

## Naturaleza y Espíritu en *El concepto de la angustia*

Patricia C. Dip  
(ARGENTINA)

---

### Resumen

El cristianismo comprende la realidad a partir de la aplicación de un esquema triádico de análisis puesto de manifiesto en su antropología filosófica, que define al hombre en términos de la relación cuerpo, alma y espíritu. La filosofía alemana del siglo XIX, especialmente en la obra de Hegel, se apropia de este esquema teórico en el marco de una metafísica especulativa. Kierkegaard y Marx discuten el fundamento último de esta metafísica, acentuando el aspecto espiritual, el primero, y el natural, el segundo. En este trabajo nos ocupamos de pensar la relación entre la naturaleza y el espíritu alrededor de 1840, con el objeto de mostrar el carácter espiritualista de la propuesta teórica del pensador danés y el carácter naturalista del proyecto materialista del joven Marx, que conducirá a cada uno de ellos a describir el malestar de la sociedad burguesa desde distintas perspectivas de análisis, religiosa y política, respectivamente. Para llevar a cabo este recorrido tomamos como punto de partida *El concepto de la angustia*.

**Palabras clave:** Cristianismo, Espíritu, naturaleza, Kierkegaard, Hegel

### Abstract

Christianity understands reality on the basis of the application of a triadic scheme expressed in its philosophical anthropology, which defines the human being in terms of the relation between body, soul and spirit. Nineteenth century German philosophy, especially the work of Hegel, appropriates this theoretical scheme in the context of a speculative metaphysics. Kierkegaard and Marx discuss the ultimate basis of this metaphysics, the former emphasising the spiritual aspect and the latter the natural. In this paper we address the relation between spirit and nature around 1840, with the aim of demonstrating the spiritual character of the theoretical proposal of the Danish thinker and the materialist project of the young Marx, which will lead each of them to describe the malaise of bourgeois society from different analytical perspectives, religious and political respectively. To carry out this investigation we take as our starting point *The concept of anxiety*.

**Keywords:** Christianity, Spirit, Natur, Kierkegaard, Hegel

---

### Introducción

Hacer el ejercicio de pensar la relación entre las nociones de espíritu y naturaleza en *El concepto de la angustia* es importante en dos sentidos diferentes. Por un lado, nos permite considerar la obra de Kierkegaard en el contexto histórico-filosófico que la condiciona. En 1844, año de edición del libro del danés, Marx escribe los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, publicados recién en 1932. Este texto es de vital importancia para la exégesis marxiana porque permite discutir la relación del joven Marx con la filosofía y su preocupación por pensar la economía a partir de presupuestos antropológicos. A su vez, el texto de Marx nos remite a la crítica materialista al concepto especulativo de naturaleza realizada por Feuerbach en 1839 en una obra titulada *Aportes para la crítica de Hegel*. En el mismo año, Kierkegaard y Marx están pensando en el *status* de la relación que el hombre mantiene con la naturaleza. Ambos autores conocen a Feuerbach y su tratamiento de la misma cuestión. Los resultados a los que llegan son, no

obstante, disímiles. Pensar la relación entre naturaleza y espíritu, nos ayuda, por otro lado, a aclarar algunas cuestiones relativas al tema de *El concepto de la angustia* y su relación con el modo de abordar el problema del pecado por la tradición teológica y filosófica con la que el autor pseudónimo discute. En este contexto, creo oportuno señalar ciertas tesis básicas que se deducen de la obra. En primer lugar, el hombre no es culpable por “naturaleza”. Es decir, el pecado no se explica a partir de la herencia biológica. En segundo lugar, aunque el individuo sea “sí mismo y la especie”, el pecado no se deduce de esta íntima relación sino que es introducido por un salto cualitativo de carácter particular.<sup>1</sup> Sólo es posible hablar de pecado con sentido cuando existe un individuo particular que “realiza” la acción de pecar. Es decir, la posibilidad de pecar (aquello que es heredado y condiciona la historia de la generación humana) no puede identificarse de modo inmediato con el acto de pecar. Por último, el marco teórico en el que se inscribe la discusión, esto es, el pasaje de la naturaleza al espíritu, implica la puesta en escena del problema histórico de la “libertad”.

Me dedicaré a trabajar el problema de la relación entre espíritu y naturaleza contrastándola con el abordaje de la misma realizado por el joven Marx en los *Manuscritos* de 1844, tomando como punto de partida el hecho de que Kierkegaard, Feuerbach y Marx coinciden en el esfuerzo de discutir el fundamento metafísico del sistema hegeliano expresado en la tríada: Idea-Naturaleza-Espíritu.

### El problema de la autonomía de la naturaleza

Los proyectos antropológicos de Kierkegaard y Marx en 1844 comparten un elemento común heredado de la crítica materialista al concepto hegeliano de naturaleza introducida por Feuerbach en 1839. Los tres pensadores discuten las relaciones del hombre con la naturaleza tomando como punto de partida el rechazo al presupuesto que convierte al espíritu absoluto en *telos* del pensamiento y el ser.<sup>2</sup> Feuerbach intenta demostrar que el modo hegeliano de pensar la naturaleza le quita a ésta “autonomía”, convirtiéndola en mera “negación de la idea”, esto es, en un momento necesario del despliegue del pensar mismo, que pone la alteridad o lo otro de sí –como mero reflejo o desdoblamiento de sí mismo– con el único objeto de retornar a sí mismo en la forma de espíritu. De este modo, la naturaleza no es realmente “el ser otro del pensamiento” sino “*el pensamiento del ser-otro del pensamiento*”<sup>3</sup>. En los *Manuscritos*, Marx retoma a Feuerbach cuando sostiene que la pura abstracción no intuye nada de la realidad sino que sólo produce *abstracciones de determinaciones naturales*. El “pensador abstracto” piensa la naturaleza como abstracción tanto cuando la presenta como “cosa del pensamiento” como cuando pretende “liberarla”. El aporte específico de Marx consiste en subrayar la pretensión del idealismo de mostrar la

---

<sup>1</sup> Kierkegaard cree que la relación generacional establecida entre Adán y los individuos posteriores puede ser pensada a partir de la “angustia”. Esta es descrita como un “plus” que los individuos posteriores a Adán poseen, a saber: la angustia que produce saber que la sensibilidad y la temporalidad pueden transformarse en pecaminosidad.

