A. Cuervo, Ingrid M. Glikmann, Héctor C. Fenoglio, María J. Binetti y Pedro N. Gorsd). Madrid: Trotta.
- (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Traducción: Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana.
- (2019). “Terror y temblor”. En *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/1*, pp. 105-208. Traducción: Óscar Parcero Oubiña. Madrid: Trotta.
- Lutero, Martín (1883). *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe*. Weimar: H. Böhlaus Nachfolger.
- Reina-Valera (1960). *Santa Biblia*. Estados Unidos: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Schwab, Philipp (2014). “Inner/Outer”. En Emmanuel, Steven M.; McDonald, William y Stewart, Jon (eds.), *Kierkegaard’s Concepts. Tome IV: Individual to novel*, pp. 9-15. Farnham: Ashgate.

Marx frente a Rousseau

El contrato social y la abstracción política

Ramiro Cardenes

El dinero no nace de una convención, así como tampoco nace de una convención el Estado.

Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte (Grundrisse)*, 1857-1858

Introducción

En este capítulo examinamos el alcance de las reflexiones que Marx, en sus textos de juventud, realiza sobre el Estado moderno y sus relaciones con la tradición de la filosofía política. Habitualmente, los análisis sobre las consideraciones que Marx desarrolla en esta etapa se centran en la posición crítica que adopta respecto de la filosofía hegeliana del Estado. Sin embargo, aquí se propondrá un enfoque alternativo: la posible relación de los conceptos marxianos acerca del Estado moderno, especialmente la *abstracción política*, con la filosofía contractualista, en particular con el pensamiento rousseauiano.

Para ello, en primer lugar, revisamos el desarrollo filosófico que acompañó, a través de distintos intentos de legitimación, la evolución y consolidación del Estado como forma que adquiere la dominación política en la modernidad. Esto implicará un recorrido por las principales posiciones que constituyen la tradición contractualista, hasta llegar a la forma más acabada de su desarrollo filosófico en la obra de Jean-Jacques Rousseau.

A continuación, abordamos una idea fundamental del pensamiento juvenil de Marx sobre el Estado moderno: el concepto de abstracción política. Luego, realizamos una reconstrucción de las relaciones entre Marx y Rousseau, con el objetivo de esclarecer los vínculos entre ambos y determinar si existe una deuda teórica de Marx con Rousseau. A partir de esto, proponemos un marco en el que sea posible trazar una relación entre los conceptos presentes en *El contrato social¹* y *Sobre la cuestión judía*. Posteriormente, hacemos un análisis de la reflexión de Marx en dicha obra, en la cual reconstruye su respuesta a la posición de Bruno Bauer sobre la emancipación política y revisa el divorcio que identifica entre el *bourgeois* y el *citoyen* a la luz del concepto de la abstracción política. A partir de allí, vamos a utilizar estos conceptos para señalar el balance tácito que se encuentra, en el pensamiento de Marx, respecto del programa político-filosófico sostenido por el contractualismo moderno. Finalmente, buscamos reconstruir la forma en que puede ser leída la solución rousseauiana al problema político planteado en *El contrato social* con una perspectiva marxiana. Así, nos proponemos evaluar hasta qué punto la propuesta de Rousseau contenida en *El contrato social* permanece cautiva de los límites propios del contractualismo y obtura el propósito que la propia aspiración filosófica rousseauiana se había propuesto.

El Estado moderno y el contractualismo

La comprensión filosófica de la emergencia y consolidación del Estado moderno puede realizarse a través de un repaso general por los aspectos nucleares de las teorías contractualistas desarrolladas en los siglos XVII y XVIII, en la secuencia que va desde Hobbes hasta Rousseau. En primer lugar, Thomas Hobbes² introduce la matriz dominante del pensamiento político moderno, a saber, que la condición natural del género humano consiste en una situación de igualdad y libertad plena de los individuos y que, a través de un pacto entre ellos en el que ceden su libertad natural, se instituye un Estado civil. En la conceptualización hobbesiana, la condición natural del género humano consiste en que los individuos con sus acciones persiguen su autoconservación, lo que conduce objetivamente a un estado de guerra de todos contra todos. Por esta razón, para la argumentación hobbesiana, la forma de conjurar este efecto es que los individuos cedan, mediante un pacto social, su derecho a todas las cosas y a autogobernarse. Así instituyen un Soberano, quien, a través de la ley

¹ Cfr. Rousseau (2017).

² Cfr. Hobbes (1992).

y el monopolio del castigo, garantiza la paz mediante la constrictión de los impulsos destructivos de los individuos devenidos súbditos. De esta manera, la institución del Estado es la forma de evitar que la naturaleza egoísta del hombre contamine de violencia la dimensión pública, la cual –a su vez– solo surge como forma de neutralizar el estado de guerra como modo de vinculación humana. Esta naturaleza egoísta no es abandonada, sino simplemente controlada, y funge como razón de surgimiento del Estado: los individuos pactan la institución del Estado para garantizar su propia conservación.

Posteriormente, la modulación lockeana³ del planteo contractualista incorporará la idea de que hay derechos naturales prepolíticos –vida, libertad, propiedad– protegidos por la ley natural, la cual es universalmente reconocible por el individuo en la interioridad de su propia conciencia. En esta argumentación, la dimensión política encuentra su fundamento en la instauración de un Estado con menos atribuciones que en la variante absolutista hobbesiana. Si bien la institución del Estado continúa conservando el objetivo hobbesiano de garantizar la paz, su razón esencial radica en la protección de esos derechos naturales del individuo, en particular la propiedad privada. De esta manera, la propiedad privada, la acumulación de riqueza y la actividad económica del individuo no se presentan como el resultado de un desarrollo condicionado social, histórico y políticamente, sino como una actividad privada natural, ahistórica y prepolítica del individuo. La institución del campo político, en la mirada liberal lockeana, es para garantizar la conservación de esas prácticas privadas que son elevadas al rango de naturales. Nuevamente, el egoísmo individual es conceptualizado como el fundamento y parámetro de lo político: el Estado tiene por objetivo fundamental garantizar el desarrollo de la naturaleza económica y egoísta del individuo.

Finalmente, encontramos la forma más acabada del contractualismo en la obra de Rousseau. En su libro *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*,⁴ retoma la oposición entre el estado natural y la sociedad civil. El estado natural consiste en una condición de aislamiento de los individuos, que gozan de libertad e igualdad naturalmente plenas. En esta situación, el ser humano cuenta con dos pasiones naturales: el amor de sí y la piedad. La introducción conceptual de la piedad como pasión centrífuga diferencia a Rousseau del contractualismo previo, ya que le permite equilibrar la deriva centrípeta del amor de sí y evitar la conclusión de que el ser humano es, por naturaleza,

³ Cfr. Locke (2010).

⁴ Cfr. Rousseau (2008).

egoísta. Por otra parte, la segunda singularidad de este texto es bien conocida: la propiedad privada constituye el origen de la desigualdad entre los hombres, es contraria a la ley natural y es el detonante de la instauración de la sociedad civil y del pacto de fundación del Estado –también llamado “pacto del rico”–, que provoca la pérdida de la libertad natural y consolida la desigualdad. Para Rousseau, así es como se instaura la desigualdad social, basada en la convención entre los hombres, ilegítima en la medida en que no guarda relación con las desigualdades naturales ni con el mérito de los individuos:

La desigualdad, siendo casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su crecimiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del género humano y llega a ser por fin estable y legítima por el establecimiento de la propiedad y las leyes. [...] la desigualdad moral, solamente autorizada por el derecho positivo, es contraria al derecho natural, toda vez que no concurre en la misma proporción con la desigualdad física [...], puesto que es manifiestamente contrario a la ley de la naturaleza, como sea que se la defina, que un niño mande a un viejo, que un imbécil conduzca a un hombre sabio y que un puñado de gente rebose de cosas superfluas mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario.⁵

Esta obra es consecuente con el pesimismo civilizatorio evidente en, por ejemplo, el *Discurso sobre las ciencias y las artes*.⁶ En la óptica de Rousseau, el egoísmo presente en la sociedad burguesa del siglo XVIII se encuentra lejos de ser inherente a la naturaleza del ser humano. El amor propio, característico del individualismo moderno, es el resultado histórico de la sociedad civil, que ha hipertrofiado al amor de sí como instinto natural de autoconservación y reprimido a la piedad como pasión natural de empatía hacia el otro.

Sin embargo, el aporte rousseauiano no se agota en esta mirada crítica de su presente, sino que va más allá, gracias a su obra política más conocida: *El contrato social*. Aquí, Rousseau se propone encontrar un fundamento legítimo para la pérdida de libertad que implica el ingreso de los individuos a la vida en una sociedad civil. Rousseau busca una forma de asociación en la que cada individuo, al ingresar en ella, “uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes”.⁷ Así encuentra la superación de este problema en el contrato social, que da origen a la voluntad

⁵ Rousseau (2008: 131).

⁶ Cfr. Rousseau (1990).

⁷ Rousseau (2017: 19).

general, única fuerza soberana y legítima, al basarse en el uso de la libertad y no en el de la fuerza.

Lo que diferencia al contrato social del “pacto del rico” (y de las modulaciones del pacto formuladas por Hobbes y Locke) es que, mientras que en un caso se trata de la cesión de derechos del individuo hacia el Soberano, en el contrato social el pacto es la conformación de una voluntad general que implica la sumisión de todos al todo, de manera que al mismo tiempo cada uno es productor de las leyes que emanan del Soberano: “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección de la voluntad general, y recibimos en cuanto cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo”.⁸ Aquí, el Soberano no es un otro respecto del súbdito, sino es el conjunto mismo de los ciudadanos.⁹

En esta perspectiva, el Estado sólo será legítimo en la medida en que exprese la voluntad general, que es la voluntad del conjunto de los ciudadanos. Solo así el hombre podría construir una comunidad verdaderamente universal, diferente de los intereses privados que persigue según su naturaleza individual. Mediante este razonamiento, Rousseau busca encontrar una fórmula que permita superar el egoísmo propio de la sociedad moderna.

