



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

[openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org)

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Elena Dobre, Catalina

La deuda de Kierkegaard con Schleiermacher en la concepción de la subjetividad

Revista de Filosofía Open Insight, vol. VII, núm. 11, enero-junio, 2016, pp. 93-118

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421643624007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# LA DEUDA DE KIERKEGAARD CON SCHLEIERMACHER EN LA CONCEPCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

Catalina Elena Dobre

Universidad Anáhuac del Norte, México

katalina.elena@yahoo.com.mx

## *Resumen*

Este artículo tiene como objetivo demostrar la influencia que el filósofo y teólogo Friedrich Schleiermacher tuvo sobre Kierkegaard, particularmente en relación al concepto de subjetividad. En primer lugar, se presentan los nexos de Kierkegaard con el Romanticismo en general y, a partir de ellos, se especifica el encuentro de Kierkegaard con Friedrich Schleiermacher. En segundo lugar, se hace un recorrido por el pensamiento de Schleiermacher en torno al concepto de individualidad, implícito en el de subjetividad, tal como el filósofo alemán lo describe en sus obras *Sobre la religión* y *Monólogos*. En tercero, se presenta la crítica de Kierkegaard hacia la concepción de la subjetividad de Schleiermacher. Este argumento tiene la intención de enfatizar que, aunque el concepto de subjetividad de Kierkegaard suele relacionarse con el de Sócrates o Hegel en los comentarios de su obra, también existe una influencia, y acaso mayor, de Schleiermacher y su planteamiento antropológico.

**Palabras clave:** Romanticismo, subjetividad, individuo, elección, ética, comunidad, Dios.

Recibido: 11/05/15 • Aceptado: 14/07/15

## KIERKEGAARD'S DEBT WITH SCHLEIERMACHER IN THE CONCEPTION OF SUBJECTIVITY

### *Abstract*

The aim of this article is to demonstrate the influence of philosopher and theologian Friedrich Schleiermacher on Kierkegaard's conception of subjectivity. Firstly, it attends the relationship of Kierkegaard towards Romanticism in general and then, it describes Kierkegaard's encounter with Friedrich Schleiermacher. Secondly, it deals with Schleiermacher's thought on the concept of individualism and, implicitly, of subjectivity, as framed in his works *On Religion* and in his *Monologues*. Lastly, Kierkegaard's critique of Schleiermacher's conception of subjectivity will be presented. The intention is to highlight that, Kierkegaard's concept of subjectivity, which is always related to Socrates or Hegel's in the commentaries, is also, and maybe more influenced by Schleiermacher, and his anthropological approach.

*Keywords:* Romanticism, Subjectivity, Individual, Choice, Ethics, Community, God.

Cuando Kierkegaard termina sus estudios y empieza a interesarse por la Escritura, todavía se sentía la influencia del Romanticismo alemán en la cultura de Europa, transformado en ese momento en lo que se denominó *le mal du siècle*, *Spleen* o *Weltschmerz*, esto es, un tipo de nihilismo, entendido como un terrible sufrimiento por la vivencia del sentimiento de la nada, que se refleja en la escritura de Jean Paul. Aunque, en la cultura escandinava, el Romanticismo entra por medio del pensamiento alemán, al inicio del siglo XIX, más precisamente en 1802, a través del filósofo Henrich Steffens,<sup>1</sup> es apenas en los años 20 del siglo XIX cuando los intelectuales muestran un interés peculiar sobre este movimiento.

En Dinamarca, el Romanticismo se manifiesta más intensamente a partir del desarrollo de un estilo particular expresado a través de la novela, o *roman*, como se llamaba, y que fue abrazado en especial por Blicher y Thomasine Gyllembourg, quienes introducen en la literatura danesa la narración de historias cortas sobre la vida diaria. Otros intelectuales de esta misma nacionalidad, interesados en este movimiento fueron Poul Martin Møller, F. C. Sibbern, J. L. Heiberg, Henrik Hertz y Kierkegaard (Rossel, 1992: p. 175).

Klaus P. Mortensen afirma que

el romanticismo danés se manifiesta en dos etapas, una alrededor de 1825 y se expresa mediante un nuevo tipo de literatura llamado *realismo poético*; y la segunda después de 1825 cuando los temas del pasado son abandonados a favor de temas que tratan historias de la vida diaria, con un interés peculiar hacia dramas individuales y hacia la reflexión interior (1997: p. 444).

1 Henrich Steffens (1773-1854) fue quien presentó el Romanticismo a los intelectuales daneses. Era amigo de Schleiermacher, así como seguidor de sus ideas, y conoció de manera directa a Friedrich Schlegel, a Tieck y a Novalis. En 1802, Steffens ofrece lecciones sobre el Romanticismo al público danés que llamaron la atención de algunos intelectuales del momento, como Grundtvig, Blicher y el joven poeta danés Adam Oehlenschläger.

Esta segunda etapa es la que trae consigo un aire de novedad, porque se empiezan a escribir los *Bildungsroman*, en los cuales se trata de destacar el *Dannelse* (el equivalente a la *Bildung* de los románticos) como un movimiento interior de cada persona, que se manifiesta tras la reflexión y que tiene un efecto en la vida diaria o la social, de tal manera que ayuda al hombre a alcanzar la madurez.

Conforme a la idea de *Dannelse* (*Bildung*), cada persona es como una semilla que debe desarrollar sus potencialidades, debe cultivar su espíritu, para poder crecer, tanto desde un punto de vista personal, como para el bien común, es decir, para la sociedad (Mortensen, 1997: p. 445). Por lo cual, la experiencia interna, que se refleja en el desarrollo de estas potencialidades en el ámbito de la vida diaria es el tema de estas novelas de formación (*Bildungsroman*) famosas durante los años 20-30 del siglo XIX en Dinamarca.

Sin embargo, es a través de P. M. Møller que Kierkegaard se acerca más a la lectura de los románticos. Es la época cuando lee a Goethe, en especial al *Wilhem Meister*; fue también lector de Schiller, a Tieck,<sup>2</sup> a Solger,<sup>3</sup> y de Jean Paul, tomando de ellos el gusto por lo imprevisible, la fantasía y la imaginación, por los sentimientos y las emociones. William McDonald sostiene que si en Jena (Alemania), el Romanticismo se manifestó sobre todo en filosofía, poesía, literatura crítica, política y religión; en Dinamarca, la manera de expresarlo fue: la literatura, la pintura y la música (2013: p. 95). Esto no es de extrañar, tomando en consideración que, aunque el *boom* del Romanticismo se presentó con los románticos alemanes, también se manifestó en otras culturas y en cada una de manera peculiar.