<sup>2</sup> En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel considera al espíritu en su dimensión triádica como: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. El ámbito de competencia del espíritu subjetivo le es atribuido a tres disciplinas, la antropología, la fenomenología y la psicología. El rechazo de Kierkegaard, Feuerbach y Marx al aparato especulativo hegeliano, cuyo fin es demostrar la verdad de lo absoluto, puede pensarse como un intento de subrayar la supremacía del espíritu subjetivo. Este intento lo comparten el Feuerbach de los *Aportes para la crítica de Hegel* y *La esencia del cristianismo*; el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y el Kierkegaard de *El concepto de la angustia*.

<sup>3</sup> Ludwig Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel*, traducción Alfredo Llanos, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1974, p.46.

naturaleza como verdadera alteridad, como lo efectivamente “otro de sí” de la idea, cuando sólo resulta ser lo otro mentado por el pensamiento, o en sus términos, mera “cosa del pensamiento”.

Así como la naturaleza fue encerrada por el pensador, en su forma oculta e inexplicable para él mismo, como idea absoluta, como cosa del pensamiento, del mismo modo, ha liberado de él, en verdad, liberándola de sí, solo esa *naturaleza abstracta* –pero ahora con el sentido de que esta es el ser otro del pensamiento, de que es la naturaleza real e intuita, distinta del pensamiento abstracto, es decir, ha liberado de sí a la naturaleza solo de la *cosa del pensamiento*.<sup>4</sup>

Contra la violencia que el pensamiento procura ejercer sobre el ser –en la forma de naturaleza– se revelan, Feuerbach en 1839 y Kierkegaard y Marx en 1844. En este contexto, es importante aclarar que, el modo de revelarse de Kierkegaard difiere tanto del naturalismo sensualista feuerbachiano como del naturalismo humanista marxiano. La diferencia consiste en el punto de partida de su antropología, cuyo fundamento es “espiritual”. De allí que, mientras las críticas de Feuerbach y Marx al espíritu absoluto hegeliano devengan en proyectos materialistas, la crítica de Kierkegaard no pueda desprenderse del concepto de “espíritu” heredado de Hegel. No obstante, el espiritualismo del danés no posee carácter absoluto sino subjetivo.<sup>5</sup>

Marx y Kierkegaard comparten la crítica de Feuerbach al “pensamiento abstracto” de Hegel. Sin embargo, mientras en 1844 la antropología de Marx, basada en el concepto de “ser genérico”, lo conduce a pensar la relación entre filosofía y economía con el objeto de superar las contradicciones de la sociedad burguesa que Hegel describe, sentando–según muchos lo creen– las bases del materialismo histórico, en el mismo año Kierkegaard hace uso de una antropología de corte espiritualista que concibe al individuo como “sí mismo y la especie”, tomando las nociones de naturaleza e historia en un sentido que presupone, por un lado, que la naturaleza no posee historia –retomando la idea hegeliana de naturaleza como alienación del espíritu, es decir, pasando por alto la crítica de Feuerbach–, y por otro, que la historia debe pensarse como “historia del espíritu”.<sup>6</sup>

El planteo metafísico de Hegel supone la identidad entre pensamiento y ser o, en otros términos, la coincidencia entre epistemología y ontología, tal como se deduce de la lectura conjunta de la *Fenomenología del Espíritu* –donde la distancia inicial entre sujeto y objeto queda reducida a cero al final del recorrido realizado por la conciencia en su “experiencia” epistemológica, cuyo punto de partida es la conciencia natural y su punto de llegada el saber absoluto– y la *Ciencia de la Lógica* –donde se pone de manifiesto que el

---

<sup>4</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Fernanda Aren, Silvina Rotemberg, Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004, p.210.

<sup>5</sup> Si se analiza el método de Kierkegaard en *El concepto de la angustia* desde una perspectiva hegeliana, se concluye que el danés navega en las aguas del “espíritu subjetivo”, puesto que éste implica la participación de dos disciplinas, a saber: la psicología –que, si bien no le permite “explicar” el pecado, le da la posibilidad de llegar hasta el límite de la descripción de este fenómeno por medio de la introducción de un fenómeno paralelo como la angustia– y la antropología, en cuyo seno define al hombre como “el individuo y la especie”.

<sup>6</sup> En rigor, según Kierkegaard, el espíritu es el fundamento último no sólo de la historia, sino también de la naturaleza.

ser determinado o existencia no se distingue de la esencia, sino que surge de ésta.<sup>7</sup> Feuerbach rechaza esta identidad porque considera que la tarea de la filosofía consiste en explicar la contradicción que surge cuando se ponen en contacto el pensamiento y la realidad y no sólo presuponerla, como hace Hegel al pretender que la realidad no es otra cosa que resultado del devenir del pensamiento mismo. El esfuerzo de Feuerbach en 1839 radica en liberar a la naturaleza de la opresión del espíritu hegeliano. Con este objetivo *in mente* critica el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel demuestra la limitación de la “certeza sensible”. Lo único que conocemos de ella, según Hegel, es la universalidad. Esto es, lo puesto por el pensamiento. El aquí y el ahora de la certeza sensible son devorados en tanto particulares cuyo destino consiste en la desaparición, mientras que la universalidad del aquí y el ahora expresados por el lenguaje, permanece.<sup>8</sup> Feuerbach se subleva contra la universalidad forzada del pensamiento y el lenguaje. Defiende entonces la particularidad irreductible de la sensibilidad. “Hegel no refuta el aquí, que es objeto de la conciencia sensible y objeto para nosotros, a diferencia del pensar puro, sino el aquí lógico, el ahora lógico.”<sup>9</sup>