Lo común a todos los planteamientos contractualistas es que consideran que existe una característica humana central presente en el estado de naturaleza: en esta situación cada individuo persigue su interés egoísta. De este egoísmo deriva la imposibilidad de conservar esa forma de vida aislada, y esto impulsa la necesidad de conformar un Estado. De esta manera, se diferencia entre una vida natural humana –individual y egoísta del hombre–, y una vida social bajo el poder de un Estado. Así, en oposición a la condición natural, a partir del pacto se origina el Estado como la superación de ese conjunto de egoísmos. En Hobbes a través de una fuerza universal o *Deus Mortalis* que por medio del miedo imponga un límite al desenfreno de esos egoísmos; en Locke a través de un Estado que supone la cesión de parte del derecho natural del individuo para generar un contexto más adecuado para el despliegue de sus intereses privados. Para Rousseau, la forma de conjurar los riesgos del egoísmo moderno es a través de la constitución de una República, guiada por la voluntad general.

De este modo, el Estado se presenta como la realización de una comunidad frente la muchedumbre de individualidades: es la realización de una dimensión universal, genérica de la vida humana.

⁸ Ibídem: 19-20.

⁹ Cfr. Althusser (1972: 80).

El joven Marx y la comprensión del Estado moderno: la noción de abstracción política

Las revoluciones políticas de los siglos XVII, XVIII y XIX y la consecuente consolidación de los Estados nacionales modernos –acompañadas de la creciente expansión del capitalismo impulsado por los procesos técnicos desatados por las sucesivas etapas de la revolución industrial– modificaron rápidamente el paisaje histórico de Occidente y configuraron el escenario en el cual Karl Marx desarrollará su crítica a la modernización capitalista. En general, suelen destacarse de su obra los aspectos vinculados con su crítica de la economía política –entendida como crítica tanto de la teoría económica dominante como de la vertebración económica de la sociedad moderna–,¹⁰ así como sus tesis sobre la lucha de clase como motor de la historia.¹¹ En este artículo, buscamos mostrar de qué manera puede articularse un diálogo entre los conceptos políticos que Marx desarrolla en torno a la noción de Estado y la tradición contractualista previamente reconstruida.

Sin embargo, corresponde aclarar que hay amplios debates en la recepción de los siglos XX y XXI en torno a la presencia de una teoría del Estado en la obra de Marx.¹² Más allá de esto, lo que resulta evidente es que no disponemos

¹⁰ Principalmente, en MEGA² II.1 y 2 / *Grundrisse* y MEGA² II.6: 13 y 15 / *Capital*. Si bien la formulación acabada de la crítica a la economía capitalista se encuentra en *El capital*, en los borradores que Marx produce en 1857-1958 (*Grundrisse*) esa crítica se manifiesta, de manera más profunda, como una crítica a la sociedad moderna en su conjunto, y no solamente al funcionamiento de las relaciones económicas o a la teoría (la economía política) que pretende brindarles inteligibilidad y legitimidad a esas mismas relaciones. Por esta razón, consideramos oportuna la referencia al conjunto de esas dos obras centrales. Para observar el valor de los *Grundrisse* como obra crítica de la modernidad (cfr. Omar Acha, *et al.*, 2019; Negri, 1979).

¹¹ Cfr. MEW IV: 461-463 / MPC: 21-71.

¹² Al respecto, puede simplificarse el debate en tres grandes posiciones: la primera sostiene que, a partir de la oposición entre estructura y superestructura, la obra de Marx contiene una teoría del Estado, la cual evoluciona paulatinamente desde Marx y Engels, a través de Lenin, hasta Althusser. La segunda que, a causa del determinismo económico que vertebraría su pensamiento, niega la posibilidad de una teoría del Estado en Marx (para esta posición, consultar: “¿Existe una doctrina marxista del estado?”, Bobbio, 1986: 51-80; “Derechos del hombre y política”, Lefort, 1990: 9-36; “El hierro de madera”, Dotti, 1983: 233-258). Finalmente, una tercera posición considera que la cuestión del Estado y lo político se halla inconclusa en el pensamiento de Marx, lo que requiere un trabajo de reelaboración teórica. En esta posición destacamos tanto a Gramsci (1984 y 1999) y Poulantzas (1986; 2005; 2007) como a los autores del debate alemán de la derivación del Estado, para el cual puede verse a Bonnet y Piva (2017). El presente capítulo pretende realizar un aporte dentro de las coordenadas de pensamiento de esta tercera posición.

de una obra publicada de su autoría en que aborde la problemática del Estado de modo sistemático y acabado. Sin embargo, eso no obsta que en el conjunto de su obra exista una colección importante e interesante de observaciones, análisis y reflexiones críticas en torno al Estado, que son relevantes para tomar en consideración. En ese sentido, la propuesta es recuperar ciertos conceptos presentes en sus textos de juventud.

Es habitual interpretar la reflexión marxiana de esta etapa en el cuadro de su ajuste de cuentas con la filosofía hegeliana. En este sentido, la base textual utilizada para analizar este proceso intelectual de Marx suele organizarse en torno a la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*¹³ de 1843, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*¹⁴ de 1844, para mostrar el cierre de ese ciclo en el pasaje titulado “Historia” dentro de la sección dedicada a Feuerbach en *La ideología alemana*.¹⁵

En sus primeras obras, Marx realiza su aguda objeción al tratamiento hegeliano de la cuestión del Estado, que a su vez funciona como matriz de la crítica generalizada a la dialéctica hegeliana. En la mirada marxiana, Hegel invierte los términos, pues le asigna al predicado el lugar del sujeto y degrada al sujeto al papel de predicado: el Estado, en lugar de ser el producto de una sociedad históricamente determinada, es presentado por Hegel como el sujeto que produce a la sociedad como un momento suyo.¹⁶

Sin embargo, sin menospreciar la relevancia de evaluar la relación de Marx con la filosofía hegeliana,¹⁷ aquí proponemos observar la reflexión que desarrolla en torno al concepto de la abstracción política en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* de 1843 y en *Sobre la cuestión judía* (*Zur jüdenfrage*) de 1844.¹⁸

¹³ Cfr. MEGA² I.2: 3-137 / CFE.

¹⁴ Cfr. MEGA² I.2: 170-183 / ICF.

¹⁵ Cfr. MEGA² I.5: 16-48 / IA: 22-30.

¹⁶ Cfr. MEGA² I.2: 24-25 / CFE: 91.

¹⁷ El debate sobre el vínculo entre el pensamiento de Marx y la filosofía hegeliana cuenta con una literatura prácticamente inabarcable. Para una comprensión de las posiciones fundamentales en este tema, ver: Lukács (1969) y Korsch (1971); ambos exponentes de la “hegelianización” del marxismo. Para comprender las críticas a estas posiciones y la reconstrucción de un marxismo no hegeliano y crítico de la dialéctica, principalmente ver: Althusser (1967) y Colletti (1969). También, Marcuse (1999) y Löwith (1968).

¹⁸ Cornú señala que *Sobre la cuestión judía* fue redactada en su mayor parte en la estancia de Marx en Kreuznach, ciudad en donde desarrolló los manuscritos que constituyen la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (también conocida como “Manuscritos de Kreuznach”), lo que da cuenta de la unidad conceptual entre ambas obras. Cfr. Cornú (1965: 424).

En estas obras, Marx caracteriza el Estado moderno como un “Estado abstracto”, lo cual refiere a la independencia del Estado y la política respecto de los otros órdenes de una formación sociohistórica. La abstracción política se entiende a la luz de la separación entre sociedad civil y Estado, pero no se reduce a su simple distinción: implica también la necesaria escisión entre un ámbito que funciona con las lógicas propias de la política, en la que la libertad e igualdad constituyen conceptos nodales, y un ámbito no político, en el cual se despliegan distintos mecanismos de carencia de libertad y se encuentra una desigualdad social objetivamente estructurada. Mientras que en las formaciones históricas premodernas el dominio político está entrelazado con la dominación social y las relaciones de explotación económica, en la modernidad se produce una escisión entre estas dimensiones. En la *polis* antigua, la comunidad política es el conjunto de ciudadanos, y el poder político no es algo separado de ella sino, por el contrario, una “incumbencia privada” de los ciudadanos.¹⁹ Una parte importante de los habitantes de la polis –esclavos y metecos– es considerada menos humana por naturaleza, por lo que no integra la comunidad política. En el medioevo, las relaciones personales de dependencia fungen como relaciones de dominación “naturales” entre los hombres, que determinan sus vínculos de mando y obediencia. De esta manera, las diferencias sociales y las relaciones económicas son, inmediatamente, relaciones políticas. Por el contrario, en la modernidad, los hombres son considerados libres e iguales, y el poder político se separa de la comunidad como una institución que representa a la sociedad: cobra la forma de Estado, que se presenta como una fuerza “por encima” de la sociedad, diferenciándose de ella.²⁰ El Estado y la sociedad son, entonces, dos esferas separadas.²¹

La importancia de enfocarse en el concepto de abstracción política puede entenderse desde dos ángulos. En primer lugar, notemos que Marx señala en la *Critica de la filosofia del Estado de Hegel*: “Si la abstracción del Estado como tal no se ha producido hasta los tiempos modernos, es porque la abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno. La abstracción del

¹⁹ Cfr. MEGA² I.2: 34 / CFE: 103.

²⁰ Cfr. MEGA² I.5: 34 / IA: 27 y MEGA² I.2: 79-91 / CFE: 152-160. En *La ideología alemana*, esta separación aparece como un fenómeno históricamente más general, propio de la dominación política. Por esa razón, destacamos el valor de la *Critica de la filosofia del Estado de Hegel* y *Sobre la cuestión judía*, en la medida en que buscan circunscribir su análisis a la especificidad moderna del Estado.

²¹ Para un análisis más detenido del concepto de “abstracción política” en la *Critica de la Filosofia del Estado*, ver Cardenes (2024: 270-298).

Estado político es un producto moderno".²² Esta afirmación es el indicio que permite comprender que el concepto de abstracción política brinda –en el marco del pensamiento de Marx– una conceptualización singular de la especificidad del Estado correspondiente a la sociedad moderna.²³ Dar cuenta de esta dimensión en el pensamiento de Marx habilita, a su vez, desarrollar la discusión contra las interpretaciones que niegan la posibilidad de establecer coordenadas para un abordaje específico del Estado y la política dentro de la matriz filosófica marxiana.