Kierkegaard no pudo quedarse indiferente ante el movimiento romántico. John D. Mullen sostiene que la relación con éste fue directa y, a la vez, biográfica, ya que la persona de este filósofo puede ser vista como un prototipo del héroe romántico y dueño de las

2 En Tieck apreciaba el lirismo con el cual éste escribió sus novelas y un cierto "juego poético" (Kierkegaard, *SKS* 1, 320; *CI*, 2000: p. 324).

3 Solger, aunque apreciaba al filósofo, lo veía como una víctima del sistema hegeliano y también lo caracterizó como el portavoz filosófico del Romanticismo y de la ironía romántica (*SKS* 1, 321; *CI*, 2000: p. 325).

cualidades del caso: la melancolía, la ironía, la crítica social, el amor incumplido, el tormento secreto, etcétera (1997: p. 649).

Cada vez que se ha tratado el tema de la relación de Kierkegaard con el Romanticismo se ha subrayado en especial su lado poético, el *vivir poéticamente*, pero también su desarrollo del tema de la melancolía. De igual manera, se han escrito páginas dedicadas al tratamiento del amor y la seducción desde la perspectiva del autor, en las que siempre se rescata su relación amorosa con Regine Olsen.

Afirma William McDonald que cuando este filósofo empezó a escribir, el Romanticismo, como movimiento cultural, ya había acabado y sus más importantes representantes estaban casi todos muertos (2013: p. 95). Esto no fue un impedimento para que Kierkegaard tuviera conocimiento de los escritos de sus representantes además de que llegó a estar interesado en varios de ellos. El filósofo danés se formó en un ambiente en donde, como afirma Helge Hultberg, el Romanticismo de su país, la Dinamarca de la época de oro, no tuvo mucho impacto, ya que en el ámbito cultural se vivía más una síntesis entre la Ilustración, el cristianismo y un platonismo moderado (Crouter, 2005: pos. 1208).

A pesar de esto, Kierkegaard sí llegó a conocer a los románticos, desde Goethe y Schiller, Schlegel, Novalis, Hamann, Jean Paul, hasta Schleiermacher, y se sabe que los citaba de memoria y también sus poemas. Aunque no llegó a rechazar al movimiento completamente, sí destacó como su crítico y no llegó a aceptar la interpretación romántica de la religión ni de la ironía; ni el esteticismo mediante el cual los románticos trataron los asuntos de la ética y de la religión.<sup>4</sup>

En el año 1833, a los 64 años, cinco meses antes de su muerte, Schleiermacher, que era ya una figura conocida en el ámbito teológico y en el filosófico, visitó Copenhague y fue recibido con muchos honores tanto por la realeza como por los grandes intelectuales del

4 Kierkegaard no está de acuerdo con la idea de que el sentimiento es la condición de la vivencia religiosa, como sostenía Schleiermacher, viendo en esta idea un planteamiento más estético y metafísico que uno religioso, ya que desde su perspectiva lo religioso se debe entender más desde una perspectiva ética que estética. Para Kierkegaard, el Romanticismo, aunque con la virtud de liberar el pensamiento, se ha estancado en un tipo de esteticismo del cual él trata de liberarse.

momento. Como afirma Henning Fenger, “fue el gran evento de aquel otoño” (1976: p. 93). Para ese tiempo, Kierkegaard tenía 20 años de edad, estaba estudiando teología y conocía el pensamiento de Schleiermacher enseñado por Sibbern y Martensen.

En esta visita a la ciudad danesa, Schleiermacher tuvo, entre otras actividades, un encuentro con la asociación de estudiantes donde participaron éstos, además de todos los intelectuales aquel momento. Aunque Fenger sostiene que es inconcebible que Kierkegaard no estuviera presente en estos eventos, Richard Crouter afirma que no hay evidencias claras de que así fuera, ya que: “Su meticuloso *Diario*, donde esperamos encontrar algún dato sobre el evento, empieza más tarde” (2005: pos. 1194). No conocemos las causas que determinaron a Kierkegaard a no participar en un suceso tan importante para la vida cultural de Copenhague; lo que sí sabemos es que conocía el pensamiento de Schleiermacher. Alastair Hannay indica que Sibbern “había viajado a Alemania tras haber defendido su tesis doctoral y allí conoció a Fichte, a Schleiermacher y a Schelling” (2010: p. 76). Se sabe también que el profesor H. L. Martensen conocía el pensamiento de Schleiermacher, ya que en 1834 ofreció una tutoría a Kierkegaard sobre el concepto de fe cristiana. Estas lecciones que el danés recibió revelan que el filósofo quería saber más sobre Schleiermacher. Sin embargo, más tarde, cuando la relación con Martensen acabó, él mismo indagó las ideas de Schleiermacher, como refleja en un apartado de su *Diario*.

Podemos ver que existe una variación en los puntos en común o los desacuerdos de Kierkegaard con el pensamiento de Schleiermacher, aunque no cabe duda que Schleiermacher fue para Kierkegaard una figura muy importante que lo influenció en muchos aspectos.

Cuando Kierkegaard descubre a Schleiermacher se encontraba en su “etapa fáustica”, es decir, en aquellos años de juventud, cuando Fausto fue una para él una figura de mucho interés, ya que “pone en duda la religión y se atreve a levantar el velo de los secretos del mundo” (Hannay, 2010: p. 92). Mediante Fausto, Kierkegaard descubrió la necesidad de saber más sobre la religión. Fue así, entonces, como hizo contacto con el pensamiento del maestro alemán.

Pero los caminos de encuentro entre los dos no terminaron allí. A un año de la muerte de Schleiermacher, el poeta y escritor Karl Gutzkow invitó a Kierkegaard a hacer un homenaje al filósofo (Crouter, 2005: pos. 1330). Para tal cometido, tuvo que leer más de su obra, lo que lo llevó a sus *Cartas confidenciales sobre Lucinde*. Fascinado por este texto, en una entrada de sus *Papirer*, de octubre (1835), nuestro autor manifiesta su interés en las *Cartas*, y escribe sobre el estilo inconfundible, polémico y dialéctico del alemán; encontramos también cómo se siente atraído por la manera en que están escritas y cómo utiliza varios personajes que representan puntos de vista diferentes. Así, afirma:

Se trata probablemente de una gran reseña y así mismo de un ejemplo de cuán efectivo puede llegar a ser algo como esto, en el sentido de que se construye una multitud de personalidades a partir del libro, y a través de éstas, se arroja luz tanto sobre la obra como sobre sus individualidades, de forma que en vez de que la reseña nos confronte con distintas posturas, nos encontramos con un montón de personalidades que representan estos diferentes puntos de vista. Sin embargo, esto lo consiguen como seres completos, de manera que es posible vislumbrar la individualidad del individuo singular y, mediante los numerosos aunque únicamente relativos juicios verdaderos, adquirir nuestro propio ultimátum. Por tanto se trata de una genuina obra de arte (*Papirer* I C 69 en Hannay, 2005: pp. 228-229).

