

## Angustia y Alienación: Kierkegaard y Marx

Patricia C. Dip

Investigadora del CONICET

### 1. Introducción

El año 1844 es testigo de una notable y velada contraposición teórica. Kierkegaard escribe bajo pseudónimo *El concepto de la angustia* mientras Marx dedica su tiempo a la elaboración de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* publicados recién en 1932. El danés nos conduce por los laberintos psicológicos de una categoría intermedia que lo ayuda a pensar el problema del pecado original. Creo que esta categoría, la angustia, puede ser concebida en el plano del espíritu subjetivo hegeliano. Sin entrar de lleno en esta cuestión estamos en condiciones de sostener que la angustia es un concepto psicológico subjetivo. En el mismo año, Marx hace hincapié en el problema de la alienación, heredado de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Al abordaje espiritualista de este último le opone una lectura centrada en la crítica materialista al concepto de naturaleza realizada por Feuerbach. En este contexto, uno de los problemas centrales será el del “trabajo alienado” como expresión de la interna contradicción de la sociedad burguesa que, ni Hegel ni los economistas clásicos supieron apreciar. El concepto de alienación es pensado entonces desde el punto de vista de las relaciones objetivas que el hombre establece con la naturaleza. Si la angustia es un concepto psicológico subjetivo, la alienación resulta ser un concepto histórico objetivo. Nos detendremos en esta contraposición inicial para mostrar luego cómo el destino de la angustia kierkegaardiana se revela en el concepto de *esencialidad de lo religioso* expuesto dos años después en *La época presente*, y el destino de la alienación marxiana en la idea *política* de “lucha de clases” formulada en el *Manifiesto Comunista*.

Ya Karl Löwith contrapone *La época presente* –a la que denomina “manifiesto anti-comunista”– al *Manifiesto Comunista* para concluir que, “históricamente considerada, esa oposición significa dos

aspectos de una destrucción común del mundo cristiano-burgués.”<sup>[1]</sup> Por mi parte, creo que esta conclusión merece ser discutida. Con esta idea *in mente* propongo remitir cada una de estas obras a sus respectivos antecedentes de 1844 con el objeto de mostrar que el máximo efecto social que puede deducirse de la psicología kierkegaardiana no supera los límites de la “crítica cultural”, mientras el *telos* del “naturalismo” del joven Marx es la “*praxis* revolucionaria”. Entre la crítica cultural y la revolución social existe un “salto cualitativo” que Kierkegaard jamás estuvo dispuesto a realizar.

## 2. Espíritu, Naturaleza y Libertad

La angustia es una “categoría intermedia”, es decir, ambigua en el sentido de no fijar una única dirección para el fenómeno del que intenta dar cuenta, sino al menos dos posibles direcciones, para decirlo con Nietzsche, la del bien y la del mal. Haufniensis la introduce con un doble propósito, uno epistemológico y el otro fenomenológico. En lo que respecta al primero, la angustia “explicaría” lo que en sentido estricto es inexplicable desde el punto de vista de la dogmática cristiana, esto es, el dogma del pecado original. El único modo de aprehender el fenómeno del pecado es *presuponiéndolo*. Esta presuposición está justificada epistemológicamente porque el problema del pecado –uno de los temas claves para distinguir el paganismo del cristianismo– no puede ser objeto de conocimiento científico sino de revelación. En lo que respecta a la cuestión fenomenológica, el punto de partida es la asumida imposibilidad de dar cuenta del fenómeno del pecado. Siendo éste “incognoscible” para el hombre, para poder al menos describirlo es necesario introducir una categoría que permita bosquejar los límites decibles de este fenómeno.

La angustia es una categoría psicológica intermedia cuyo objetivo es osado y limitado al mismo tiempo; pretende decir lo indecible y únicamente logra describir lo consumado. Su labor se reduce a dar cuenta del estado del hombre antes y después de la caída. Sólo puede hablar de lo que acontecerá o de lo que ya ha acontecido pero jamás de lo que acontece. Esta limitación suya puede comprenderse si notamos que lo que acontece es la libertad.<sup>[2]</sup> Podemos decir entonces que el límite de la angustia, y por lo tanto de la psicología de Haufniensis es la libertad. Y podemos sostener además que el problema de la libertad es concebido en términos psicológicos.<sup>[3]</sup> Es posible

que este modo de pensar la libertad esté determinado por el marco teórico a partir del cual se enuncia la cuestión, a saber, el problema moral del mal o el teológico del pecado original. En este contexto, la libertad humana es una cuestión de orden “espiritual”.