El contenido del primer capítulo de la *Fenomenología* resulta ser, según Feuerbach, un mero juego de palabras. En la *Introducción a El concepto de la angustia*, Kierkegaard expresa su acuerdo con esta crítica y rechaza la confusión premeditada de Hegel entre “categorías lógicas” y “categorías reales”. Es decir, también para el danés es fundamental distinguir el orden del pensamiento y el orden de la realidad.

En la lógica se emplea *lo negativo* como la fuerza animadora que todo lo pone en movimiento. Y, sin duda, que en la lógica es absolutamente necesario que haya movimiento, sea como sea, ya por las buenas, ya por las malas. Aquí es donde lo negativo entra en juego con su ayuda, y si lo negativo no puede hacer nada en ese sentido, entonces se recurre a los juegos de palabras y a los simples modos de hablar, de suerte que lo negativo mismo queda convertido en un mero juego de palabras. Pero, a pesar de todo lo que digan, en la lógica no debe *acaecer* ningún movimiento; porque la lógica y todo lo lógico solamente es, y

---

<sup>7</sup> Hegel extiende el argumento ontológico de la existencia de Dios a la realidad toda. En el caso de Dios, existencia y esencia coinciden puesto que no es posible pensar un ser que posea todas las cualidades y carezca de la existencia. En la esencia misma del concepto de Dios está entonces incluida la existencia. Hegel parece utilizar el mismo recurso para explicar cómo la realidad surge de la idea, es decir, está contenida en ésta. El despliegue de lo real no es otra cosa que la concreción o realización de la idea. La particularidad de Hegel es que usa el argumento ontológico para explicar toda la realidad, y además le agrega la idea de movimiento o exteriorización. Lo real, contenido en lo ideal, deviene tal al exteriorizarse o desplegarse de modo dialéctico.

<sup>8</sup> Feuerbach no acepta la pretensión hegeliana de universalidad teórico-lingüística. ““El lenguaje es lo más verdadero; con él refutamos de manera inmediata nuestra opinión, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible, y como el lenguaje sólo manifiesta esta verdad, es por completo imposible expresar un ser sensible al que mentamos.” ¿Pero esto es entonces un cuestionamiento dialéctico de la realidad de la conciencia sensible? ¿Por ese medio se *prueba* lo universal como lo real? Por supuesto que sí para quien por anticipado está seguro de que lo universal es lo real; ¡mas no para la conciencia sensible, no para nosotros, que nos hallamos o nos situamos en este punto de vista y queremos estar convencidos de la irrealidad del ser sensible, y de la realidad del pensamiento!” Ludwig Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel*, traducción de Alfredo Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, p.43.

<sup>9</sup> Ludwig Feuerbach, *idem*, p.45.

precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad.<sup>10</sup>

Kierkegaard, Feuerbach y Marx describen a Hegel como “pensador abstracto”, dado que, en lugar de explicar el problema de la relación entre *pensar* y *ser*, pretende resolverlo postulando la identidad de ambos términos. Con este proceder, lo único que Hegel logra es confundir las categorías lógicas con las categorías reales y limitar el pensamiento filosófico al plano de la mera formalidad discursiva, que Kierkegaard y Feuerbach entienden como “mero juego de palabras”. Según los posthegelianos, la tríada ser-nada-devenir de la introducción de *La ciencia de la lógica*, con la que Hegel intenta explicar la estructura dialéctica de lo real, no explica nada. Partir del puro ser de modo unilateral y plantear que lleva inscripto en sí su propia negación, esto es el no-ser; del mismo modo que le sucede a este último, lo que exige que ser y nada se refieran mutuamente para tener sentido, y este mutuo referirse del uno al otro es la verdad de la relación, esto es, el devenir; todo este proceso no es más que un “presupuesto” de Hegel, que no describe el modo en que efectivamente se comporta la realidad.

En lo que respecta a la relación naturaleza-espíritu, el modo de plantear el problema supone en Kierkegaard un retroceso respecto de la crítica de Feuerbach y Marx a la solución espiritualista de Hegel. Desde la perspectiva materialista, Feuerbach hace hincapié en la necesidad de devolver a la naturaleza su “autonomía”, perdida en el análisis hegeliano que hace de ésta mera negación o “alienación de la idea”, esto es, sólo supone el momento de la negatividad, que será abandonado al entrar en escena la superación del mismo operada por el espíritu. Según Marx lo entiende, en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel realiza un notable hallazgo, a saber: define la esencia del hombre como “trabajo”. El problema consiste en que sólo llega a vislumbrar el aspecto positivo de éste y no alcanza a comprender que la superación del “trabajo alienado” no se logra “naturalizándolo” en el espíritu, sino desentrañando su base material: las contradicciones de la sociedad burguesa, que Hegel logra describir pero no desarticular.

En este contexto, el método de Kierkegaard implica una recaída en el espiritualismo pre materialista. El hombre es espíritu, la síntesis cuerpo-alma no diferencia al hombre del animal, sino la “conciencia” de esa relación que se relaciona consigo misma. El animal en tanto particular es un mero “ejemplar” de la especie, el hombre, por el contrario, deviene “individuo” gracias a un trabajo espiritual cuyo fundamento es la conciencia. Las obras claves de Kierkegaard en lo que respecta al establecimiento de los lineamientos generales de su “antropología espiritualista” son *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*. En éstas queda claro que el fenómeno al que Feuerbach y Marx denominan “alienación”, del hombre en la religión para el primero, y de éste en las relaciones de producción que fundamentan el “trabajo alienado” para el segundo, Kierkegaard lo concibe como una “enfermedad del espíritu”: la “desesperación”.