Richard Crouter sostiene que estas *Cartas* inspiraron a Kierkegaard para formar su estilo peculiar de la comunicación indirecta y para el uso de seudónimos (2005: pos. 1335). Aunque es una reseña, la obra de Schleiermacher está escrita en un estilo epistolar cuyos “autores” son en realidad varios personajes que comentan sobre la novela *Lucinde*. Las *Cartas* empiezan con una introducción “ficticia” donde, con un tono irónico, el editor, un tal Friedrich, mantiene una posición



neutral en relación al proyecto.<sup>5</sup> La estructura de la obra de Schleiermacher, seguramente extraña para el ámbito cultural de la Dinamarca de Kierkegaard, era un recurso literario bastante común dentro de los escritores románticos alemanes, pero fue usado por el filósofo alemán para intentar estar lo más cerca posible de su lector.

La pregunta que surge dentro de ese contexto es: ¿qué es aquello que llamó la atención al joven Kierkegaard en cuanto a la obra? El tema principal de las *Cartas* es la relación hombre-mujer, pero existen otros como: el tema de la individualidad y la peculiaridad; el tema de la comunidad, el fundamento de todo esto, la virtud femenina: el pudor/la modestia. Si tomamos en cuenta que Kierkegaard estaba en su primera etapa de creación, momento en el cual el filósofo danés manifiesta interés por los románticos y en la que no solamente ha descubierto el pensamiento de Schleiermacher, sino también este texto, no es de extrañar, entonces, que encontrara en *Las cartas* una fuente de inspiración.

Si se intenta rescatar el ascendiente de Schleiermacher en nuestro autor, podemos reconocer varios elementos. Por ejemplo, y antes que nada, el género de la obra: el género epistolar que presentan varios personajes, tanto femeninos como masculinos, inspirarían notablemente a Kierkegaard en la redacción, sobre todo, de *El diario de un seductor*, obra en donde también existe un personaje femenino, una autora de cartas, que es Cordelia. Otro punto en la obra de Schleiermacher que despierta el interés de Kierkegaard, puede ser la perspectiva que desarrolla, primero, en relación con la sensualidad y lo divino. Además de este tema, la relación entre lo masculino y lo femenino, que no pasa desapercibida por el danés, pues él mismo desarrolla posteriormente esta relación en *La validez estética del matrimonio*, existe además un aspecto que llama la atención: el concepto de individualidad/peculiaridad, presente en la obra de Schleiermacher, y que Kierkegaard traduce como subjetividad. En nuestro respaldo viene la argumentación de Jamie Ferreira, quien

5 Se mencionan varios personajes, masculinos y femeninos, y se establece mediante cartas, un diálogo entre ellos, al margen de lo que sería propiamente la de trama la novela *Lucinde*.

sostiene que la categoría de individuo en Kierkegaard (*Den Enkelte*) tiene eco en la categoría de *Individualität* de Schleiermacher, y en los dos se refleja la tensión entre lo particular y lo universal (Ferreira, 2006: p. 126).

Ya se ha evidenciado la importancia de Schleiermacher para Kierkegaard, y queda claro el aprecio que le tuvo y la deuda que tiene con él, incluso si llegó a criticar algunos elementos de su obra. A través de Vigilius Haufniensis, en *El concepto de la angustia*, el danés remarca:

En otra ocasión tengamos tiempo de llegar a comprender los méritos imperecederos que en el ámbito de la Dogmática contrajo Schleiermacher. Claro que este pensador, ya hace mucho tiempo que quedó arrinconado para dar paso al entusiasmo hacia Hegel. Sin embargo, Schleiermacher era todo un pensador en el bello sentido griego de la palabra, un pensador que sólo hablaba de lo que sabía, mientras que Hegel, a pesar de sus extraordinarias dotes y colosal erudición, no logra con toda su aportación hacernos olvidar nunca que él era, en el sentido alemán de la expresión, un profesor de filosofía en gran escala, empeñado en explicarlo todo a cualquier precio (SKS 4, 317; CA, 2012: pp. 53-54).<sup>6</sup>

En su tratamiento de la subjetividad, la mayor proximidad de Kierkegaard a Schleiermacher que a Hegel, también ha sido argumentada por Emanuel Hirsch, quien, en *History of Modern Protestant Theology*, afirma que, dentro de su generación, el danés es el único y auténtico discípulo de Schleiermacher (Crouter, 2005: p. 6).

6 Para la citación de la obra de Kierkegaard se han usado tanto las ediciones traducidas al español, como la *Søren Kierkegaards Skrifter*, Søren Kierkegaard Forskningscenter, København 2014 ([www.sks.dk](http://www.sks.dk)). Por lo que se citará primero la referencia de la edición en danés, y en seguida su referencia respectiva en español, usando las abreviaciones que se señalan en la bibliografía. Así, por ejemplo, una cita de *El concepto de la angustia* se hará así: KIERKEGAARD SKS 4, 317; CA, 2012: pp. 53-54) SKS: Søren Kierkegaards Skrifter volumen, página; CA=*El concepto de la angustia*, año: páginas.

He decidido titular este artículo, no por casualidad o por llamar la atención, “La deuda de Kierkegaard con Schleiermacher” sino para reiterar el título del texto de Ronald Green: *Kierkegaard and Kant: the Hidden Debt* (*Kierkegaard y Kant: la deuda oculta*). Con ello quiero enfatizar que, a pesar de que, cuando se trata de la subjetividad en el pensamiento de Kierkegaard, este concepto está casi siempre relacionado con Hegel o con Sócrates, pero hay una deuda real con Schleiermacher, como precursor del planteamiento antropológico de Kierkegaard en cuanto el concepto de subjetividad.

Al descubrir el pensamiento del teólogo y el filósofo alemán me he dado cuenta de la estrecha relación entre sus planteamientos y los de Kierkegaard, sobre todo en torno a la subjetividad (individualidad). De aquí la idea de que, a pesar del hecho de que Schleiermacher no es el filósofo más citado en la obra kierkegaardiana, hay, desde mi punto de vista, una “deuda” de Kierkegaard con él (Capperton, NJ, 2006).