El segundo ángulo propuesto para enfocar el valor teórico de la abstracción política, entendida como concepto específico que da cuenta de la estatalidad moderna, es que permite establecer la articulación concreta entre los conceptos del pensamiento marxiano y la tradición de la filosofía política moderna, en particular la contractualista y específicamente con el aporte de Rousseau. Sin lugar a dudas, este ángulo también colabora con la intención de iluminar las reflexiones presentes en Marx en torno al Estado. Sin embargo, también es preciso señalar la posibilidad de una conexión intrínseca de los conceptos utilizados desde estos heterogéneos marcos teóricos (el marxiano y el contractualista), ya que es un camino poco abordado en las investigaciones al respecto. En general, las articulaciones entre estos dos campos suelen ser recíprocamente exteriores.

Sin embargo, para señalar de qué manera los conceptos que el ginebrino presenta en *El contrato social* pueden ser leídos desde la argumentación marxiana de *Sobre la cuestión judía* –en particular desde el concepto de abstracción política–, corresponde revisar el vínculo entre Rousseau y Marx.

Marx y Rousseau

Un vínculo impreciso

En primer lugar, hay que advertir que no puede establecerse una interpretación consensuada y dominante acerca de cuál es la relación teórica entre Rousseau y Marx y en qué consiste la influencia –si es que la hubiera– del primero en el segundo.

²² MEGA² I.2: 33 / CFE: 102.

²³ Al respecto, ver Cardenes (2024) y Artous (2016: 49-73). Artous incorpora, como otra característica específica del Estado moderno identificada por Marx, el papel de la burocracia.

Para avanzar en la comprensión de esta relación, el trabajo de Wokler²⁴ –pese a sus limitaciones– constituye un valioso aporte ya que, al analizar las obras completas de Marx y Engels, señala que las referencias al filósofo ginebrino no superan las veintidós ocasiones. Sin embargo, más allá de esta significativa exploración, interpreta a Marx en una simplificada lógica mecanicista de reducción de lo político a lo económico, lo cual sabotea las posibilidades de un enriquecimiento hermenéutico de la intertextualidad analizada. En la medida en que Rousseau es un pensador cuyo concepto central es la voluntad –y como tal, la noción de libertad es determinante de lo político– y que Wokler entiende a Marx como un autor en el que lo político está mecanicamente determinado por las fuerzas económicas –y, por tanto, hay carencia de libertad–, el diálogo entre ambos es inmediatamente imposible. De esta manera, su estudio no va más de una yuxtaposición de marcos teóricos incommensurables entre sí.

En un sentido opuesto, abundan distintos aportes que enfatizan diversas formas de continuidad entre el pensamiento de ambos autores, aunque disienten en su contenido. En primer lugar, se puede señalar la observación de Rodolfo Mondolfo en torno a la idea de alienación, que en el marco de su concepción humanista conduce a enfatizar la continuidad entre ambos:

... el vínculo esencial que liga a Marx con el pensador ginebrino en cuanto a la idea de la alienación del hombre. Rousseau no había usado semejante término, que Marx tomó directamente de Hegel (*Fenomenología del espíritu*); pero la conexión de esa idea con la división del trabajo, que reduce al trabajador a fragmento de hombre, quitándole la posibilidad de ser libre, deriva indudablemente de Rousseau, con la consiguiente exigencia y reivindicación de la unidad integral del hombre.²⁵

Abonando a la noción de continuidad, podemos sumar a Umberto Cerroni, quien señala que del iusnaturalismo se siguen dos líneas teórico-políticas: mientras que la línea kantiana deriva hacia el liberalismo, en Rousseau se proyecta la nueva temática comunitaria del socialismo.²⁶ En la misma orientación podemos encontrar a Hernán Fair quien, a partir del carácter análogo de la crítica que ambos realizan a la sociedad burguesa moderna, afirma que “existe una no

²⁴ Cfr. Wokler (1983: 219-247).

²⁵ Mondolfo (1964: 92).

²⁶ Cerroni (1987: 60).

desdeñable influencia de Rousseau sobre la obra de Marx y de Engels”,²⁷ aunque no profundiza en un análisis de las conexiones y tensiones conceptuales.²⁸

Por su parte, Galvano Della Volpe²⁹ centra su análisis en el concepto de igualdad rousseauiano, y lo hace procurando el abandono tanto de las lecturas superficiales que ubican a Rousseau como un precursor del socialismo nivelador –al modo del igualitarismo de François-Noël Babeuf– como de las interpretaciones humanistas afines a la sostenida por Mondolfo. En su mirada, Rousseau ya logra dar cuenta del problema de una igualdad no niveladora, en la medida en que intenta articular la igualdad social atendiendo a la desigualdad natural y al problema del mérito. Esta problemática, presente en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau, se vería eclipsada, a ojos de Della Volpe, por la igualación política abstracta postulada en *El contrato social*.³⁰ Según este autor, el problema planteado por Rousseau en el *Discurso...* encuentra una solución satisfactoria en la *Crítica del programa de Gotha*³¹ y en la experiencia histórica socialista del siglo XX. Colangelo,³² por su parte, tendrá un análisis diferente al respecto de la continuidad entre Rousseau y Marx. Comparte con Della Volpe la centralidad atribuida al concepto de igualdad, ya que constituye, según Colangelo, “el nudo político fundamental del pensamiento político social de Rousseau”.³³ No obstante, Colangelo no acuerda con lo que entiende que es una “caricaturización” de Babeuf, y señala que la distancia entre este y Rousseau no es tan grande como la que pretendía Della Volpe. A su vez, subraya que la problemática igualitarista en Rousseau “no está ligada a un criterio específico –tanto menos el ambiguo criterio del ‘mérito’ [como pretendería Della Volpe]–, sino que consiste en una compleja articulación problemática cargada de

²⁷ Fair (2009: 173).

²⁸ Por otra parte, allí donde Fair ve una continuidad en la comprensión de las ideas económicas, Lucio Colletti señala una notable diferencia. Para Colletti, Marx no solo es heredero de la crítica a la desigualdad del pensamiento francés, sino que también se nutrió de los avances de la ciencia económica inglesa. En este sentido, las ideas económicas de Rousseau serían reaccionarias o conservadoras, en tanto considera que todo enriquecimiento es a costa del empobrecimiento ajeno, en oposición a Smith y los fisiócratas. Cfr. Fair (2009: 181-182) y Colletti (1975: 233-235).

²⁹ Cfr. Della Volpe (1969 y 1970).

³⁰ Della Volpe (1969: 75).

³¹ Cfr. MEGA² I.25: 3-25 / CPG. Centralmente, en la fase socialista de transición al comunismo, al persistir las diferencias de capacidades y necesidades entre individuos, la distribución basada en la participación en el trabajo social implicaría la producción de desigualdades. Esta antinomia del derecho se resolvería en la sociedad comunista y podría establecerse el principio de justicia que sostiene “de cada cuál según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”.

³² Colangelo (1972).

³³ Ibídem: 191.

desarrollos decisivos”.³⁴ En ese sentido, señala a Rousseau como un precursor de los socialistas utópicos que luego serán combatidos por Marx.

Por su parte, Colletti sostiene que la continuidad entre Marx y Rousseau se ubica en torno a una problemática diferente a la propuesta por Della Volpe. En primer lugar, Colletti afirma:

Nuestra tesis es que la teoría “política” revolucionaria, tal como se ha venido desarrollando desde Rousseau, está ya prefigurada y contenida en el *Contrato Social*; o lo que es igual, para ser más explícitos, que, por cuanto concierne a la teoría “política” en sentido estricto, Marx y Lenin no han añadido nada a Rousseau, salvo el análisis (ciertamente muy importante) de las “bases económicas” de la extinción del Estado.³⁵

A su vez, Colletti disiente respecto de las conclusiones presentadas por Della Volpe en torno a la cuestión de la igualdad. Centralmente, no coincide en la continuidad entre la problemática planteada por el *Discurso...* y la solución ofrecida en la *Critica del programa de Gotha*. Si bien Colletti comparte que el igualitarismo de Rousseau no es igualador, afirma que las soluciones de Rousseau y Marx no pueden homogeneizarse:

Rousseau apunta a la necesidad del reconocimiento social de los “méritos” del individuo, Marx, por el contrario, insiste en el reconocimiento social de sus “necesidades”. Parece pronosticarse en ambos una igualdad fundamentada en el reconocimiento de las diferencias entre los individuos. Pero [...] Rousseau juzga necesario tener en cuenta las diferencias individuales para que la sociedad pueda reconocer “méritos” y articular consecuentemente las categorías sociales conforme a los servicios que prestan los individuos; mientras que Marx augura que se podrán tener en cuenta esas diferencias para hacer frente a las necesidades de los menos dotados e impedir así la institución de cualquier preferencia.³⁶

Esta consideración es de relevancia, no solo para advertir la dificultad presente en la interpretación que hace Della Volpe, sino porque permite identificar que –como veremos más adelante–, más allá de la intención presente en *El contrato social*, en el planteo político rousseauiano persiste un elemento exterior y anterior a la política (las diferencias naturales, o las diferencias individuales de mérito) que legitima diferencias sociales y que, incluso ante la exigencia de “alienación total”, se mantendría inalterado frente a la política.

³⁴ Ibídem: 206.

³⁵ Colletti (1975: 266).

³⁶ Ibídem: 276.