---

<sup>10</sup> *Søren Kierkegaards Skrifter*: Gad, Copenhague, 1997-2009, Edición del Søren Kierkegaard Forskningscenter: N.J.Cappelørn, j. Garf et al (SKS). SKS 4, 320; S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid, Ediciones Orbis, 1984, pp.35-36.

### Los modelos “antropológicos” de Kierkegaard y Marx

En la antropología kierkegaardiana “el hombre es espíritu”, es decir, diciéndolo con el Marx de los *Manuscritos*, “autoconciencia”, al igual que en Hegel. En la antropología del joven Marx, por el contrario, el hombre es –siguiendo al Feuerbach de *La esencia del cristianismo*– “ser genérico”, cuya esencia está determinada por la relación trabajo-producción.<sup>11</sup> Al pensar al hombre como *trabajador*, Marx está indicando que el único modo de superar la alienación consiste en desentenderse tanto de los presupuestos de la economía clásica, que pretende describir el trabajo en general y sólo describe el “trabajo alienado”, como de los de la filosofía de la conciencia de Hegel, que supera la alienación sólo en el Espíritu, es decir, dejándola prevalecer en la realidad de la sociedad burguesa. Para poder superar la alienación es necesario descubrir la causa del trabajo alienado en el seno de las relaciones propiamente humanas, que en los *Manuscritos* se inscriben en la dialéctica trabajador-no trabajador, o lo que es lo mismo, no-propietario-propietario, o, trabajador-capitalista. Si un hombre es trabajador y tanto el producto de su trabajo como la propia actividad de trabajar se convierten en fuerzas hostiles y ajenas inversamente proporcionales a su propio desarrollo –esto es, cuanto más trabaja el trabajador, menos le pertenece el producto de su trabajo así como también menos feliz se siente con la actividad que realiza–, esto no sucede por razones misteriosas, sino porque otro hombre, no trabajador, es decir, un propietario, se apropia de ellas.

En este contexto, comprobamos que Kierkegaard intenta superar la alienación de la sociedad burguesa siguiendo el esquema espiritualista hegeliano. Por eso, el sentido último de su antropología es *subjetivo* y la solución que encuentra, individual: a saber, erradicar la desesperación por medio de la fe. Por el contrario, Marx entiende al hombre como ser natural *objetivo*. Esto quiere decir que busca liberar –tomando como punto de partida la crítica de Feuerbach– a la Naturaleza de las redes del Espíritu. Este acto emancipatorio

---

<sup>11</sup> De hecho, la idea de que aquello que determina la esencia humana es el trabajo, es lo que Marx introduce de novedoso al discutir al hombre como “ser genérico”. Ya que esta definición de hombre es tomada de la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach. Comparemos lo que sostiene Feuerbach en 1841 con las definiciones de Marx en 1844. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad, 2006. “La religión descansa en la *diferencia esencial* que existe entre el hombre y el animal, los animales no tienen ninguna religión. Los antiguos naturalistas, sin criterio científico, atribuían al elefante, entre otras particularidades loables, también la virtud de la religiosidad; pero la religión del elefante pertenece al reino de las fábulas.” (p.13.) “Pero, ¿en qué consiste esa diferencia esencial que hay entre el hombre y el animal? La contestación más sencilla y más generalizada, y también la más popular, es: en la *conciencia*...” (p.13) “En cambio, la conciencia en el sentido estricto, sólo se encuentra allí donde un ser tiene como objeto su propia *esencia*, su propio género. El animal, por cierto, puede tener como objeto de su observación la propia individualidad y por eso tiene la sensación de sí mismo, pero no puede considerar esa individualidad como esencia, como género. Por consiguiente le falta aquella conciencia que deriva su nombre del *saber*. Donde hay conciencia, allí existe la aptitud para la ciencia. La ciencia es la *conciencia* de los géneros. En la vida, nosotros tratamos con los individuos: en la ciencia, con los géneros. Pero sólo un ser cuyo objeto es su propio género, su esencialidad, puede tener por objeto de reflexión otras cosas o seres, según su naturaleza esencial.” (p.13) Según Marx, “El animal está inmediatamente unido a su actividad vital. No se diferencia de ella. Es *ella*. El hombre convierte su actividad vital misma en objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital consciente. No es una determinación con la que coincide inmediatamente. La actividad vital consciente diferencia inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Precisamente por ello es un ser genérico. O es solo un ser consciente –es decir, su propia vida es, para él, objeto–, precisamente porque es un ser genérico. Solo por eso su actividad es actividad libre. El trabajo alienado invierte la relación, y hace que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su *ser*, en mero medio para su *existencia*. Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Fernanda Aren, Silvina Rotemberg, Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004, pp.112-113.