Retomando las reflexiones de Feuerbach sobre la esencia humana y la exigencia de pensar la naturaleza como un ámbito de existencia independiente del espíritu hegeliano, Marx elabora en los *Manuscritos* la idea de “ser genérico”. Lo que diferencia a la especie humana de las demás es la capacidad de ésta de tomarse a sí misma como objeto. Esta capacidad suya supone la libertad. La esencia humana, definida a partir de su actividad vital consciente, es decir, el trabajo, es libre.

Por cierto, nos urge definir el sentido de la antropología de Marx en contraposición a la antropología de Kierkegaard. Para el primero, la esencia del hombre es el trabajo y éste es expresión de las relaciones entre la naturaleza y la historia. Para el segundo, la esencia del hombre es el espíritu y éste expresa su determinación obligando al hombre a desarrollar su existencia a partir de la fe o del pecado.

El sentido de cada antropología determina a su vez los límites dentro de los cuales es concebido por cada uno de ellos el problema de la libertad. En el seno de la antropología espiritualista la libertad es presentada como problema psicológico. Si nos remitimos a la distinción hegeliana de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto) podemos sostener que la libertad en Kierkegaard se juega en el terreno del espíritu subjetivo de Hegel, que comprende los órdenes de la fenomenología, la psicología y la antropología. En el caso de Marx, por el contrario, la libertad deja de plantearse en el terreno del espíritu subjetivo para ubicarse en el plano de las relaciones objetivas con la naturaleza. El “naturalismo” de los *Manuscritos* se inscribe en una línea de continuidad con la búsqueda iniciada por Feuerbach en 1839 de fundar una “filosofía de la naturaleza”. La sutil diferencia entre los proyectos de ambos radica en que Marx encuentra en el mismo Hegel la idea de “sensorialidad” que Feuerbach intenta presentar como punto de partida del pensar. Para que el auténtico naturalismo pueda surgir es necesario, no obstante, plantear el problema de la “sensibilidad” partiendo de un marco teórico no determinado por la “filosofía de la conciencia”, que piensa la objetividad sólo en términos de autoposición y convierte entonces la *alienación* (real, objetiva, exterior) en *autoalienación*.

Lo que Marx denomina “ilusiones de la especulación” conduce al falso positivismo de Hegel o a su “criticismo sólo aparente”. Éste radica en la introducción de la objetividad como autoenajenación

que se supera de modo aparente convirtiéndose en subjetividad. En el desarrollo de este movimiento subjetivo y aparente el ser verdadero permanece inalterado y en consecuencia “desconocido”. De allí que el desarrollo de la ciencia hegeliana sea falaz. El verdadero ser de la naturaleza sólo podrá conocerse deshaciéndose de “las ilusiones de la especulación”, esto es, evitando la negación de la negación, el rechazo y restablecimiento hegeliano de la teología.

### 3. Alienación, trabajo y producción

El problema de la alienación es presentado por Marx a partir de un doble abordaje, filosófico, por un lado, y económico, por el otro. En lo que respecta al primero, Marx subraya que Hegel trata la alienación como un problema de la conciencia limitándose al plano del puro pensamiento, y como consecuencia de este tratamiento, la alienación no puede ser superada. La naturaleza carece de autonomía cuando se la piensa como un momento del espíritu. Por eso, la clave para superar la alienación consiste primeramente en liberar a la naturaleza del yugo del espíritu filosófico que no es otra cosa que espíritu alienado del mundo. Con este objeto, Marx analiza el modo de proceder de la economía política clásica, que al describir el concepto de trabajo oculta la alienación. Esta ciencia parte de la propiedad privada como de un hecho elemental pero se equivoca a la hora de explicarla porque no demuestra en qué consiste su carácter de ley. Uno de los objetivos de los *Manuscritos* será precisamente concebir la interrelación existente entre el sistema monetario y la alienación. Resumiendo, el problema de la economía política clásica es que oculta la alienación y el del idealismo hegeliano que sólo la descubre en el plano de la conciencia, lo que resulta ser otro modo de encubrimiento.