Para enfatizar esta deuda, en las páginas siguientes haré una presentación del concepto de subjetividad en Schleiermacher, para después, de manera mucho más sintetizada, presentar la influencia y las diferencias entre los dos autores estudiados en relación a la subjetividad, que lleva implícita la ética. No pretendo hacer un estudio exhaustivo de la subjetividad en Kierkegaard, ya que el tema ha sido muy bien tratado en español en varios textos, entre los cuales puedo mencionar el de Luis Guerrero Martínez: *La verdad subjetiva. Kierkegaard como escritor* (2004), así como: “Verdad subjetiva, interioridad y pasión”, de Oscar Parceró Oubiña o “Subjetividad, existencia, Dios y el pecado en el pensamiento de Kierkegaard” de Gonzalo Balderas Vega (ambos publicados en Guerrero, Luis, 2009, pp. 107-127).

Alrededor de 1800, las preguntas de Immanuel Kant lograron dar un giro al enfoque filosófico hacia la antropología, ya que la Ilustración construyó un contexto muy complejo de problemas, que el sistema trascendental de Kant ya no pudo responder y menos resolver. Como bien afirma Chad Wellmon, “la tensión entre lo empírico y lo trascendental, entre el ser humano como objeto de observación y las bases trascendentales de semejante observación, determinaron nuevos cuestionamientos que la metafísica ya enfrentaba, y

revelaron nuevas incompatibilidades entre lo empírico y lo trascendental, entre lo natural y la moral” (2010: p. 7). El mismo Kant intuyó la necesidad de desarrollar una antropología que pudiera responder a una pregunta esencial y sin la cual ninguna metafísica podía sostenerse; esta es, a saber: “¿Qué es el hombre?”. Sin embargo, Kant, con sus predecesores directos, en especial Fichte, Schelling y Hegel, no lograron dar respuesta a esta pregunta, lo que los llevó a un tipo de racionalidad absoluta, en donde el mundo y el hombre eran una mera representación de esta racionalidad. Como afirma Lourdes Flamarique: “ya no se trata de saber qué es el ser en su carácter absoluto, sino qué significa el universo traducido a un discurso necesariamente humano; comprender el sentido de la vida humana y su destino a través de su realización mundana” (1999: p. 22). Surgen, por consiguiente, nuevas categorías para comprender el tema de la subjetividad: temporalidad, historicidad, peculiaridad, singularidad/individualidad; categorías que reflejan la realidad angustiante del hombre: un ser finito, peculiar, consciente de su finitud, pero que a la vez tiene sed de lo infinito. ¿Quién, entonces, podía dar una explicación ante estos nuevos planteamientos?

Entre los filósofos románticos existía la tendencia a seguir la metafísica de la subjetividad, cuyo camino fue abierto por Jacobi y Spinoza, y retomado por Schleiermacher. Sin embargo, este autor, tenía que compartir el terreno de la subjetividad “con otros autores de su tiempo y, de una forma especial, con Hegel” (Schleiermacher 1990: p. XXVII), por lo que se le presenta un reto: ¿cómo rebasar la idea de subjetividad mediada de Hegel?

Schleiermacher contacta al nuevo movimiento cultural de la época, es decir, el círculo romántico, en donde conoce a Friedrich Schlegel, Novalis y a Tieck, todos ellos animados por el ideal que Goethe había manifestado en su obra desde el concepto de *Bildung*, traducido en la idea de que el ser humano puede crear su individualidad mediante la libertad. Es en este ámbito intelectual del *Bildung* que el concepto de subjetividad logra desarrollarse plenamente y comprenderse en relación con la fuerza del hombre: la libertad de asumirse desde la interioridad para formar su individualidad.

En este sentido, Richard Crouter sostiene que Schleiermacher se puede relacionar más con el Romanticismo temprano, aunque hay ciertos aspectos de su obra y su formación que aún lo tienen atado a la Ilustración (2005: pos. 72); sin embargo, es el mismo Crouter quien subraya que, debido a que el autor se encuentra situado en un punto intermedio entre el fin de la Ilustración y el inicio del Romanticismo, es difícil relacionarlo concretamente con alguno de los dos, por lo que se podría entender que el alemán pertenece más bien al momento de tensión que existió entre una etapa y la otra (2005: pos 122).

A pesar de que, por su obra, Schleiermacher está situado en esta etapa de transición, considero que el autor se acerca más al proyecto romántico. Ello debido, por un lado, a la manera en la que comprende la categoría de subjetividad relacionada a la *Bildung*, a la forma en que desarrolla una estética en la que prevalece el tema del arte como creación libre, cuya finalidad es la belleza, y porque plantea también una filosofía de la religión que tiene como fundamento la deconstrucción de lo metafísico y la prevalencia de los sentimientos, que sirven como medio para que el hombre se acerque a la religión, así como para sostener una nueva teoría hermenéutica. No analizaré todas estas complejas facetas de la filosofía de Schleiermacher; me concretaré únicamente a comprender cuál es la particularidad de su categoría de subjetividad.

Desde mi punto de vista, este filósofo<sup>7</sup> tiene todas las características de los románticos: en especial, sus ideas novedosas y un estilo que se aleja del lenguaje rígido de la argumentación; es decir, un estilo específico que viene de la retórica romántica, y que no es fácil de asimilar para la época: frases largas, acompañadas de una manera indirecta, porque su intención era alejarse, lo más posible, del estilo

7 Un breve recorrido biográfico nos deja saber que Schleiermacher nace en 1768 y desde una edad temprana recibe una educación de alto nivel, de tal manera que desde pequeño domina algunos idiomas clásicos. Más tarde, siguiendo el deseo de su padre, estudia Teología en la Universidad de Halle. Sin embargo, su interés es la filosofía y desde que era muy joven le llaman la atención los escritos de Goethe y Kant. El interés por este último siguió vivo durante casi toda la vida, ya que Kant representa una de las grandes influencias sobre el pensamiento schleiermachiano (Flamarique, 1999: pp. 25-26).

argumentativo, y encontrar otro más subjetivo, que debería conducir al lector a la interioridad. En este sentido, encontramos otro punto en común con Kierkegaard quien, más tarde, seducido por la forma de escribir de Schleiermacher, adoptaría su estilo lúdico y discursivo.