implica en Marx el rechazo radical del espiritualismo hegeliano. La tríada Idea-Naturaleza-Espíritu es necesariamente trastocada si se elimina el último elemento de la misma. La objetividad humana es plena en Marx porque ya no puede ser concebida en términos de identidad subjetiva de la Idea consigo misma al ser recuperada en el Espíritu. El lugar de la alienación y de su superación es el de la Naturaleza. En contra de la *subjetividad* del Espíritu, Marx plantea la *objetividad* de la Naturaleza. Esto no implica desentenderse de la espiritualidad humana<sup>12</sup>, sino plantear que tanto el aspecto físico como el espiritual de la actividad vital del hombre están determinados de modo “objetivo” por las relaciones que éste establece con la naturaleza. “Ser objetivo” significa que el hombre es objeto y tiene por objeto algo exterior a él proveniente del mundo natural.<sup>13</sup> En los estrechos márgenes de la inmediata relación con la naturaleza se expresa la “pasividad” humana. No obstante, el hombre no es sólo “ser natural” sino también “ser natural humano”, “ser genérico” capaz de –a diferencia de las demás especies– relacionarse consigo mismo, tomarse a sí mismo como objeto, volverse de este modo “universal”; a la vez que es “consciente” de su ser y por lo tanto “libre”, esto es: “activo”. La actividad esencial del hombre es el trabajo. Esta actividad supone el ingreso de la historia en el seno de la naturaleza misma. *La naturaleza humana posee una historia.*<sup>14</sup>

Si nos detenemos en la concepción marxiana de la naturaleza, comprobamos que ésta no sólo es ambigua, sino que además, incluye un rasgo distintivo respecto del análisis feuerbachiano de la naturaleza en la obra de Hegel. Feuerbach le critica a Hegel la falta de autonomía que la naturaleza posee en el seno del “pensamiento abstracto”, pues allí la naturaleza sólo es “pensada”. Marx, en 1844, reproduce la crítica de Feuerbach, es decir, acepta la identidad entre especulación y “pensamiento abstracto”, lo cual supone que la naturaleza queda “inalterada” en la consideración idealista, pero, a su vez introduce una nueva cuestión, la idea de que la naturaleza en Hegel supone “sensorialidad”, o sea, no es mero pensamiento, sino “realidad”. Con esta lectura, Marx está suponiendo lo que Feuerbach creía que la filosofía debía explicar, a saber: la oposición pensamiento-realidad. Es decir, Marx reconoce algo que Feuerbach no creía que hubiera descubierto Hegel: “la

---

<sup>12</sup> Pensar la relación de Hegel y Marx en términos de oposición radical entre materia y espíritu es un doble error. En primer lugar, porque Hegel mismo es el que introduce el problema de la “dialéctica de la materia”. Hegel descubre, siguiendo la tradición platónica, que lo finito es contradictorio porque lleva en sí mismo el germen de su propia destrucción. Todo su esfuerzo teórico consiste justamente en buscar un modo de salvar a la materia de su trágico destino. El camino que encuentra es el del idealismo. Lo finito no se agota ya en sí mismo, sino que al hallar en la idea su fundamento, se vuelve “ideal”. En segundo lugar, Marx no se desentiende del sentido “espiritual” de la actividad humana, sino que encuentra su fundamento en la objetividad de la naturaleza y no ya en la subjetividad del espíritu.

<sup>13</sup> “El hombre es inmediatamente un ser natural. Como ser natural y como ser natural viviente está provisto, por una parte, de capacidades naturales, de capacidades vitales; un ser natural activo; estas capacidades existen en él como predisposiciones y habilidades, como impulsos; por otra parte, el hombre es como ser natural, corpóreo, sensorial, objetivo...” “El hecho de que el hombre sea un ser corpóreo, dotado de fuerzas naturales, vital, real, sensorial, objetivo significa que tiene objetos reales, sensoriales como objeto de su ser, de su expresión vital o que solo puede expresar su vida en objetos reales sensoriales.” K. Marx, *idem*, p.198 Debemos agregar aquí que el hombre no es sólo “ser natural” (mera pasividad) sino “ser natural humano”, y que lo que define la humanidad es la “actividad” histórica.

<sup>14</sup> “...El hombre no es solamente ser natural, sino ser natural humano; es decir, un ser que es para sí mismo, por ende un ser genérico, que como tal debe confirmar y actuar tanto en su ser como en su saber.” “Y como todo lo natural debe originarse, el hombre también tiene, por lo tanto, su acto de origen, la historia, que para él sin embargo es un acto de origen consciente y por ser un acto con conciencia se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre.” *ibidem*, pp.199-200.

alteridad sensorial” de la naturaleza. Aún así, según Marx, la sensorialidad es postulada en Hegel como carencia, lo que implica que hay que superarla espiritualmente porque no es subsistente en sí y por sí.

Esta sutil diferencia en la lectura de Marx es significativa pues supone un avance respecto de la consideración de la naturaleza como mera abstracción vacía mentada por el pensamiento. Hegel intentaría entonces plantear la alteridad objetiva del mundo natural reconociendo su “sensorialidad” como elemento determinante, o sea, aceptaría cierta autonomía, aunque sólo relativa. El paso adelante que da Marx respecto de Feuerbach lo acercaría a la comprensión de que la objeción más importante que puede hacerse a la filosofía especulativa no es que deja “inalterada” a la naturaleza sino, por el contrario, que la glorifica “espiritualizándola”. *El mundo natural sería divinizado en lugar de permanecer inalterado.*

Esto implicaría cierto reconocimiento del verdadero punto de partida de la filosofía de Hegel: la dialéctica de la materia, lo percedero de la finitud, su implícita contradicción, sólo superable de modo idealista. Hegel comprende que la materia es contradictoria porque su *telos* es la muerte. Evitar el dramático destino de las cosas sensibles, esto es, “ser devoradas” –como afirma Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*– es el objetivo que lo conduce a la formulación del idealismo especulativo. En la *Ciencia de la Lógica* se afirma que, “la proposición que lo finito es ideal constituye el idealismo”, esto es, sólo cuando se descubre el fundamento ideal del mundo material puede eludirse la contradicción.