La economía política oculta la alienación presente en la esencia del trabajo por el hecho de no considerar la relación inmediata entre el trabajo y la producción. La relación inmediata del trabajo con sus productos es la relación del trabajador con los objetos de su producción, y esta es una relación alienada. El “trabajo alienado” posee un triple sentido. En primer lugar, el resultado de trabajo, su “producto” no le pertenece al trabajador. En segundo lugar, la “actividad productora misma” le es ajena, y por último, la enajenación del trabajador tanto en el producto como en la actividad implica la enajenación del hombre respecto del hombre, o en términos de los *Manuscritos*, la alienación del *ser genérico*.

El tipo de “actividad vital” determina el carácter genérico de una especie. La “*libre actividad consciente*”, el trabajo, es el carácter genérico del hombre. Mientras el animal se encuentra inmediatamente unido a su actividad vital y no se diferencia de ella sino que *es* ella, la actividad vital consciente diferencia la actividad humana de la animal. El hombre es libre, es decir, no produce unilateralmente sólo lo que necesita para sí o su cría, sino que también produce libre de necesidad física, de modo “universal”. Sólo el hombre sabe producir según la medida de toda especie, de acuerdo con las leyes de la belleza.[4]

Ahora bien, si el producto del trabajo es la enajenación[5], la producción misma debe ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad. La actividad del trabajador no es su propia actividad, pertenece a otro, es *pérdida de sí mismo*. Como resultado, el hombre siente que sólo actúa libremente en sus funciones animales, mientras que en sus funciones humanas sólo se siente un animal. El trabajo alienado hace que el hombre convierta su actividad vital, su ser, en un mero medio para su existencia, convierte la vida genérica en medio para la vida individual, invirtiendo de este modo la relación entre la actividad consciente del ser genérico y la libertad.

Lo importante aquí es destacar que la alienación del ser genérico supone la alienación del hombre respecto del hombre. Por lo tanto, la causa de la alienación no hay que buscarla ni en los dioses ni en la naturaleza, sino en *otro hombre distinto del trabajador*, a saber, en el no-trabajador.[6] Así se establece la oposición *trabajador-no trabajador* que se desarrollará más tarde en la dialéctica *proletariado-burguesía* en el *Manifiesto Comunista*.

En los *Manuscritos* la propiedad privada es el resultado del trabajo alienado, de la relación externa que establece el trabajador con la naturaleza y consigo mismo. Posteriormente la relación entre el trabajo alienado y la propiedad privada se vuelve recíproca y de ella se deduce que la emancipación de la sociedad respecto de la propiedad privada se expresa bajo la forma política de la emancipación de los trabajadores. En la emancipación de éstos “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 sólo modificaciones y consecuencias de esta relación.”[7]

#### 4. La angustia como categoría del espíritu

La categoría de angustia está determinada en un doble sentido, cuantitativo y cualitativo. En el individuo posterior a Adán la angustia es más refleja; la nada, que es su objeto, va tornándose “algo”. Este “algo” al que Haufniensis denomina *plus* implica que la “sensibilidad” ya no es pensada de modo inmediato o natural, sino que ha sido determinada espiritualmente y como consecuencia, puede significar “pecaminosidad”. Esta situación es consecuencia de la relación generacional. Por otra parte, el aspecto cualitativo de la angustia no hace referencia a la especie en general sino al salto cualitativo que realiza el individuo particular. La angustia es contemplada tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista del género.

Al igual que Marx, Kierkegaard piensa al individuo en su relación genérica. Sin embargo, mientras el primero concibe la esencia del género en el marco de las relaciones del hombre con la naturaleza, cuyo sentido es histórico; el segundo lo hace en el marco de las relaciones del hombre con el espíritu que, si bien posee consecuencias históricas, no tiene carácter político sino ético-religioso. Para Kierkegaard el hombre es una síntesis de cuerpo-alma, temporalidad-eternidad, etc. sostenida por el espíritu. Es decir, para decirlo con el Marx de los *Manuscritos*, *autoconciencia* al igual que en Hegel.