Finalmente, podemos presentar el análisis que aporta David Leopold en *El joven Marx*.³⁷ En esta obra, cuyo núcleo está dedicado al análisis de la *Critica de la filosofía del Estado* y de *La cuestión judía*, Leopold dedica unas pocas páginas para dar cuenta de la relación existente entre Marx y Rousseau, al señalar que “llama la atención que todo el mundo esté de acuerdo en que existe una afinidad entre estos dos autores y que sin embargo no se pongan de acuerdo respecto de la naturaleza de esa afinidad”,³⁸ para luego agregar que “es evidente que existe una afinidad política entre Marx y Rousseau, pero creo que hay que ser muy cauto a la hora de valorar en qué consiste exactamente esta afinidad y en dónde reside su importancia”.³⁹ El análisis de Leopold destaca por su precisión y prudencia, por lo que resulta valioso para identificar los elementos en que Marx difiere con Rousseau.⁴⁰

En primer lugar, Leopold señala que el carácter contractualista de Rousseau lo lleva a considerar la institución política como un artificio que busca modificar la naturaleza humana. En esta radicalización rousseauiana del planteo contractualista, la institución de la vida social y política se opone a la naturaleza del ser humano. Por su parte, para Marx, en primer lugar, no tiene sentido referirse a algo así como una “naturaleza” humana exterior a la dimensión social, histórica y política. Además, las valoraciones de Marx sobre el Estado moderno en sus obras de juventud apuntan a destacar que las formas de sociabilidad y politicidad a las que debemos aspirar consisten en modos que permitan el desarrollo de la sociabilidad humana, del ser genérico del hombre. Es decir, Marx piensa las formas sociales y políticas como aquello que deberían actualizar –de alguna manera, en sentido aristotélico–⁴¹ las posibilidades humanas, mientras que Rousseau considera que la naturaleza y política se oponen.

Por otra parte, el planteo rousseauiano tanto del *Discurso sobre las ciencias y las artes* como del *Discurso sobre el origen de la desigualdad...* refleja un fuerte pesimismo civilizatorio, mientras que en Marx el horizonte de transformación comunista implica una consideración positiva respecto de las posibilidades de progreso histórico. Además, el espíritu cosmopolita y universalista del pen-

³⁷ Leopold (2012: 283-293).

³⁸ Ibídem: 284.

³⁹ Ibídem: 285.

⁴⁰ Leopold sostiene que las afinidades son generales, centralmente la crítica a la representatividad y la defensa de que el gobierno funciona por “comisión” y no es el soberano (ver 2012: 286).

⁴¹ “El ser humano es por naturaleza un animal político, y que quien no vive en una comunidad política a causa de su naturaleza (y no por azar) o es inferior o bien es superior a un ser humano [1252a 2-3]” (Aristóteles, 2015: 122).

samiento de Marx contradice, en buena parte, la apelación de Rousseau a la necesidad del patriotismo particularista en defensa de la república.

Finalmente, cuando se refieren al pueblo como soberano, en Marx hay una clara valoración positiva de la universalización de los derechos políticos, mientras que en Rousseau todavía puede verse una concepción más restrictiva de la ciudadanía.

En líneas generales, entonces, podemos concluir que –como señala Leopold– es evidente que hay afinidades de alguna naturaleza entre ambos autores, que podrían resumirse en la valoración negativa de la propiedad privada y del egoísmo reinante en la sociedad burguesa. Sin embargo, no dejan de ser consideraciones muy genéricas y, al repasar los comentarios más destacados sobre este vínculo, no se ha podido establecer con precisión un espacio teórico compartido en el que los conceptos de los autores puedan contrastarse.

Encuentro en la oposición

Es posible que la responsabilidad de esta imprecisión se deba al propio Marx. Es conocido que, durante su estancia en Kreuznach en 1843, dedicó un tiempo a la lectura de clásicos franceses, entre los que se encontraba Rousseau, y realizó un resumen de pocas páginas de *El contrato social*.⁴² Autores como Castillo deducen de esto que Marx lee atentamente a Rousseau, y supone que además contaba con lecturas previas de su período de estudiante universitario.⁴³ Sin embargo, esta suposición contrasta con los estudios más profundamente dedicados a analizar la presencia de las ideas rousseauianas en la obra de Marx, y aún más contundentemente con las reducidas menciones en su obra completa –la cual, además de obras publicadas, incluyen manuscritos, anotaciones marginales, resúmenes y cartas personales–, como fue señalado por Wokler.⁴⁴ En un sentido similar, Colletti señala que Marx nunca reconoció la existencia –y mucho menos el contenido y magnitud– de su deuda con Rousseau. Colletti especula que la poca relevancia que Marx le atribuiría al ginebrino pudo originarse en el clima intelectual de la época, dominado por la interpretación hegeliana de Rousseau, que lo reducía a un pensador iusnaturalista, en última instancia, un

⁴² Cfr. MEGA² IV.2: 91-101.

⁴³ Castillo (2007: 28).

⁴⁴ Wokler (1983: 221).

pensador del atomismo individual.⁴⁵ Con esta interpretación, quedaría explicada la alusión a Rousseau que Marx, quince años después, realiza en los *Grundrisse*:

El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan [...] una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una mal entendida vida natural. El *Contrat social* de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Esta es solo la apariencia, apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la “sociedad civil” que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales.⁴⁶

Por nuestra parte, realizaremos un análisis de los conceptos del filósofo ginebrino a la luz de una lectura de *Sobre la cuestión judía*. Como señalamos previamente, este artículo publicado en los *Anales franco-alemanes* en febrero de 1844 junto con la *Critica de la filosofía del Estado* contienen una reflexión que visualiza al carácter abstracto del Estado como una característica singular de las formas de dominación política en la modernidad.

Al respecto, resulta esclarecedor el señalamiento de Artous sobre estos textos, al señalar la preeminencia teórica de la *Critica...* respecto de *Sobre la cuestión judía*: mientras que la primera se ocupa de la escisión entre el Estado y la sociedad, la segunda aborda cómo ese desgarro se presenta en el individuo mismo, entre *bourgeois* y *citoyen*. Por esta razón, para Artous, la *Critica...* permite una comprensión más cercana a la identificación de formas sociales objetivas, y más prescindente de la problemática feuerbachiana de la alienación.⁴⁷

Si bien el reparo de Artous es adecuado, se puede identificar que el análisis de Marx –en la medida en que está orientado a evaluar de qué manera el proceso político que describe como abstracción política se presenta en el individuo a través de la escisión entre *bourgeois* y *citoyen*– opera en un posible espacio de encuentro con el pensamiento de Rousseau que, como contractualista, considera al individuo como premisa para la comprensión de lo político. A partir de esta idea, resulta esclarecedor el comentario que realiza Löwith cuando afirma que:

⁴⁵ Sobre la recepción hegeliana de Rousseau, ver Ripalda (1979) y Löwith (1968: 329-343).

⁴⁶ MEGA² II.1: 21 / *Grundrisse*, I: 3.

⁴⁷ Artous (2016: 60).

Los escritos de Rousseau contienen la primera y más clara caracterización de la problemática humana referida a la sociedad burguesa. El problema reside en la circunstancia de que el hombre perteneciente a dicha sociedad no es un ser unitario y total. Por una parte, es un *hombre privado*; por la otra, *ciudadano*, porque la *sociedad* existe dentro de las relaciones problemáticas con el Estado [...]. En el *Contrat social*, Rousseau exige [...] una completa alienación del individuo a la comunidad, cuyo modelo estaba, para él, en la antigua *polis*. [...] Rousseau manifestó ese contraste entre la tradición cristiana y antigua, característica de toda la cultura europea, con la alternativa entre la “*humanité*” (cristiana) y el “*patriotisme*” (antiguo), es decir, en la contradicción, propia del moderno *bourgeois* entre el “*homme*” y el “*citoyen*”.⁴⁸

Por lo tanto, en la medida en que el aparato conceptual presente en *El contrato social* está orientado a la resolución de esta contradicción,⁴⁹ queda habilitada la utilización del análisis marxiano de *La cuestión judía* para establecer un balance acerca del éxito alcanzado en la empresa rousseauiana. Esta conexión parece tener el reconocimiento de Colletti, cuando afirma que un texto como *Sobre la cuestión judía* es “literalmente impensable sin Rousseau”.⁵⁰ A continuación, corresponde una reconstrucción del planteo marxiano en esta obra.

De *Zur Judenfrage* a *El contrato social*

Sobre la cuestión judía fue un artículo publicado por Marx en 1844, en respuesta a dos textos publicados por Bruno Bauer en 1843 (el ensayo *La cuestión judía* y el artículo “La capacidad de ser libre de los judíos y de los cristianos de hoy”), en torno a un debate sobre la posibilidad del acceso de los judíos a la emancipación política.⁵¹

⁴⁸ Löwith (1968: 329-330).

⁴⁹ A diferencia de lo que sostienen Colangelo y Della Volpe, que identifican al problema de la *igualdad* como núcleo de la reflexión rousseauiana.

⁵⁰ Colletti (1975: 270).

⁵¹ Por razones de espacio y de pertinencia conceptual, no se abordará el debate sobre si el texto de Marx contiene una posición antisemita. En líneas generales, tanto por la posición frente al debate concreto –en el que Marx sostiene que los judíos tienen derecho a acceder a los derechos políticos– como por otros aspectos biográficos, no puede considerarse que se trate de un texto antisemita. Al respecto, ver Leopold (2012: 179-196), Bensäid (2011: 121-192) y Rosdolski (2011: 97-120). Para un análisis que afirme la opinión de que el texto de Marx es antisemita, ver Misrahi (1972).

La posición de Bauer

En términos generales, la posición de Bauer puede resumirse de la siguiente manera. Frente a la problemática de si los judíos podían aspirar a ser considerados ciudadanos con derechos políticos (es decir, emanciparse políticamente), la respuesta de Bauer es que en Alemania nadie se encuentra emancipado, ya que el Estado sigue siendo confesional y cristiano. Por lo tanto, la política aún está determinada por la religión y subordinada a ella. En este cuadro, señala que el judío está en peores condiciones que el cristiano para alcanzar la emancipación política: según Bauer, el judío permanece en una visión particularista –al conservar la idea de pueblo elegido por Dios– frente al horizonte universalista propio del cristianismo. Así es que Bauer afirma que “el amor cristiano es universal porque no reconoce diferencias entre los pueblos y hasta ofrece a todos los pueblos el tesoro de la fe. En consecuencia, su celo es igualmente universal, pues el amor cristiano excluye lo que contradice la fe y se opone a ella”.⁵² Al mantenerse en su particularismo, el judío se mantiene en una lógica del privilegio y la excepción, opuesta a la universalidad inherente a la emancipación política. De todas maneras, si bien el cristianismo ya “sobrepasó las barreras entre los pueblos y fundó la comunidad universal”⁵³ aún no logra lo que Bauer considera una emancipación plena: alcanzada la universalidad religiosa en el cristianismo, el paso siguiente es la secularización, el abandono de la religión. Entonces, según Bauer es necesaria la superación humana de la religión, para lo cual la política debe emanciparse de la religión y constituir un Estado laico, secular. El judaísmo no puede acompañar este paso, porque aún se encuentra atrapado en su particularismo: “Si los judíos quieren ser libres, no deben convertirse al cristianismo, sino al cristianismo disuelto, a la religión disuelta, es decir, a la Ilustración, a la crítica y a su resultado, la humanidad libre”.⁵⁴ Del mismo modo, Bauer niega que los judíos puedan acceder, legítimamente, a los “derechos del hombre”. Según Bauer,

El pensamiento de los derechos del hombre solo fue descubierto en el mundo cristiano en el siglo pasado. No es innato al hombre [...], los derechos del hombre no son un regalo de la naturaleza, una dote de la historia, sino el precio de la lucha contra el azar del nacimiento o y contra los privilegios que la historia transmitió hasta aquí de generación en generación. Son el resultado de la cultura [...] Mientras sea judío, es preciso que la esencia

⁵² CJ: 20.