Ciertamente, Marx “revolucionaría” el concepto “espiritualista” de naturaleza, pues ésta no implica sólo la inmediatez que el hombre comparte con el animal, sino que posee además una historia. En Kierkegaard, la naturaleza no sólo no posee historia alguna, sino que el hombre –frente a la definición de Marx que lo entiende como “ser genérico” – es considerado como “sí mismo” y la “especie”. De allí que la única historia que Kierkegaard concibe sea la “historia cuantitativa del espíritu”, determinada por el “plus” de angustia que el individuo post-adamítico representa.

Según Marx, la naturaleza no es estática ni fija sino mediada “históricamente” por el trabajo humano. Mientras para Kierkegaard el hombre es espíritu subjetivo, para Marx es naturaleza objetiva. Kierkegaard explica el pasaje de la animalidad a la humanidad a través de la “culpa subjetiva” y Marx por medio de la “objetividad del trabajo”. En suma, la formulación de la antropología kierkegaardiana está condicionada por el problema del pecado original. De allí que la historia humana esté determinada por la pérdida de la inocencia. La formulación de la antropología de Marx está condicionada por el problema del trabajo alienado. De allí se deduce que la historia humana esté determinada por la búsqueda de la emancipación de su condición de alienada.

### **La relación naturaleza e historia en Marx y Kierkegaard**

Según Marx, el trabajo es la esencia del hombre en tanto “ser genérico” (*Gattungsein*). El pasaje de la animalidad a la humanidad está determinado por la relación trabajo-producción. El hombre no sólo produce como el animal, sino que además es capaz de “reproducir” la naturaleza toda y es “consciente” de su ser. Esta conciencia implica universalidad y libertad. Por eso, el trabajo alienado “deshumaniza” al hombre o, lo que es lo mismo, lo “animaliza”. Que el hombre esté en condiciones de abandonar la animalidad quiere decir que la naturaleza humana posee una “historia” y, al mismo tiempo, que la historia humana está determinada de modo “objetivo” por la naturaleza. En Marx, existe

una relación objetiva de coimplicación entre naturaleza e historia, que implica el rechazo al modo espiritualista y subjetivo de pensar estos conceptos por parte de Hegel.<sup>15</sup>

En *El concepto de la angustia*, el hombre es definido como “sí mismo” y la “especie” y el pasaje de la animalidad a la humanidad está determinado por el concepto espiritual de “pecado”. Kierkegaard también plantea una relación entre historia y naturaleza, aunque esta última no posea historia. En este sentido, el danés recae, frente a Marx, en el prejuicio espiritualista hegeliano. La historia es concebida como historia cuantitativa del espíritu subjetivo dado que lo cualitativo sólo es introducido por medio del salto del pecado individual. La historia posee un doble significado, con ella es introducida tanto la sexualidad como la relación generacional. Por un lado, con el pecado aparece la “diferencia sexual” –existente antes de la caída– como “impulso”. Por otro lado, con el pecado es introducida la idea de “progresión” de la humanidad a partir del “saber” (plus del individuo posterior a Adán) que la “sensibilidad” puede convertirse en “pecaminosidad”.

A su vez, existe en Kierkegaard la conciencia de que el pecado original no sólo corrompe al hombre sino también a la naturaleza. Esta conciencia se pone de manifiesto con la introducción de la distinción entre “angustia subjetiva” y “angustia objetiva”, que no cabe mencionarse en el estado de inocencia de Adán. El pecado original implica el pasaje de la naturaleza al espíritu, que para el hombre significa la pérdida de la *inocencia* y para la naturaleza la pérdida de la *inmediatez*. En algún sentido esto supone que el individuo postadamítico es incapaz de relacionarse de modo “inmediato” con la naturaleza, ya que al haber sido corrompida por el pecado original, ha devenido “histórica”. En este punto, Kierkegaard ha avanzado respecto de Hegel pero sólo de modo relativo porque al estar preocupado por evitar la consecuencia de la herencia del pecado, no le otorga al saber humano sobre la naturaleza un sentido propiamente histórico. Es más, Kierkegaard niega explícitamente el sentido histórico del mundo natural.<sup>16</sup>

En *El concepto de la angustia* son contempladas tanto la dimensión natural como la dimensión histórica<sup>17</sup> del desarrollo humano de manera simétrica y bajo un doble aspecto; siempre colocando al espíritu como fundamento de ambas. La simetría consiste en pensar al

---

<sup>15</sup> Si bien Hegel no da cuenta del carácter evolutivo de la naturaleza y, en algún sentido Feuerbach está en lo cierto cuando le critica en *Aportes* haber pensado en términos de la “tendencia monárquica” del tiempo contra la capacidad “liberadora del espacio”, es decir, haber hecho prevalecer la subordinación y sucesión temporal sobre la coordinación y coexistencia espacial, Lukács intenta mostrar que la debilidad que manifiesta Hegel por la historia está condicionada por la discusión epocal. “Hegel quiere aprehender filosóficamente el específico carácter de la historia humana, y tiene que hacerlo en una época en la cual los pensadores que le son más próximos en el terreno de la dialéctica del idealismo objetivo se han orientado muy exclusivamente hacia la naturaleza (Shelling y Goethe); una época en la cual, como sucesión o herencia de esos pensadores, ha florecido una hinchazón romántico-mística de las categorías filosófico-naturales, la cual amenazaba con anegar toda real concreción del proceso histórico, de la peculiaridad del desarrollo histórico de la sociedad, en una mística formalista de lo “eterno” y lo natural.” Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ediciones Grijalbo, *Obras Completas, tomo XIV*, 1970, p.523.

<sup>16</sup> “...La seguridad de la naturaleza se funda en que el tiempo no tiene absolutamente ninguna importancia para ella. Sólo con el instante comienza la historia.” SKS 4, 392; S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid, Ediciones Orbis, 1984, p. 119.