Debido a que la época de la Ilustración ya estaba por terminar y Kant deja de tener tantos seguidores, el interés de Schleiermacher se mueve hacia otros filósofos como Spinoza, quien ha dejado una huella importante en la concepción de la religión. Pero no son sólo Kant y Spinoza los que trazan los límites de su pensamiento; como vimos anteriormente, el autor contacta al círculo romántico de su época, en donde conoce a varios de sus autores. Es en este ámbito romántico que, motivado por el ideal de *Bildung*, despliega y desarrolla su concepto de subjetividad, para proponerla como una categoría desde la cual el hombre logra desarrollarse plenamente y se puede comprender en relación con su fuerza para asumirse desde la interioridad, y así formar su individualidad.

Es verdad que Schleiermacher inicia su reflexión filosófica partiendo de Kant, pero conforme va desarrollando sus ideas, se aleja del racionalismo y empieza una crítica minuciosa, ya que, según él, lo que le falta a éste es el concepto de subjetividad, reflejado en el tema de la individualidad, es decir, del hombre singular, que se sostiene por la relación esencial entre la exterioridad y la interioridad. Para Schleiermacher, igual que para Schlegel, el proyecto kantiano puede ser visto como una proto-antropología (Wellmon, 2010: p. 194), en el sentido de que su finalidad siempre fue pragmática; además, según estos autores, Kant nunca pudo salir de su planteamiento epistemológico. Schleiermacher juzga también a Fichte en su intento por comprender la subjetividad como una identidad absoluta, pero que al fin y al cabo queda vacía y sin sentido, pues la ve como una identidad abstracta, en la cual el yo concreto e histórico está aniquilado completamente.

Para los románticos, y para Schleiermacher también, el hombre es un ser temporal, lo que conlleva a un planteamiento ético que acompaña su vida. Gracias a ello, en nuestro autor podemos identificar un intento de crear una antropología, en cuyo centro está el

concepto de subjetividad, entendido como una individualidad que se crea en libertad.

El proyecto del filósofo empieza, sin duda alguna, con el texto *Über die Religion* (*Sobre la religión*, 1799). En él se presenta un diálogo con su época, en donde el autor igual que lo haría Kierkegaard más tarde, critica la estructura abstracta de pensamiento, así como el modo ajeno de vivir la religión, además de enfatizar la importancia para el hombre de descubrirse en la interioridad, creando su vida no mediante una necesidad abstracta, sino desde una necesidad interna, a la que llama vocación. Y así, afirma: “cada individuo, aun cuando no pueda ser otra cosa que la que él debe ser, conozca sin embargo a cada uno de los otros tan claramente como a sí mismo, y comprenda perfectamente todas las manifestaciones particulares de la humanidad” (1990: p. 7).

Desde las primeras páginas de *Sobre la religión*, su autor nos introduce en los ámbitos de la subjetividad y de la individualidad, resaltando sobre todo la idea de que el hombre tiene una voluntad interna, una libertad interior que lo hace actuar para realizarse a sí mismo en su existencia; es, a partir de esta voluntad, que cada uno puede ser sólo aquello que tiene que ser; es decir, el hombre no puede ser más que su interioridad. Ésta es una tarea que el hombre se ve obligado a llevar a cabo porque ya no hay una “instancia” abstracta que justifique su modo de ser, sino que ahora se sitúa ante el tiempo para poder lograr la unidad de los opuestos: unificarse con el tiempo, con la naturaleza y con Dios, y en donde lo más importante es la realización del ser humano desde su interioridad hacia la comunidad, es decir, la realización de lo particular como universal, lo que implica que, aunque el hombre descubra su vocación interna, ésta debe verse reflejada y relacionarse con la comunidad (humanidad).

En otras palabras, el hombre tiene la tarea de asumirse como subjetividad, como individualidad desde su interioridad, y descubrirse en los actos que lleva a cabo. Tenemos aquí no sólo un planteamiento antropológico, sino a la vez ético, ya que el hombre, aunque se descubre en el acto que realiza, al mismo tiempo debe comprenderse a sí mismo desde este actuar. Este énfasis hacia la ética no debe sorprender, ya que la preocupación principal del autor

fue la realización del hombre a través de ella; planteamiento que ocupa el lugar central dentro de su filosofía, a pesar de la apariencia que toma como preocupación religiosa y que demuestra que, para el filósofo alemán, es imposible una realización de la vida religiosa sin la ética, como afirma Jaqueline Mariña: “lo religioso se realiza mediante lo ético” (2008, p. 7). La ética, desde esta perspectiva, ya no puede seguir siendo un conjunto de normas abstractas porque cobra sentido en la acción del hombre y es mediante ella que crea su vida y su ámbito de posibilidades. Para el filósofo, el centro de la vida ética es la comprensión y la importancia de la individualidad del hombre, reflejada en la realización de sus actos, ya que su “individualidad es indispensable para la realización de la comunidad ética” (Mariña, 2008: p. 7). Es necesario apuntar que, para Schleiermacher, esta individualidad no se centra, de manera egoísta, sólo en su realización, sino más bien, en la realización del hombre en relación con el mundo traducido como comunidad (humanidad). Como afirma Andrew R. Osborn, “el individuo debe desarrollar su relación íntima con la humanidad, pero es sólo mediante el desarrollo completo de la individualidad en relación con la humanidad, que la humanidad puede realizar su destino” (1934: p. 91). La realización del destino de la humanidad es el amor. De aquí nace la perspectiva del filósofo alemán de que cada persona tiene algo que aprender del otro, algo que ofrecerle, y que el fundamento de la comunidad debe ser, entonces, el amor, planteado como la dinámica del dar y el recibir; es decir: desde la reciprocidad (Clowes, 1996: p. 240).

Desde mi punto de vista, es en *Monólogos* (1799) donde Schleiermacher enfatiza con más claridad lo subjetivo como parte del concepto de comunidad. No sabemos si Kierkegaard leyó esta obra, escrita al finales de 1799, en la espera de un año nuevo y también de un nuevo siglo; pero sí podemos ver que ésta seguramente llamó su atención, ya que, años más tarde, en 1843, escribiría *En la espera de la fe. Con la ocasión de año nuevo* (Guerrero, 2008: p. 180).

*Monólogos*, obra escrita como una confesión, representa, para Schleiermacher, la guía misma de su propia formación (*Bildung*). Ésta es en el fondo un manifiesto romántico donde el autor expresa de manera libre sus conceptos sobre la fuerza interior del ser



humano, que se desarrolla a partir de la libertad y la creación, así como la fuerza de la comunidad, que sirve como medio para que la vida del hombre tenga un sentido. La intención del filósofo fue, en primer lugar, enfatizar el poder de la reflexión sobre el ejercicio que cada uno debería realizar para encontrar su relación con el otro, con la comunidad. Su anhelo es que el mundo no sea una masa amorfa de individuos aislados, sino de seres que buscan realizarse a sí mismos mediante la comunidad, espejo en el cual el hombre se refleja y se realiza a la vez. Para que la comunidad sea posible, Schleiermacher responsabiliza al ser humano de crearla, a la vez que se crea a sí mismo desde la libertad, pero cabe considerar que, sin la libertad, no hay ni individualidad ni comunidad.