⁵³ Ibídem: 49.

⁵⁴ CSL: 125.

limitada que hace de él un judío salga victoriosa sobre su esencia humana, que debería ligarlo, como hombre, con hombres, y que lo separe del no judío. A través de esta separación, afirma que la esencia particular que hace de él un judío es su verdadera esencia, su esencia superior, ante la que debe borrarse su esencia de hombre. De la misma manera el cristiano en tanto que cristiano no puede concederle los derechos del hombre.⁵⁵

En síntesis, según Bauer la emancipación política –el alcance de la ciudadanía con plenos derechos políticos, la conquista de los derechos universales del hombre– exige la emancipación respecto de la religión a la cual los judíos, en la medida en que persisten en su particularismo, aún no pueden aspirar.

Marx y la “crítica” de la emancipación política

La respuesta de Marx es bien conocida. En primer lugar, señala que hay que identificar la naturaleza de la emancipación sobre la que se está discutiendo y a la cual se aspira, para dar cuenta de las condiciones que son necesarias para alcanzarla. Esta observación metodológica le permitirá distinguir entre la emancipación política y la emancipación humana⁵⁶ y criticar la confusión en la que cae Bauer; según Marx, la emancipación política –de la religión– no se identifica con la emancipación humana –de la religión–, del mismo modo que la emancipación política general –la universalización de la ciudadanía– no se identifica con la emancipación humana en general: “La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es la emancipación *humana* plenamente realizada y exenta de contradicciones”.⁵⁷

En este sentido, la emancipación política puede comprenderse a la luz de la noción de abstracción política, que da cuenta de la separación real que se da entre la sociedad y el Estado: aquello que es superado en ámbito del Estado, permanece conservado en el plano de la sociedad. Así, la emancipación política consiste en la superación “política” de la religión y de la propiedad privada, pero no implica la superación real ni de la religión, ni de la propiedad privada.

La elevación *política* del hombre por encima de la religión participa de todas las deficiencias y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre

⁵⁵ CJ: 22.

⁵⁶ Para una exégesis de la noción de “emancipación humana”, ver Leopold (2012: 199-265).

⁵⁷ MEGA² I.2: 147 / SCJ: 134.

declara de manera política la propiedad privada como *abolida* cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de elegir y ser elegido. [...] Sin embargo, con la anulación política de la propiedad privada no solo no se la destruye, sino que incluso se la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estamento, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado.⁵⁸

De esta manera, Marx explica por qué no puede identificarse a la emancipación política con la emancipación humana. El Estado puede liberarse de la religión (un Estado secular o ateo, como pretendía Bauer) o de la propiedad privada sin que el humano quede emancipado, como individuo, de la alienación religiosa o de las restricciones económicas que las relaciones de la propiedad privada le imponen. El Estado puede emanciparse de la religión, aun cuando la población siga siendo religiosa, y esto ocurre porque su religiosidad es un hecho que queda relegado al ámbito privado, que disuelve su presencia pública o política. Así, queda emancipado como ciudadano, en cuanto es miembro del Estado, aunque como hombre se mantenga sometido a esas relaciones.

Derechos humanos y abstracción política

Con estos elementos, puede comprenderse el análisis de Marx sobre los derechos humanos. En primer lugar, discrepa con la exigencia de Bauer de que los judíos abandonen su religión para acceder a la emancipación política, el goce de la ciudadanía y la protección brindada por los derechos del hombre. La emancipación política no contradice la religión, señala Marx, que es conservada como una actividad privada, por lo que no se puede exigir su abandono. A su vez señala que esto se refleja en la “Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano” de 1791, en la que la libertad de conciencia y de culto aparece consagrada como un derecho privado del individuo. Por tanto, carece de sentido afirmar que los judíos quedan excluidos de la protección de los derechos humanos.

⁵⁸ MEGA² I.2: 148 / SCJ: 135-136.

Sin embargo, la observación de Marx no se detiene allí,⁵⁹ sino que señala que los derechos humanos se dividen en dos grupos: los derechos civiles y políticos y los derechos del hombre. El carácter dual de la declaración de derechos –del hombre y del ciudadano– consagra jurídicamente el desgarro del ser humano en dos formas de existencia. Mientras que los derechos del ciudadano solo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres, y su contenido es la participación en la comunidad política como miembro del soberano, los derechos del hombre consideran al hombre como individuo aislado, como mónada.

El primero de estos derechos del hombre, es la libertad. Marx señala que, en la sociedad burguesa, la libertad aparece como separación respecto de los otros hombres: el encuentro con otro hombre no se presenta como la condición para la libertad, sino como la limitación de esta.

La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre sin perjudicar al otro lo determina la ley, así como la cerca señala la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada, replegada sobre sí misma.⁶⁰

El siguiente derecho, derivado del anterior, es el de la propiedad: la aplicación práctica de la libertad para poder disponer del patrimonio, sin interferencias de los demás. La igualdad, consiste en la igualdad de la libertad y la seguridad es la seguridad de la propiedad.

Los derechos humanos, contenidos en la “Declaración de derechos del hombre y el ciudadano” sancionados por la Revolución francesa, contenido jurídico de la emancipación política, constituyen un síntoma de la emancipación política. A través de la abstracción del Estado –esto es, de la escisión de la dimensión política respecto de la sociedad civil– se consolida la existencia de dos ámbitos con lógicas antagónicas: por un lado, el campo político, en el cual el ciudadano goza de libertad política e igualdad jurídica; y, por el otro, el mundo social, en el que el hombre aparece como un individuo aislado, ejerce su libertad individual, el otro representa un límite a esta libertad y la igualdad conduce a la competencia de unos con otros.

⁵⁹ Para una lectura alternativa de la cuestión de los derechos humanos en esta obra de Marx, ver Claude Lefort (1990: 9-36).

⁶⁰ MEGA² I.2: 157 / SCJ: 148.

“Sobre la cuestión judía” frente al contractualismo

A partir de esta conceptualización, puede realizarse una lectura a contrapelo de la tradición contractualista. Efectivamente, si consideramos que las teorías del contrato tenían por objetivo la superación de las características destructivas del estado de naturaleza a través de la institución de un nivel político, el análisis marxiano de la emancipación política permite reconocer que este propósito no es alcanzado. Muy por el contrario, la institución política del Estado no elimina ni supera las características propias del estado de naturaleza, sino que las resguarda.

Este resultado puede comprenderse a partir del concepto de abstracción política: la institución del Estado inaugura un ámbito en el que se supera la condición natural del ser humano, pero también consagra la escisión del Estado respecto de la sociedad civil, en el que las condiciones del estado de naturaleza son conservadas.

De este modo, en la sociedad burguesa la libertad es concebida como la libertad del hombre como mónada: “[la] libertad individual, así como esta aplicación de la misma, constituyen el fundamento de la sociedad burguesa, que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización* de su libertad sino, más bien, la *limitación su libertad*”.⁶¹ Es decir, la libertad característica de la sociedad burguesa, opuesta a la libertad política –cuyo ejercicio supone la participación en la comunidad política, junto con otros hombres–, es equivalente a la libertad hobbesiana del estado de naturaleza: “Por *libertad* se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de *impedimentos externos*”.⁶² Tanto para Hobbes como para la sociedad burguesa, un hombre libre es aquel que no tiene nadie que interfiera en sus acciones. En el planteo hobbesiano, esta libertad, en concurso con la igualdad, conduce a la competencia, la desconfianza y la guerra de todos contra todos, situación que, a los ojos de Marx, constituye el espíritu de la sociedad burguesa, cuando la describe como “la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*”.⁶³

Podría argumentarse que la libertad lockeana, en tanto está limitada por la ley natural,⁶⁴ contiene matices respecto de la concepción hobbesiana de la libertad. Sin embargo, no es menos cierto que la concepción lockeana configuró la matriz –vía “Bill of rights” de Virginia de 1776– de los derechos del hombre

⁶¹ MEGA² I.2: 149 / SCJ: 158.

⁶² Hobbes (1992: 106).

⁶³ MEGA² I.2: 150 / SCJ: 138.

⁶⁴ Cfr. Locke (2010: 19-20).

consagrados a partir de la Revolución francesa: el único límite a la libertad es evitar el daño del otro. Por otra parte, la noción lockeana de la propiedad privada como natural y prepolítica –que ya es criticada por Rousseau en el *Discurso...*– no hace más que confirmar el diagnóstico marxiano: la emancipación política no implica la superación de la propiedad privada, sino que la presupone, y queda consagrada y resguardada en el ámbito de la sociedad civil.