<sup>17</sup> Con la introducción de la dimensión histórica Kierkegaard realiza una doble operación teórica. Por un lado, rechaza la pretensión hegeliana de pensar la “transición” de modo especulativo, sosteniendo que ésta no es una categoría lógica, sino un estado en la esfera de la “libertad histórica”. Por otro lado, completa el sentido de su propia antropología haciendo uso de una “segunda síntesis” (temporalidad-eternidad) que permite concebir lo humano bajo un doble aspecto (natural e histórico).

hombre simultáneamente como una síntesis de cuerpo y alma (dimensión natural) y una síntesis de temporalidad-eternidad (dimensión histórica). La primera síntesis implica el ámbito de la *sensibilidad* y la segunda el de la *temporalidad*. El doble aspecto a partir del cual son definidas tanto la naturaleza como la historia depende de la relación que ambas establecen con el pecado original. El individuo posterior a Adán posee un plus de angustia porque “sabe” que la sensibilidad y la temporalidad pueden convertirse en *pecaminosidad*.

“El hombre, según queda dicho, es una síntesis de alma y cuerpo, pero también es una síntesis de lo *temporal* y lo *eterno*.”<sup>18</sup>

Por lo que atañe a la segunda de esas síntesis, en seguida se echa de ver que está formada de una manera distinta que la primera. En esta primera constituían el alma y el cuerpo los dos momentos de la síntesis y el espíritu era lo tercero, con la particularidad de que sólo se podía hablar propiamente de síntesis en cuanto el espíritu quedaba puesto. La segunda síntesis tiene exclusivamente dos momentos: lo temporal y lo eterno. ¿Dónde está aquí lo tercero? Y si no hay ninguna tercera cosa, entonces tampoco hay realmente síntesis, ya que una síntesis que encierra una contradicción nunca puede llegar a ser perfecta sin un tercero. En este caso, afirmar que la síntesis encierra una contradicción es exactamente lo mismo que decir que no hay tal síntesis. Esto nos obliga a hacernos la siguiente pregunta: **¿qué es lo temporal?**<sup>19</sup>

Con este interrogante Kierkegaard comienza a transitar la senda de su peculiar concepción de la temporalidad, cuyo interés consiste en problematizar el modo habitual de comprender el tiempo en términos de “sucesión infinita”. En esta problematización el cristianismo ocupa un rol central, puesto que, gracias a éste –identificado con la “eternidad”– el futuro adquiere relevancia frente al presente y el pasado para la construcción de la libertad histórica. La historia kierkegaardiana privilegia el futuro como fuente de saber.

Pensar el tiempo en términos de “sucesión infinita” (presente-pasado-futuro) es inexacto porque lo que determina la definición del tiempo en este esquema es el tiempo mismo. Para que pudiera hablarse con sentido de una sucesión infinita del tiempo debería hallarse un punto de apoyo firme (presente) que permitiera establecer la línea divisoria entre cada término de la sucesión. Dado que esto no sucede, en el tiempo no puede haber ni presente, ni pasado, ni futuro.<sup>20</sup>

El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad –con lo que queda puesto el concepto de *temporalidad*–, y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. Sólo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> SKS 4, 388; S. Kierkegaard, *idem*, p.115.

<sup>19</sup> SKS 4, 388; *ibidem*, 115. Subrayado mío.

<sup>20</sup> Nos dice Kierkegaard: “El presente no es el concepto del tiempo.” “Lo eterno, en cambio, es el presente.” SKS 4, 389 y 392; *ibidem*, 116 y 119.

<sup>21</sup> SKS 4, 388; *ibidem*, 115.

El valor del instante para la formulación del concepto kierkegaardiano de temporalidad es indiscutible. Esta noción no debe confundirse con el modo habitual de definir lo instantáneo como meramente pasajero e incluso irrelevante. Por el contrario, con el instante surge el concepto exacto de “temporalidad” porque la plenitud de este instante (i2) frente al instante cuya esencia sólo radica en pasar (i1) descansa en la relación establecida entre el tiempo y la eternidad. Con el instante (i2) no sólo surge la temporalidad sino la verdadera “historia del espíritu”. En la historia del espíritu de Kierkegaard coinciden la psicología, la antropología y la fenomenología. En este sentido, *El concepto de la angustia* es la expresión kierkegaardiana del espíritu subjetivo hegeliano. La historia del espíritu subjetivo, no obstante, posee un *telos* diferente al de Hegel, pues éste no lo representa el espíritu absoluto, sino la salvación.<sup>22</sup>

El espíritu es sinónimo de “eternidad”. La naturaleza (sensibilidad) y la historia (temporalidad) son presentadas como instancias paralelas que poseen el mismo fundamento<sup>23</sup>: el espíritu, que una vez puesto permite comprender la implícita ambigüedad de la naturaleza y la historia. Ambas pueden significar “pecaminosidad”.

### A modo de cierre

A pesar de que el sentido último de los proyectos teóricos de Kierkegaard y Marx es completamente distinto, las relaciones entre la naturaleza y la historia están condicionadas por una misma preocupación: la búsqueda del camino que es necesario recorrer con el fin de alcanzar la libertad del hombre. El significado de este recorrido depende del punto de partida de cada pensador.