La creación es la característica esencial del espíritu humano, un espíritu libre, con el que el hombre se asume a sí mismo, logrando, así, tomar conciencia de su peculiaridad, de su individualidad, en tanto cada hombre, según Schleiermacher se asume como espíritu. Esta calidad de espíritu se mueve por la libertad; es decir, el hombre, como ser libre, está dotado de una espontaneidad creadora que se representa en la sensibilidad, en calidad de espíritu; el ser humano tiene la tarea de comprender cuál es el sentido real de su existencia y, así, darse cuenta de que sin la interioridad, el mundo como exterioridad no tiene ningún sentido. Por eso, afirma Schleiermacher: “El que en vez de la actividad de su espíritu, que anda escondida en su profundidad, sólo conoce y ve su aparición externa, el que en lugar de mirar en sí mismo se contenta con formarse de cerca y de lejos una imagen de la vida y de sus cambios, ese permanece esclavo del tiempo y de la necesidad” (1991: p. 13).

Para el autor, el hombre no puede realizarse a sí mismo sin la libertad y sin una fuerza interior. En este sentido, la ética, que se construye mediante la interioridad, se debe reflejar, aunque no se agote en ellos, en los actos externos que el ser humano realice, en especial el amor, ya que, como el filósofo afirma: “cada acto representa mi ser entero, nada está separado, y cada actividad acompaña a la otra” (1991: p. 24). Es a través de estos actos como el hombre logra su continuidad, que no se limita a lo temporal, ya que son éstos resultado de la creatividad del espíritu y tienen como finalidad no

sólo lo terrenal, sino también lo divino. Schleiermacher subraya que es el hombre quien se asume y se justifica como subjetividad sólo en el momento en el que su actuar logra trascender y, así, es un reflejo de la humanidad. Como subraya Andrew R. Osborn, “la humanidad universal, en Schleiermacher, encuentra su representación en cada hombre y en cada mujer y, como cada individuo, sea hombre o mujer, es específico y único, resulta que para una plena realización de la humanidad es necesario que cada uno se desarrolle en su plenitud” (1934: p. 91).

El acto del hombre no es sólo para satisfacer la intencionalidad del yo, sino para lograr la comunidad y el ser para la humanidad. Esto sólo es posible cuando el hombre se comprende a sí mismo en las relaciones que tiene con los otros (de amistad, trabajo, matrimonio), pero sin perder nunca de vista la peculiaridad que caracteriza a cada uno con el que establece relaciones.

Cabe mencionar que el concepto de subjetividad que propone Schleiermacher se manifiesta de manera real, concreta e histórica, y se caracteriza por la relación que se plantea en la medida en que el hombre tiene capacidad de actuar desde la libertad. Desde esta perspectiva, el autor comprende el fundamento de la ética en la subjetividad como acción directa del hombre, único ser capaz de comprender su realidad como ser finito en el mundo, que aspira hacia lo infinito y es debido a su acción que puede reconstruir las relaciones que lo sustentan y, así, reconstruir su sentido.

La ética es, pues, para el autor, el actuar para crear un ámbito de comunidad y elevar al hombre hacia la humanidad. Sin el sentido de la humanidad (comunidad), el hombre no puede llegar a lo religioso, ya que, para el filósofo, es sólo luego de que el hombre se sitúa en la comunidad que puede empezar a intuir a Dios.

En otras palabras, no es posible tener una conciencia de lo religioso sin la comunidad y el cultivo de la libertad y la forja del carácter. Además, el hombre debe tener la fuerza interior de comprenderse y no desviarse de lo que realmente es: es decir, espíritu, porque sólo cuando hay espíritu hay mundo. Así, el autor afirma: “no dejes que la plenitud y la alegría de tu vida interior sean perturbadas por lo que acontezca exteriormente” (1991: p. 154).

Para Schleiermacher, la interioridad, que se fundamenta en la libertad y que no se agota totalmente en la acción, en la exterioridad, es la que constituye la esencia de la subjetividad del individuo; sin embargo, la exterioridad debe existir en la medida en que es el ámbito para que el hombre, como subjetividad, se pueda realizar como humanidad (comunidad). Lo importante es que el hombre, mediante la libertad, tenga la conciencia de lo que puede llegar a ser, de su capacidad de realizarse plenamente en su existencia, en la medida en que pertenece a una comunidad de otros espíritus. “Así encontraría cada uno en los demás vida y alimento, y llegaría a ser lo que está plenamente en sus posibilidades” (1991: p. 80).

Todos los argumentos planteados anteriormente nos hacen entrever que el tema de la subjetividad en Schleiermacher no fue indiferente al joven Kierkegaard. Dada la sutileza de su relación con Schleiermacher, no fue tan discutida como su relación con Hegel, aunque, en lo que se refiere a la concepción de este tema, Kierkegaard está más en deuda con el primero.

### *La crítica de Kierkegaard a Schleiermacher y su propuesta de la subjetividad*

A pesar de la valiosa aportación de Schleiermacher al concepto de la subjetividad y de su esfuerzo por proponer un planteamiento ético en un ámbito totalmente estético (que era la tarea romántica por excelencia), este autor no escapa a la crítica de Kierkegaard.

El danés reprochó a los románticos el abuso de esteticismo que se refleja no sólo en la ética, sino en los planteamientos sobre lo religioso, pues para ellos el criterio sería el sentimiento, que es traducido en un sentido y un gusto hacia lo infinito; una experiencia que se apropia mediante los sentimientos, la intuición y la exaltación. Si los románticos buscaban oponerse a la perspectiva kantiana, según la cual la única forma de tratar con lo divino, clausurada la vía de la razón pura, sería la moral, se puede afirmar, entonces, que Schleiermacher lo hizo. Recordemos que, para Kierkegaard, el hombre es un ser singular, en la medida en que es un agente que expresa la humanidad. En

este sentido, la ética, en especial para él, tiene que abarcar y considerar toda acción verdaderamente humana, ya que la acción representa la unión entre el espíritu, el mundo y el hombre, entendido como espíritu, capaz de crear comunidad y que se manifiesta auténticamente mediante el sentimiento, en especial el amor.