Sin embargo, el razonamiento que se sigue de los conceptos presentes en *La cuestión judía* no se detiene allí. Marx afirma:

El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, meramente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a la crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como hacia el *fundamento de su existencia*, como hacia una premisa que ya no está fundamentada y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propriamente tal*, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata existencia sensible e individual*, mientras que el hombre político sólo es el hombre *abstraído, artificial, el hombre como una persona alegórica, moral*.⁶⁵

El individuo aislado, egoísta y que persigue solo su interés privado, miembro de la sociedad burguesa, es considerado como la premisa del razonamiento contractualista de institución del Estado, mientras que, en realidad, es el resultado histórico de la sociedad burguesa y del proceso de abstracción del Estado: el resultado pasivo, meramente encontrado, de la sociedad disuelta. El individuo, que en el mundo feudal se encontraba inmerso en relaciones de dependencia personal que eran inmediatamente sociales, económicas y políticas, tras la disolución de estas relaciones, se constituye como el átomo de la sociedad burguesa. De esta manera, las características del estado de naturaleza postulado por el contractualismo son, en realidad, el resultado de un proceso histórico; no obstante, son tomadas de manera inmediata y acrítica y proyectadas teóricamente hacia el comienzo del proceso. Así, las condiciones inmediatas y empíricamente efectivas de la sociedad burguesa –es decir, el egoísmo y la competencia– son elevadas al rango de naturales y universalizadas como inherentes a la humanidad como tal, identificadas como propias del hombre

⁶⁵ MEGA² I.2: 162 / SCJ: 154.

sin más, en oposición a su condición de *citoyen*. No solo el Estado no supera el pretendido estado de naturaleza, sino que incluso la revolución política es parte de un proceso histórico que, a través de la abstracción del Estado, produce una sociedad con esas condiciones.⁶⁶

El Contrato social y la abstracción política

Si bien en términos generales se puede aceptar la tesis de que la institución de Estado no implica la superación de lo que el contractualismo denominó “estado de naturaleza” –ya que lo produce y lo conserva–, corresponde evaluar en qué medida la propuesta de Rousseau permanece cautiva de esa misma limitación, dado que él era consciente de que en las descripciones habituales del hombre en estado de naturaleza se proyectaba al hombre civilizado, pero abstraído de las relaciones sociales y políticas:

Todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos logró llegar hasta él [...], todos han transportado al estado de naturaleza ideas que habían tomado de la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil.⁶⁷

Por otra parte, la pretensión rousseauiana de la alienación total supone un abandono radical de aquel origen natural del hombre:

Quien se atreva a emprender la institución de un pueblo, debe sentirse capaz de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla, de reemplazar la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza por una existencia parcial y moral. Hace falta, en una

⁶⁶ Las conclusiones de este razonamiento no se encuentran explícitamente en *Sobre la cuestión judía*, aunque pueden derivarse del planteo allí contenido. Sin embargo, se puede encontrar, desde otro ángulo, un análisis complementario en torno al carácter histórico contingente de la sociedad burguesa como conjunto de individuos “aislados” que persiguen sus intereses privados en el capítulo “Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen” y las páginas precedentes en MEGA² II.1.2: 367-415 / *Grundrisse*, I: 420-479 (“Acumulación originaria del capital” y “Formas que preceden a la acumulación capitalista”).

⁶⁷ Rousseau (2008: 70).

palabra, que despoja al hombre de sus fuerzas propias para darle otras que sean ajenas y de las que no pueda hacer uso sin el auxilio de los demás.⁶⁸

Marx comenta este pasaje hacia el final de la primera sección de *Sobre la cuestión judía*, lo señala como la “descripción acertada de la abstracción del hombre político”,⁶⁹ comentario que, según Colletti,⁷⁰ trasluce el error de Marx al interpretar a Rousseau. Es posible que la apreciación de Colletti sea adecuada, lo cual sería coherente con el impreciso reconocimiento de Marx hacia Rousseau. Sin embargo, esto resulta secundario, ya que lo central es determinar si las ideas de Marx en *Sobre la cuestión judía* permiten evaluar si esa desnaturalización radical contenida en la alienación total de *El contrato social* es conceptualmente efectiva. Para esto, analizaremos el desgarro que Marx observa en la abstracción política, para evaluar de qué manera esta escisión se presenta en la concepción rousseauiana de la propiedad privada, de la desigualdad y de la voluntad general.

En primer lugar, si bien Rousseau es crítico de los efectos históricos de la propiedad privada –a la que ubica como la causa de la desigualdad entre los hombres–, en *El contrato social* no propone su superación como relación social sino un camino para su legitimación. La fórmula de *El contrato social* propone la alienación total de la persona y sus posesiones, y es la conformación del soberano la que garantiza la recuperación política de esos bienes, ahora bajo la forma jurídicamente legítima de propiedad privada. Es decir, las fuerzas económicas se constituyen como elementos prepolíticos, naturales y anteriores a *El contrato social* que serán conservados como un elemento particular y privado frente a la universalidad de la voluntad general. Si bien la posesión requiere el paso por el proceso de politización del soberano, no opera un cambio efectivo en las relaciones que esa propiedad produce, que se mantienen relegadas al ámbito privado de las relaciones económicas, y que conservan la escisión entre un ámbito económico y otro político.

Por otra parte, para abordar el problema de la desigualdad (analizado por Della Volpe y Colletti y previamente comentado),⁷¹ podemos recuperar el comentario de Jorge Dotti, cuando explica que

[la eventual realización histórica del Estado político] daría por resultado un ordenamiento *justo*. Rousseau alude a dos tipos de desigualdad: una natural o física, otra moral o política. La primera es inevitable; la segunda

⁶⁸ Rousseau (2017: 49).

⁶⁹ MEGA² I.2: 162 / SCJ: 154.

⁷⁰ Cfr. Colletti (1969: 270).

⁷¹ Ver en este artículo el apartado “Un vínculo impreciso”.

es convencional y, en cuanto tal, perfectible. ¿Cómo? Armonizándolas, es decir, logrando que haya proporción entre ambas. Un régimen de justicia es aquel que distingue rangos y otorga recompensas en función de los talentos y capacidad de los individuos en sus servicios objetivos a la comunidad.⁷²

El prisma rousseauiano, aunque apunta en el sentido de una distinción y jerarquización social de lógica meritocrática, organizada bajo criterios de orden político, no deja de mantener aquella escisión que preocupaba a Rousseau, es decir, entre el individuo y la comunidad. A pesar de la búsqueda de establecer un criterio social y político que brinde legitimidad a las diferencias sociales entre individuos, el fundamento de este criterio sigue reposando sobre la individualidad: el talento y la capacidad. En este sentido, la propuesta rousseauiana no logra trascender las coordenadas de pensamiento contractualistas, en la cual el individuo aparece como el fundamento de lo político. Las desigualdades de rango no son superadas, sino modificadas: ahora son legítimas. Pese a los intentos del ginebrino, la individualidad aparece como un resto que excede a la politicidad el cual, invariablemente, coincidirá con una sociedad civil signada por el egoísmo, enfrentada a la vida genérica propia de la comunidad política.

Por tanto, pese a la intención rousseauiana, la escisión moderna entre *bourgeois* y *citoyen* se mantiene, como puede observarse en la distinción que hace Rousseau entre voluntad general y voluntad de todos:

A menudo hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; esta mira solo al bien común, la otra al interés privado, y no es más que una suerte de voluntades particulares: pero quitad a esas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen mutuamente, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general.⁷³

Es decir, la voluntad general es el resultado mismo del proceso de abstracción, que deja de lado los aspectos del interés privado inherentes a las voluntades particulares, para establecer, a partir de allí, lo general como contenido político de la voluntad soberana. Rousseau señala que “si no existieran intereses diferentes, apenas sentiríamos el interés común, que no encontraría nunca obstáculos: todo marcharía por sí solo, y la política dejaría de ser un arte”.⁷⁴ Por tanto, Rousseau reconoce la necesaria existencia de intereses contrapuestos, que conviven en el subsuelo de la política, al mismo tiempo que son su condición de posibilidad: de no existir, la política carecería de sentido. La política

⁷² Dotti (1991: 40).

⁷³ Rousseau (2017: 34-35).

⁷⁴ Ibídem: 35.

aquí aparece como consecuencia ineludible⁷⁵ de la naturaleza humana, pero en virtud del conflicto de intereses particulares que Rousseau encuentra en esta, y no como una forma –de inspiración aristotélica– de realización de la misma. Pese a la ambición teórica de *El contrato social*, las coordenadas contractualistas de su pensamiento no permiten que se supere la oposición sancionada por Hobbes entre una condición natural y una dimensión social y política.⁷⁶ Esta oposición queda conservada realmente con el Estado moderno bajo la forma de escisión entre Estado y sociedad civil, que Marx conceptualiza bajo la noción de abstracción política.

Sin embargo, hay que tener precaución sobre los resultados que este análisis está ofreciendo. No se trata de que Rousseau se equivoque al admitir esta distinción, sino precisamente que la misma distinción implica el reconocimiento de que la escisión, que Rousseau pretendía suturar, no está superada efectivamente. Rousseau intenta solucionar este desgarro a través de su propuesta de *El contrato social*, pero no puede hacerlo por la imposibilidad de franquear el propio horizonte histórico de la sociedad moderna. Marx, con su concepto de abstracción política, permite dar cuenta tanto de la realidad efectiva de esta escisión, como de la permanencia de aquello que se pretendía superar y que, sin embargo, se conserva y queda consagrado en el mundo moderno: el egoísmo reinante en la sociedad burguesa. Simultáneamente, Marx reconoce que el horizonte histórico encuentra la emancipación política como un momento fundamental del proceso de emancipación, y posiblemente la forma más avanzada dentro del orden histórico vigente: “La emancipación *política* representa, de todos modos, un gran progreso. No es ciertamente la forma última de la emancipación humana en general, pero sí es la forma última de la emancipación humana *dentro del orden del mundo actual*”.⁷⁷

⁷⁵ “Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan por su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Este estado primitivo no puede entonces ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara de manera de ser” (Rousseau, 2017: 18). Si bien en *El contrato social* Rousseau no desarrolla una caracterización del “estado de naturaleza”, y la *voluntad libre* es la mediación fundamental en la institución de la política, el pasaje demuestra nítidamente cómo la existencia del poder político deriva de modo inevitable de la dimensión prepolítica (sea considerada como *natural* o como el resultado del desarrollo histórico).

⁷⁶ En 1857, Marx señalará que “el hombre es, en el sentido más literal un ζώου πολιτικού [animal político], no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad” (MEGA² II.1: 22 / *Grundrisse*, I: 4).