En el caso de Marx, la libertad es la diferencia específica del hombre respecto de las demás especies. Lo que convierte a la actividad vital del hombre, el trabajo, en la esencia de la humanidad, es una decisión teórica de Marx<sup>24</sup>, pero lo que hace que el trabajo libre sea lo que distingue al hombre del resto de la naturaleza y le otorga, además, sentido histórico a esta diferencia, es su carácter de libre. El *telos* que guía la escritura de los *Manuscritos* no es otro que la erradicación del “trabajo alienado”, por ser la negación de la esencia del hombre. Al haber concebido el “trabajo” como el elemento que define esta esencia, el trabajador se convierte en expresión universal de la humanidad, cuya emancipación depende de la abolición de las condiciones que impiden el desarrollo del

---

<sup>22</sup> Ciertamente, la historia que a Kierkegaard le preocupa es la “historia de la salvación”. “El concepto en torno al cual gira todo en el cristianismo –aquello que lo renovó todo– es la plenitud de los tiempos. Ahora bien, esta plenitud es el instante en cuanto eternidad; y, sin embargo, esta eternidad es también el futuro y el pasado.” “...Si no sacamos al futuro de su estrecho cerco y sólo lo consideramos como una mera continuación del pasado, podemos estar seguros de que los conceptos de *conversión*, *redención* y *salvación* perderán el significado que encierran para la historia del mundo y para el desarrollo histórico de cada individuo. Y, por su parte, si no sacamos al pasado de su estrecho cerco y sólo lo consideramos en una misma línea de continuidad con el presente, entonces quedarán arrumbados los conceptos de *resurrección* y *juicio*.” *ibídem*, 121.

<sup>23</sup> En Marx, por el contrario, la naturaleza y la historia se coimplican. La primera surge del seno mismo de la segunda y el espíritu humano se vuelve inmanente a la naturaleza. El hombre se relaciona con la naturaleza en tanto ser físico y espiritual.

<sup>24</sup> Feuerbach y Kierkegaard le critican a Hegel no haberse detenido a discutir los “presupuestos” teóricos de su propia filosofía. Por el contrario, Hegel pretende que es posible filosofar “sin supuestos”. Creo que uno de los momentos más importantes de la filosofía del siglo XIX lo representa la exigencia de “identificar” los presupuestos o puntos partida de cualquier proyecto teórico. Es en este sentido que digo que definir al hombre como “actividad vital” es una decisión teórica de Marx. Del mismo modo que lo es definir al hombre como “autoconciencia” (Hegel) o como “espíritu” (Kierkegaard).

trabajo libre.<sup>25</sup> El punto de partida para recorrer el camino de la servidumbre a la libertad consiste en desentrañar lo que oculta el análisis de la economía clásica: básicamente la alienación. Superarla exige comprender que, si bien en una fase ulterior trabajo alienado y propiedad privada mantienen entre sí una relación de coimplicación, el trabajo alienado es el origen de la propiedad privada y no el resultado de esta última.

En el caso de Kierkegaard, el camino de la servidumbre a la libertad también posee sentido universal. La universalidad del recorrido es puesta de manifiesto por la especie de modo “cuantitativo”; mientras que la efectiva realización de la libertad está representada por el “salto cualitativo”, que sólo es capaz de realizar el individuo particular. La historia tiene un doble significado (cuantitativo-cualitativo) y la naturaleza se relaciona con ella también en un doble sentido. La progresión cuantitativa de la humanidad es la “historia natural” de la especie, presentada por el danés en términos de “historia de la sexualidad”; no obstante, el pasaje de lo cuantitativo a lo cualitativo exige la supresión de la historia natural y la aparición de lo propiamente histórico, es decir, “la historia del espíritu”, cuyo sentido último es ético-religioso, ya que supone la necesidad de “elegir entre el bien y el mal, entre el pecado y la salvación eterna”.<sup>26</sup>

La historia del espíritu hace referencia en Kierkegaard al recorrido que realiza la conciencia desde la servidumbre a la libertad.<sup>27</sup> En este sentido, puede sostenerse que se trata, al igual que en Hegel, de un recorrido fenomenológico. En el caso de Marx, por el contrario, el problema de la libertad es planteado tomando como punto de partida los presupuestos de su “humanismo naturalista” de 1844, que convierten el recorrido de la servidumbre a la libertad en un problema político. La nueva dimensión que introduce el humanismo naturalista de Marx respecto del “naturalismo sensualista” de Feuerbach es justamente la política.

El único camino para superar las contradicciones de la sociedad burguesa que Marx resume en el concepto de “alienación” se halla en la esfera política. Según Kierkegaard, por el contrario, la superación de la desesperación depende por completo de la esfera del espíritu, pues exige que el hombre acepte libremente el poder que lo fundamenta. En última instancia, el destino de la libertad humana se debate entre las esferas de la política y la religión.

© 2013 Patricia Carina Dip. La autora es Doctora en Filosofía (por la Universidad de Buenos Aires), Investigadora del CONICET, y Profesora Adjunta en la Universidad Nacional de General Sarmiento (Buenos Aires, Argentina). Se desempeña como investigadora en el campo del pensamiento kierkegaardiano en el plano nacional e internacional. Actualmente está trabajando, además, en la recepción filosófica de la obra de Antonio Gramsci.

E-mail: [patriciadip@yahoo.com.ar](mailto:patriciadip@yahoo.com.ar)

Fecha de recepción: 31-07-2013

Fecha de aceptación: 30-09-2013

---

<sup>25</sup> “...En la emancipación de los trabajadores está contenida la emancipación humana universal; pero esta se encuentra contenida en aquella, porque la condición servil de toda la humanidad está implicada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son solo modificaciones y consecuencias de esta relación.” *ibidem*, p.119.

<sup>26</sup> La historia humana es ambigua o posee un doble sentido en Kierkegaard. La ambigüedad de la historia de la libertad humana depende del carácter bivalente de las determinaciones ético-religiosas.

<sup>27</sup> La servidumbre debe entenderse como “falta de espíritu”. Las dimensiones de la temporalidad y la sensibilidad devienen propiamente humanas al fundarse en el espíritu: esto es, en la posibilidad siempre futura de que la libertad se realice conduciendo al hombre o bien a su salvación o bien a su perdición eterna.