A diferencia de Schleiermacher, quien se apegó a algunos aspectos del Romanticismo, como su propuesta ética y el concepto de subjetividad, para Kierkegaard, este último es mucho más complejo y se relaciona con la realización del individuo en su existencia como un ser singular ante Dios. Para el maestro alemán, en cambio, la experiencia exaltante que se vive desde la subjetividad, determina al hombre para formar una comunidad de amor; para él, no existe el pecado y la angustia, sólo la armonía (Safranski, 2009: p. 131); mientras que, para Kierkegaard, la subjetividad está en relación con la realización del hombre en sí mismo ante otro, que es en principio, Dios y, después, otro ser humano y la comunidad; este autor no se limita a la admiración romántica por el yo, entendido por los románticos como una mera obra de arte” (2009: p. 131) y así, frente a la interpelación de la presencia de Dios, surge el temor y el temblor, la angustia, porque el otro también está llamado a devenir sí mismo frente a Dios. Podemos decir que, la idea romántica de que la subjetividad se forma mediante la creación (*Bildung*), Kierkegaard la interpreta como desarrollo de la personalidad, como realización concreta en la realidad y no sólo en la idealidad. En lugar de la subjetividad como creación del yo en sí mismo, como “obra de arte”, la subjetividad se concibe aquí como *edificación*. Este es el gran salto que el danés da a partir de la filosofía romántica. Aunque intentó deslizar el yo de su propia negación, es decir, aunque logró dar a la subjetividad la posibilidad de realizarse como verdad, al fin y al cabo, ésta queda reducida a una creación estética del yo.

Cuando Kierkegaard decidió escribir sobre qué significa el devenir subjetivo, se enfrentó con una tarea nada fácil ya que, desde Descartes y, posteriormente en la obra de Kant, en el Idealismo alemán y en los románticos, la categoría de la subjetividad había sido ampliamente

debatida. Así, afirma bajo el seudónimo Johannes Climacus, con el que firma una de sus primeras obras:

Generalmente se piensa que no hace falta ningún arte para ser subjetivo. Pues bien, de hecho, todo ser humano es más o menos un sujeto. Pero realmente llega a ser lo que uno es: ¿quién va a perder el tiempo con esto? Ésa sería en efecto la más inútil tarea que pudiera presentarse en la vida. Ciertamente. Pero es eso mismo lo que la hace tan difícil, por cierto, la más difícil de todas, porque todo ser humano posee un fuerte deseo natural y un impulso a convertirse en algo otro y en algo más (*SKS* 7, 63; *PS*, 2008: p. 130).

Su mérito fue, no cabe duda, rescatar la noción de subjetividad del paradigma cartesiano, reducido a un mero principio epistemológico abstracto, para defenderla como la verdad de la existencia. No se puede negar el hecho de que los románticos ofrecen a Kierkegaard las herramientas para poder reconstruir la subjetividad; aún así, él buscó ir más allá: su tarea fue llevar la subjetividad al ámbito del cristianismo: el hombre debe devenir subjetividad frente a Dios, antes de realizarse para la comunidad.

Kierkegaard parte de la reflexión en torno a qué significa ser individuo, a qué significa la subjetividad. Estas preguntas son uno de los hilos conductores de toda su filosofía, pero es importante tomar en cuenta la perspectiva del autor, quien considera que sólo se puede hablar de subjetividad cuando el individuo se realiza a sí mismo y se elige a sí mismo; es decir, cuando el hombre se asume desde la verdad que él es. Cabe aclarar que no se está hablando de un hombre que se pone frente a sí mismo, para ver su imagen reflejada como en un espejo, sino de uno que se pone frente a sí mismo para, así, poder encontrar allí a Dios porque, sin la relación con Dios, el ser humano sólo mira su reflejo y se admira a sí mismo, será un narcisista, un esteta, lo que lo llevará probablemente a ser, también, desgraciado.

Para poder estar en relación con Dios y estar frente a Él, el individuo se debe descubrir desde su interioridad y asumirse desde

la relación que tiene con la verdad, es decir: con Dios, que está siempre presente y está siempre frente a él. Cuando Kierkegaard propone que la tarea del individuo es la de encontrar a Dios en su interioridad, no quiere decir que éste se debe aislar o alejarse de la comunidad, no supone un descuido del rostro del otro porque, aunque la relación con Dios, mediada por la fe, es particular y no pertenece a la comunidad, debe reflejarse en la relación con el otro. Así, la relación hombre-Dios se vuelve esencial para el entendimiento de la subjetividad como verdad, en la medida en que un ser humano se vincule con el otro.

Para Kierkegaard, que el ser humano tenga la capacidad de crear no es lo que lo hace peculiar; tampoco que tenga una conciencia y por eso tenga recuerdos o memoria de su propia vida, sino que, para que exista el devenir del yo, debe también existir un acto de libertad. Esto es, el yo se sostiene sólo mediante la libertad y no por necesidad o por determinación alguna.

El yo surge en la tensión entre *psique* y *physis*, un aspecto de los más explorados por los griegos, en especial Platón y Aristóteles, quienes coinciden que ésta es una tensión que existe por naturaleza y una relación de opuestos sostenida por un fundamento. Kierkegaard se aleja de este planteamiento al proponer que existe ya un fundamento anterior que sostiene tal relación; este fundamento es, como lo propone en *La enfermedad mortal*, la relación efectiva (actual) del hombre con su conciencia mediante el ejercicio de su libertad, y establece una relación con la alteridad del poder absoluto, con el Otro que lo ha creado:

El ser humano es así una relación derivada, una relación establecida, una relación que se relaciona a sí misma consigo misma y, al relacionarse a sí misma consigo misma, se relaciona a sí misma con un otro [...]; al relacionarse a sí misma consigo misma y queriendo ser sí misma, el yo descansa transparentemente en el poder que la ha establecido (SKS 11, 129; EM, 2008: p. 33).

Sobre esta relación, Kierkegaard construye su ética que, para él, es el reflejo de la libertad, de la voluntad de cada individuo, y no una

realización comunitaria, donde éste entrega su peculiaridad a la humanidad.

El filósofo está convencido de que el ser humano no puede vivir auténticamente con el otro si antes no toma conciencia de su propio existir y lo que esto implica. Para poder relacionarse con su existencia, con el otro, primero se debe relacionar consigo mismo y, desde ahí, con Dios, para luego poder entregarse hacia el otro porque afirma claramente que aquel que no ama a Dios, no sabe amar al otro. Esto es, si un ser humano no se define, no se realiza como un ser ante Dios, no puede ser capaz entonces de establecer una relación con el otro. Esta realización implica sacrificio, renuncia, sufrimiento, pero también la capacidad de entender la peculiaridad, la singularidad del otro. Para llegar a ser sí mismo, el hombre ni está predeterminado, ni es dueño de inventarse enteramente libre y autónomamente; el yo no es el resultado de un proceso natural.