⁷⁷ MEGA² I.2: 150 / SCJ: 138.

El contractualismo rousseauiano fue la formulación teórica más audaz en la conquista de la emancipación política y la consolidación del Estado moderno, en su intento por instituir una dimensión en la que la igualdad y la libertad naturales –perdidas al ingresar en sociedad–, fueran recuperadas como igualdad jurídica ante la ley y libertad política al integrar el cuerpo soberano. Sin embargo, el análisis marxiano presente en *Sobre la cuestión judía* permite dar cuenta de cómo Rousseau, a través de su intento de fundamentación de la política basada en principios racionales, no logra alcanzar los objetivos históricos que se propone: la integralidad del ser humano y la superación del desgarro entre el individuo y la comunidad. Esta integralidad, pensadas a través de las ideas de Marx en su juventud, constituyen lo que llamaba emancipación humana:

Solo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.⁷⁸

De esta manera, se puede comprender cómo la lógica del razonamiento marxiano lo conduce a ir más allá del marco problemático rousseauiano. No se trata de encontrar una fundamentación adecuadamente racional de las relaciones políticas que funcione como ideal regulativo al cual adaptar las instituciones existentes o de formular la ingeniería correcta para la asociación política. La misma constitución del Estado político conserva la escisión respecto de la sociedad civil, de modo que aísla y preserva el ámbito en que se produce la opresión de unos sobre otros y se desarrolla la guerra de todos contra todos. En este sentido, Mario Rossi señala con claridad la significación de esta obra como punto de inflexión en el pensamiento de Marx:

La aportación de la *Judenfrage* no consiste, sin embargo, en la concreción del socialismo en un modo científico [...]; [la sociedad burguesa] es criticada solo en su *ideología* fundamental: su teoría de la emancipación, su teoría de la libertad basada en los derechos naturales del individuo. Sin embargo, esta crítica no se desarrolla en base a motivos de ética abstracta: la falsedad de la ideología burguesa no es interpretada como una falsedad meramente teórica, en la esfera pura de los conceptos: se desprende de la constatación de una escisión en la vida real entre la esfera universal del derecho y la esfera particular del interés, de forma que la primera, dejando

⁷⁸ MEGA² I.2: 162-163 / SCJ: 155.

invariable y abandonando a su destino a la segunda (y su destino habrá de ser inevitablemente el del *bellum omnium contra omnes*) resulta no puramente “formal”, sino concretamente mistificadora, en la medida en que deja de cumplir su verdadera función ética, universalizadora, y, por tanto, mediadora del interés y de la particularidad. Por lo que la solución, es decir, la búsqueda de una verdadera y auténtica unidad entre universal y particular, de una mediación auténtica entre deber e interés, [...] se encaminará *de forma natural* a un análisis de la estructura del término menos conocido, el terreno del interés, de la sociedad y sus leyes económicas.⁷⁹

Entonces, se puede comprender la reorientación de Marx hacia sus siguientes investigaciones (aquellas que empiezan ese año con los *Manuscritos parisinos*⁸⁰ hasta alcanzar, décadas después, la publicación de *Das Kapital*).

Palabras finales

A través de estas reflexiones, Marx se muestra crítico de las teorías modernas tradicionales en torno al Estado, de modo que apunta a lo que identifica como su aspecto esencial: su carácter representativo. Considerará que el Estado moderno, en tanto se encuentra escindido de la sociedad civil, no supera el llamado estado de naturaleza –que se rige por el egoísmo y se desarrolla la guerra de todos contra todos–, sino que lo conserva. En efecto, lo que hace es confirmar y garantizar las desigualdades que hay en la sociedad: mientras que en el Estado el hombre es miembro de la comunidad política y persigue objetivos universales, y así alcanza su libertad política e igualdad jurídica como un ciudadano, la sociedad civil será el ámbito en el cual el hombre se presenta como un burgués, un simple hombre que da rienda suelta a su naturaleza egoísta, un individuo atomizado que persigue su interés particular. La igualdad en la sociedad es una igualdad en el egoísmo, y la igualdad política es una igualdad formal ante la ley, mientras que en la práctica concreta lo que se profundiza es la desigualdad entre las distintas clases de la sociedad.

Por tanto, la conformación del Estado Moderno, surgido a partir de Revolución francesa de 1789, inspirado en *El contrato Social* de Rousseau y enarbolando los principios de libertad, igualdad y fraternidad, en lugar de realizar un mundo de la emancipación humana, genera las condiciones propicias para una nueva forma de opresión en la historia humana: la explotación capitalista.

⁷⁹ Rossi (1971: 298-299).

⁸⁰ Cfr. MEGA² I.2: 186-438 / MEF.

El Estado, como el ámbito en el que se realiza la libertad y la igualdad entre los ciudadanos, es la contracara de una sociedad civil en la que el principio de la fraternidad quedó abandonado, para que cada uno persiga su interés egoísta, en una dinámica de profundización de las diferencias sociales.

Estas consideraciones de Marx de ninguna manera conducen a un rechazo de lo político, muy presente tanto en corrientes del pensamiento marxista del siglo XX como en las interpretaciones críticas de Marx. Alejado de la clausura de la política y del Estado, la reflexión de Marx apunta a una transformación de su forma histórica actual. De este modo, podemos advertir que la crítica de Marx a la emancipación política es una advertencia sobre el riesgo que contiene de conservar y proteger el egoísmo como elemento esencial de la sociedad civil, perpetrando diversas formas de desigualdad real (económicas, de género, raciales) y situaciones de falta de libertad (explotación económica, opresión de género y discriminación racial).

Si bien Marx no desarrolló un tratamiento sistemático sobre la relación entre el capitalismo y el Estado como forma de dominación política, es evidente que no desconocía la existencia de vínculos esenciales entre la sociedad moderna y el Estado. De esta manera, comprender las limitaciones intrínsecas al horizonte trazado por la modernidad no implica presuponer la eliminación de lo político como tal, sino señalar las posibilidades inmanentes presentes en las formas actuales que habilitan su transformación. En este sentido, puede resultar esclarecedor el comentario de Mario Rossi en su análisis de *Sobre la cuestión judía*:

Frente al procedimiento “dogmático” de presentar un sistema ideal perfectamente acabado en *contraposición* a la realidad existente, Marx presenta su interpretación actual de la tarea *crítica*, que es la de asumir el deber ser como implícito en la realidad del ser, y como algo que se pone de manifiesto precisamente a través de las contradicciones de dicha realidad.⁸¹

La propuesta teórica de Marx, entonces, puede entenderse en oposición a una elaboración utópica que prescribe la eliminación de la política en nombre de un principio natural, esencial y oculto como la sociabilidad humana.⁸² Por el contrario, Marx permite señalar los límites y las contradicciones inmanentes de las formas estatales modernas, para poder proyectar formas políticas más adecuadas al horizonte de la emancipación humana, tal como puede concebirse en el presente histórico.

⁸¹ Ibídem: 291.

⁸² Cfr. Dotti (1983: 254-258).

Más que una eliminación de la política, estos señalamientos nos invitan a pensar en una transformación del pensamiento sobre lo político y sus vínculos con lo social en nuestro tiempo.

Bibliografía

- Acha, Omar; Campos, Mariano Nicolás; Martín, Facundo Nahuel y Villasenin, Lucas Manuel (2019). *La soledad de Marx. Estudios filosóficos sobre los Grundrisse*. Buenos Aires: RAGIF.
- Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. Traducción: Marta Harnecker. México DF: Siglo XXI.
- (1972). “Sobre el ‘Contrato social’”. En Sazbón, José (ed.), *Presencia de Rousseau*, pp. 57-101. Traducción: José Sazbón. Buenos Aires: Nueva visión.
- Aristóteles (2015). *Política*. Traducción: Gabriel Livov. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Buenos Aires: Prometeo.
- Artous, Antoine (2016). *Marx, el Estado y la política*. Traducción: Tomás Callagari y Jonathan Rocca Funes. Barcelona: Sylone.
- Bauer, Bruno (2009a). “La Cuestión Judía”. En Bauer, Bruno y Marx, Karl, *La Cuestión Judía*, pp. 3-107. Edición: Manuel-Reyes Mate Rupérez. Barcelona: Antrhopos – Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- (2009b). “La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy”. En Bauer, Bruno y Marx, Karl, *La Cuestión Judía*, pp. 109-126. Edición: Manuel-Reyes Mate Rupérez. Barcelona: Antrhopos – Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Bensaïd, Daniel (2011). “‘En y por la historia’. Volviendo *Sobre la cuestión judía*”. En Bensaïd, Daniel; Rozitchner, León; Marx, Karl; Rosdolski, Roman y Bauer, Bruno (director de colección Esteban Vernik), *Volver a La cuestión judía*, pp. 121-192. Barcelona: Gedisa.
- Bobbio, Norberto (1986). “¿Existe una doctrina marxista del estado?”. En *¿Qué socialismo?* Traducción: Juan Moreno. Barcelona: Plaza y Janés.
- Bonnet, Alberto y Piva, Adrián (eds.) (2017). *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación*. Buenos Aires: Herramienta.

- Cardenes, Ramiro (2024). "The Notion of Political Abstraction and the Concept of the Modern State in Marx". En Stewart, Jon y Dip, Patricia C. (eds.), *Encounters with nineteenth-century continental philosophy*, pp. 270-298. Leiden: Brill.
- Castillo, José (2007). "La genealogía del Estado en Marx". En Twaites Rey, Mabel (comp.), *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cerroni, Umberto (1987). *Introducción al pensamiento político*. Traducción: Arnaldo Córdova. México DF: Siglo XXI.
- Colangelo, Rocco (1972). "Igualdad y sociedad de Rousseau a Marx". En Sazbón, José (ed.), *Presencia de Rousseau*, pp. 189-226. Buenos Aires: Nueva visión.
- Colletti, Lucio (1969). *Il marxismo e Hegel*. Bari: Laterza.
- (1975). *Ideología y sociedad*. Traducción: Alfonso Bozzo y Juan Ramón Capella. Barcelona: Fontanella.
- Cornú, Auguste (1965). *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico. Tomo I: Los años de infancia y juventud. La izquierda hegeliana 1818/20 – 1844*. Traducción: Patricio Canto. Buenos Aires: Platina.
- Della Volpe, Galvano (1969). *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista*. Traducción: A. Méndez. Barcelona: Martínez Roca.
- (1970). "The Marxist Critique of Rousseau". *New Left Review*, n° I/59, pp. 101-109.
- Dotti, Jorge (1983). *Dialéctica y derecho*. Buenos Aires: Hachette.
- (1991). *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*. Buenos Aires: CEAL.
- Fair, Hernán (2009). "El pensamiento de Rousseau. Sus implicancias en el marxismo y en las ideas democrático-igualitarias". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, vol. 3, n° 1, pp. 161-188.
- Gramsci, Antonio (1984). *Cuadernos de la Cárcel III*. Traducción: Ana María Palos. México DF: ERA.
- (1999). *Cuadernos de la Cárcel V*. Traducción: Ana María Palos. México DF: ERA.