#### 5. La época presente

Mientras que en una época apasionada el entusiasmo es el único principio unificador, en una época desapasionada y muy reflexiva es la envidia lo que funciona como principio unificador negativo. En la época presente, “sensata, reflexiva y desapasionada” puede observarse el triunfo de la abstracción sobre los individuos, pues descansa en la indolencia que impide enfrentarse a la necesidad de la decisión y la acción. “Acción y decisión son tan escasas en la época presente como lo es la diversión de nadar con riesgo para los que nadan en aguas poco profundas.”[8] Las metáforas estéticas abundan para describir el teatro de la prudencia epocal que representa en el personaje de “el público” la envidia niveladora y falta de carácter. “El público” como manifestación exterior de la inacción se opone a la interioridad del individuo particular que no se expone al teatro burgués, en cuyo seno el único objeto de deseo es el dinero.

En *Nutiden (La época presente)* el único antídoto contra la “nivelación”, tal vez el gesto fundacional de la moderna sociedad de masas, es “la esencialidad de lo religioso”. El exceso de reflexión impide la ligazón inmediata con la acción y el hombre se *desrealiza* en *cuantos* de exterioridad manifiestos en el ámbito de las costumbres burguesas. Kierkegaard describe el escenario de la cultura burguesa con asombrosa maestría. Sin embargo, en ningún momento concibe la posibilidad de que el principio de asociación no conduzca a la masificación. Asociación, nivelación y masificación parecen ser sinónimos.<sup>[9]</sup> Tal vez por eso haya podido profetizar –dos años antes de la revolución de 1848– que “una revuelta es en la época presente lo más impensable.”<sup>[10]</sup>

Mientras Kierkegaard se queja de la abstracción de la nivelación, del público y del deterioro de la individualidad en una época aparentemente falta de “acción”, Europa toda se ve convulsionada por múltiples episodios. Como observó Walter Kaufmann en su introducción a *The Present Age*, “en 1847 siete cantones católicos se separan de Suiza y son forzados en una breve guerra a volver a la federación; en el año 1848 en Francia una revolución acaba con la monarquía y establece la República, mientras que revoluciones también suceden en Alemania, Austria e Italia. Dinamarca anexa Schleswig-Holstein (aprovechándose de las luchas en Alemania), una revuelta se enciende en Hungría, hay guerras en Italia, tropas prusianas y austríacas expulsan a los daneses de Schleswig-Holstein, en París los comunistas se alzan contra la nueva República y son derrotados en sangrientas luchas callejeras, el emperador huye a Viena, más sangrientas revueltas sacuden París, el emperador de Austria es obligado a abdicar en favor de su sobrino –todo en 1848.”<sup>[11]</sup>

Evidentemente, la época presente no carece de decisión y tampoco de acción. El problema radica en que el diagnóstico epocal de Kierkegaard es elaborado en los estrechos márgenes de la *interioridad*. De allí que, en la búsqueda de superación de las condiciones que oprimen a la conciencia subjetiva sea incapaz de percibir siquiera las condiciones objetivas de opresión. La única historia que a Kierkegaard le interesa es la de la “caída”, relatada en términos de la pérdida subjetiva de la inocencia en *El concepto de la angustia*, y cuya realización depende de la aceptación del lazo espiritual que ata al yo a lo eterno como queda explicitado en *La enfermedad mortal*.

Por eso, en 1844 se detiene a analizar el fenómeno de la angustia y un año después de la Revolución de 1848, consecuente con su proyecto inicial, describe el fenómeno de la desesperación. Nuevamente, el punto de partida antropológico determina el punto de llegada. Si el hombre es

espíritu, entonces el acto emancipatorio que lo libera del yugo de la época presente posee necesariamente sentido espiritual. Kierkegaard pretende dar cuenta de la alienación de la sociedad burguesa sin desprenderse del esquema conceptual heredado del espiritualismo hegeliano. Por eso el sentido último de su antropología es subjetivo y la *alienación* –en palabras de Kierkegaard, la naturalización del cristianismo que se padece en la cristiandad– es concebida en términos psicológicos como angustia y en términos espirituales como desesperación. El único camino que la conciencia puede transitar para erradicar “el reflejo invertido de la propia interioridad”<sup>[12]</sup> que la desesperación supone, es el de la fe.