- Hobbes, Thomas (1992). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción: Manuel Sánchez Sarto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Korsch, Karl (1971). *Marxismo y filosofía*. Traducción: Elizabeth Beniers y Adolfo Sánchez Vázquez. México DF: ERA.
- Lefort, Claude (1990). *La invención democrática*. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leopold, David (2012). *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Traducción: Jaime Blasco Castañera. Madrid: Akal.
- Locke, John (2010). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Traducción: Claudio Amor. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Buenos Aires: Prometeo.
- Löwith, Karl (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Traducción: Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lukács, György (1969). *Historia y conciencia de clase*. Traducción: Manuel Sacristán. México DF: Grijalbo.
- Marcuse, Herbert (1999). *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducción: Julieta Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente. Barcelona: Altaya.
- Marx, Karl (1957-1968). *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*. Berlín.
- (1975). *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Berlín: Dietz-Verlag.
- (1982). “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”. En *Escritos de juventud*, pp. 491-502. Edición y traducción: Wenceslao Roces. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2002a). *El capital. Crítica de la economía política*. Traducción: Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2002b). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Traducción: José María Ripalda Crespo. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2008). *El Manifiesto comunista*. Traducción: Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta.
- (2009). “Sobre la Cuestión Judía”. En Bauer, Bruno y Marx, Karl, *La Cuestión Judía*, pp. 127-163. Edición: Manuel-Reyes Mate Rupérez.

- Barcelona: Antrhopos – Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- (2011). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Traducción: Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2014a). “Crítica del Programa de Gotha (Carta a Wilhelm Bracke)”. En *Marx*, pp. 385-409. Traducción: Jacobo Muñoz Veiga. Madrid: Gredos.
- (2014b). *La ideología alemana*. Traducción: Wenceslao Roces. Madrid: Akal.
- (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducción: Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue.
- Misrahi, Robert (1972). *Marx et la question juive*. París: Gallimard.
- Mondolfo, Rodolfo (1964). *El humanismo de Marx*. Traducción: Oberdan Calletti. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Negri, Antonio (1979). *Marx oltre Marx*. Milán: Feltrineli.
- Poulantzas, Nicos (1986). *Hegemonía y dominación en el Estado Moderno*. Traducción: María T. Poyrazián. México DF: Pasado y Presente.
- (2005). *Estado, poder y socialismo*. Traducción: Fernando Claudín. México DF: Siglo XXI.
- (2007). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. Traducción: Florentino Torner. México DF: Siglo XXI.
- Ripalda, José María (1979). “Hegel y Rousseau”. *Revista de Estudios Políticos*, nº 8, pp. 145-164.
- Rosdolski, Roman (2011). “La Nueva Gaceta renana y los judíos”. En Bensaïd, Daniel; Rozitchner, León; Marx, Karl; Rosdolski, Roman y Bauer, Bruno (director de colección Esteban Vernik), *Volver a La cuestión judía*, pp. 97-120. Barcelona: Gedisa, 2011.
- Rossi, Mario (1971). *La génesis del materialismo histórico. 2: El joven Marx*. Traducción: Rosario de la Iglesia. Madrid: Alberto Corazón.
- Rousseau, Jean-Jacques (1990). *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Traducción: Mauro Armiño. Madrid: Alianza.
- (2008). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Traducción: Vera Waksman. Buenos Aires: Prometeo.

- (2017). *El contrato social*. Traducción: Gabriela Domecq. Buenos Aires: Colihue.
- Wokler, Robert (1983). “Rousseau and Marx”. En Miller, David y Siedentop, Larry (eds.), *The nature of political theory*, pp. 219-247. Nueva York: Oxford University Press.

Las autoras y los autores

Ramiro Cardenes

Profesor en Filosofía, diploma de honor por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Está cursando la maestría en Filosofía Política del postgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es docente del Instituto de Educación Superior Alicia Moreau de Justo, en el que dicta Filosofía Política y Filosofía de la Historia del Profesorado de Filosofía. También es docente de Epistemología y de Filosofía en la Tecnicatura de Trabajo Social del Instituto Superior de Formación Docente y Técnica N° 105. Además, es docente de nivel medio. Es miembro del Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS. Integró el Proyecto de Investigación CONICET-UBA “Relaciones contradictorias entre capitalismo, modernidad y democracia”.

Maximiliano Dacuy

Doctor, licenciado y profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como profesor titular de Fundamentos de Filosofía y de Filosofía del Derecho en las carreras de Psicología y Abogacía en la Universidad de la Cuenca del Plata (UCP), sede Goya. Asimismo, es coordinador de investigación en el Instituto Superior Goya (ISG). Integra el Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS. Es miembro del Proyecto de Investigación “Análisis de concepciones y problemáticas gnoseológicas, ético-ontológicas, sociopolíticas y laborales en

la filosofía contemporánea” de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE) y del Grupo de Pesquisa Ludwig Feuerbach (GPLF) de la Universidade Vale do Acaraú (UVA) de Brasil.

Patricia C. Dip

Doctora y licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigadora independiente del CONICET. Ha sido becada por la Hong Kierkegaard Library y la Kierkegaard House Foundation. Es investigadora-docente en el Instituto de Ciencias de la UNGS a cargo de la asignatura Metafísica de la carrera de Filosofía. Dirige el Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS. También es directora del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos Contemporáneos del posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Dirige la revista *El arco y la lira. Tensiones y Debates*.

Alejandro Peña Arroyave

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Antioquia (Colombia) y doctorando en Filosofía de la Universidad del Salvador (USAL). Fue becario doctoral del CONICET. Es docente de las asignaturas Antropología Filosófica, Electiva I y II de la carrera de Filosofía e Introducción a la Filosofía en las carreras de Licenciatura en Gestión e Historia de las Artes y Estudios Orientales de la Escuela de Filosofía, Letras y Estudios Orientales; también de la materia Ética en la Licenciatura en Psicología de la Facultad de Psicología y Psicopedagogía, todas de la USAL. Además, es docente de Filosofía en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en el CBC de la UBA. Es miembro del Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS. Participa de proyectos de investigación de la USAL y la UNLaM. Forma parte del comité editorial de las revistas *El arco y la lira. Tensiones y Debates* y *Nuevo Pensamiento*.

Pablo Uriel Rodríguez

Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón (UM) y profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigador asistente del CO-

NICET. Se desempeña como docente a cargo de las materias Filosofía Social y Teorías Políticas, y Metafísica de la carrera de Filosofía y de Problemática Filosófica de la carrera de Fonoaudiología de la UM. Es miembro del equipo docente de Filosofía Contemporánea del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos Contemporáneos del posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Codirige el Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS. Integra el comité editorial de la revista *El arco y la lira. Tensiones y Debates*.

Yésica Rodríguez

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y profesora universitaria de Educación Superior de Filosofía por la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS). Fue becaria doctoral y posdoctoral del CONICET. También fue becaria de Investigación y Docencia de la UNGS y como adscripta a la materia Metafísica de esa misma casa de estudios. Actualmente, es docente de la asignatura Problemas de Filosofía de la carrera de Filosofía de la UNGS. Forma parte del Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS. Integra el comité editorial de la revista *El arco y la lira. Tensiones y Debates*.

Jorge Schulz

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional San Martín (UNSAM) y doctorando en Filosofía en esa misma casa de estudios. También es profesor de Filosofía y Teología por el Seminario Internacional Teológico Baptista (SITB). Actualmente, cuenta con una beca doctoral de CONICET y es miembro del Centro de Investigación Filosófica (CIF). Se desempeña como docente en el SITB en las materias Introducción a la Filosofía y Filosofía para Teólogos. Integra el Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS. Es editor responsable de la *Revista Interdisciplinaria de Teología*.

Santiago Santillán-Zabaljauregui

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Fue becario de iniciación a la investigación del Consejo Interuniversitario Nacional

(CIN). Se desempeñó como adscripto en las asignaturas Filosofía Antigua y Filosofía Moderna en la carrera de Filosofía de la UNL. Actualmente, es miembro del Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS. Integró proyectos de investigación CAI+D y PICT en la UNL.

La colección **Humanidades** de la Universidad Nacional de General Sarmiento reúne la producción relacionada con las temáticas de historia y filosofía, enmarcadas en las líneas de investigación de la universidad, siempre en vinculación con el desarrollo de nuestra oferta académica y con nuestro trabajo con la comunidad.

Este libro describe la personalidad y el amor a sí mismo como fundamentos de las relaciones afectivas, sociales y políticas con los demás. Mientras el egoísmo es una forma de degradación de la individualidad, centrada exclusivamente en sí misma y sus propios intereses, la pérdida de sí mismo impide la constitución de la personalidad y el establecimiento de relaciones responsables con los otros. Con la delimitación de un concepto positivo de «amor a sí mismo» los proyectos filosóficos post-hegelianos intentan resguardar al individuo real del proceso de despersonalización inherente a la dinámica política, económica y cultural de la sociedad capitalista moderna y promover relaciones intersubjetivas cooperativas que escapen a la lógica del cálculo utilitarista imperante en el orden social burgués. Las obras de Kierkegaard, Feuerbach y Marx nos permiten identificar y tratar de superar las nuevas formas que la globalización y el capitalismo digital impusieron al proceso de “despersonalización”.

Colección Humanidades

Universidad Nacional
de General Sarmiento