Mientras Kierkegaard se ocupa primero de la angustia y luego de la desesperación, Marx no piensa al hombre como ser espiritual subjetivo, sino como ser natural objetivo; de allí que busque liberar a la naturaleza de las redes del espíritu hegeliano. La tríada hegeliana Idea-Naturaleza-Espíritu es cuestionada eliminando el carácter de principio unificador activo ejercido por el *Geist*. La objetividad humana es plena en Marx pues ya no es presentada en términos de identidad subjetiva de la Idea consigo misma, recuperada en el Espíritu. La alienación sucede en el plano de la naturaleza y su superación también. Frente a la *subjetividad del espíritu* nos encontramos aquí con la *objetividad de la naturaleza*.

*Ser objetivo* significa que el hombre no sólo es objeto sino que además toma como objeto algo exterior proveniente de la naturaleza. Ahora bien, el hombre no sólo mantiene una relación inmediata y pasiva con la naturaleza, no sólo es “ser natural”, sino “ser natural humano”, o sea, ser genérico, es decir, activo y libre. La actividad esencial del hombre es el trabajo. Esta actividad implica el emerger de la historia en el seno de la misma naturaleza. La naturaleza humana posee una historia. Tomando este punto de partida, Marx concluirá posteriormente que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. Kierkegaard, sin embargo, sólo piensa la historia de la humanidad en términos de historia del espíritu. Por eso creo excesiva la afirmación de Löwith. Aun cuando Kierkegaard y Marx son pensadores posthegelianos cuyos puntos de vista se asemejan a la hora de evaluar el idealismo especulativo, al que consideran expresión del “pensamiento abstracto” que no logra explicar ni la realidad del individuo ni la de la sociedad, no comparten un proyecto teórico-práctico que pueda ser unificado bajo la consigna de “destrucción común del mundo cristiano burgués”.



- 
- [1] Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, p.215.
- [2] “La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad.” S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad.D. G.Rivero, Madrid, Orbis, 1984, p.67.
- [3] “La angustia es una categoría del espíritu que sueña, y en cuanto tal pertenece, en propiedad temática, a la psicología.” S. Kierkegaard, *idem*, p.67.
- [4] Cfr. Karl Marx, *El trabajo alienado*, Primer Manuscrito, en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, traducción y notas, Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- [5] “La *enajenación* del trabajador en su producto significa no sólo que el trabajo de aquél se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino también que el trabajo existe *fuera de él*, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él; significa que aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno.” K. Marx, *idem*, p.107.
- [6] El Primer Manuscrito finaliza del siguiente modo: “...el no trabajador hace en contra del trabajador todo aquello que este realiza en contra de sí, pero no hace contra sí mismo lo que hace en contra del trabajador.” *ibidem*, p.121.
- [7] *ibidem*, p.119.
- [8] S. Kierkegaard, *La época presente*, trad. Manfred Svensson Hagvall, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001, p.46.
- [9] S. Kierkegaard, *idem*. “No es, pues, ni remotamente probable que la idea de sociabilidad, de asociación, sea lo que salve a la época.”(p.95) “En nuestra época el principio de asociación (que a lo sumo puede tener alguna validez con relación a intereses materiales) no es positivo, sino negativo.”(p.95) “El endiosado principio positivo de la sociabilidad es en nuestra época justamente lo que consume, lo que desmoraliza, lo que en la esclavitud de la reflexión convierte incluso las virtudes en *vitia splendida*.” (p.66)
- [10] S. Kierkegaard, *idem*, p.44.
- [11] Walter Kaufmann, Introducción a *The Present Age*, New York, Harper & Row, 1962, pp.20-21.
- [12] Una de las definiciones de desesperación más poéticas que Kierkegaard formula es justamente ésta.  
S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, trad. D. G. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984, p. 36.