Kierkegaard, utilizando otro de sus seudónimos, Anti-Climacus, sostiene que, cuando el hombre logra relacionarse consigo mismo, está relacionándose a su vez con otro, ya que la relación se establece por este otro (el fundamento). Para Anti-Climacus, nadie puede ser sí mismo ignorando el fundamento, es decir, aquello que le ha permitido establecer esta relación, es decir, el tercero positivo, que es Dios. Desde este punto de vista, Dios siempre está presente en cada relación que se establece y el hombre, al elegirse a sí mismo, también debe elegirse como relación frente a Dios. Es decir, la relación no acaba en un movimiento hacia el yo, sino en un yo que se realiza solamente a partir de un Tú. Como bien afirma el filósofo: “el yo no puede alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo” (SKS 11, 129; EM, 2008: p. 34), por eso necesita que mientras se relaciona consigo mismo “lo haga también con aquello que ha puesto toda la relación” (SKS 11, 129; EM, 2008: p. 34). Elegirse a sí mismo significa el devenir subjetivo; tal propuesta, escondida detrás de la de Johannes Climacus, parte de la idea de que ser subjetivo, y llegar a ser lo que uno es, no representa un gran arte, si se entiende la diferencia entre *ser un sujeto* y *devenir un sujeto*. Anti-Climacus nos presenta la nueva perspectiva que es el cristianismo, para quien el *devenir subjetivo* representa la tarea más importante de

cualquier ser singular que decida asumirla. En palabras del filósofo: “¿Cuál tendría que ser el juicio de la ética si el devenir subjetivo no fuera la más elevada tarea asignada a todo ser humano?” (SKS 7, 125; PS, 2008: p. 133).

La tarea ética no consiste en observar y emitir juicios generales sobre los hechos particulares, sino la realización individual en relación con lo general. Pero esto es posible sólo cuando el individuo elige vivir su singularidad en relación con lo universal. Para el Juez Guillermo, otro de sus seudónimos, la seriedad de la existencia corresponde a lo ético y la ética se reduce a la elección. Anti-Climacus, de manera similar, nos advierte que no se puede plantear lo ético sin que exista una implicación directa del hombre. Éste se realiza en sí mismo y realiza su tarea cuando se asume como un devenir permanente en sus propios actos. En consecuencia, la ética tiene que ver con la interioridad y, en un momento dado, puede representar una tentación. Para ejemplificar nos propone el caso de Abraham, quien tuvo que elegir entre la ley y Dios, entre la duda y la angustia, entre hablar y callar. Afirma Anti-Climacus:

Lo ético es y seguirá siendo el más alto deber asignado a cada ser humano. Puede que asimismo se le demande a un devoto de la erudición el que se comprenda éticamente a sí mismo antes de consagrarse a su disciplina intelectual, que no deje de comprenderse éticamente a lo largo de toda su labor, porque lo ético es como el eterno aliento que, en medio de la soledad, reconcilia a cada uno con todos (SKS 7, 141; PS, 2008: p. 152).

Como vemos, la ética, para Kierkegaard, debe estar más allá del esteticismo romántico y reflejar no sólo la creación y el anhelo del espíritu por lo infinito, ya que en este caso, el yo pretendería ser autosuficiente y caería en la autocreación; en cambio, una vez que rompe su condición autosuficiente, permite, mediante la libre elección, que el individuo se realice a sí mismo frente al Otro. Es, según el filósofo, que en el acto de elección, el individuo toma conciencia de sí mismo como un absoluto. “¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno” (SKS 3, 205; OO2, 2007: p. 194). Sin embargo, elegir ser uno



mismo no significa ser algo distinto de lo que ya se es, sino que implica involucrarse de manera personal en las condiciones de la propia existencia y del devenir temporal. Así es como surge la conciencia de la singularidad, la conciencia de uno mismo, de ser un Yo ante un Tú y a la vez ser elevado a un Tú, cuando se responde al al Otro.

### *Conclusión*

Aunque todavía hay mucho qué argumentar sobre la subjetividad en la obra de Kierkegaard, lo que he querido enfatizar aquí es que, a pesar de la crítica que Kierkegaard le hace al concepto de individualidad (subjetividad) romántica, sus propuestas sobre este planteamiento pueden considerarse cercanas a las de Schleiermacher al respecto, quien fuera uno de los máximos exponentes del Romanticismo. A mi modo de ver, para ambos, la subjetividad está relacionada con la formación del individuo, con su desarrollo como peculiaridad y como singularidad, que le permite, así, poder entrar en relación con la comunidad, sin la cual la individualidad no tendría sentido alguno. Aunque conviene aclarar que, para Friedrich Schleiermacher, la subjetividad se entiende primero en la relación con la comunidad y, para Kierkegaard, la subjetividad se realiza sólo en la presencia de la alteridad absoluta, es decir, del Otro, del Tú eterno que es Dios, para luego reflejarse en la idea de comunidad. Sin embargo, los dos filósofos coinciden en que ser subjetivo no significa abandonar la verdad, sino buscar el acercamiento a ella desde una vivencia personal, a partir de la cual uno se compromete con su realidad y la vive desde la verdad.

Se puede resumir que la propuesta ética del filósofo danés no es subjetivista, tal como se ha intentado afirmar sin fundamentos; Kierkegaard parte de que sólo ante la presencia del Otro, de algo que impone objetividad, se puede realizar la subjetividad. Por eso, para este autor, la realización de lo individual implica siempre la relación con lo universal en el sentido de que el hombre se realiza a sí mismo cuando elige lo general, desde su particularidad, como su tarea personal.

A manera de cierre y luego de haber analizado tanto la perspectiva de Schleiermacher como la de Kierkegaard, podemos ver que una de las diferencias que conviene resaltar de la visión del danés frente a la del alemán, en torno a la subjetividad, es que, para el primero, ésta representa no sólo el desarrollo de la individualidad para perseguir el ideal de la humanidad, sino que implica la exigencia de un compromiso total. Sólo cuando uno se elige de manera singular, desde uno mismo, sólo entonces empieza el crecimiento interior, no para alcanzar el ideal, sino para devenir uno mismo, ante Dios, mediante el amor y la fe.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Bibliografía principal*

- KIERKEGAARD, Søren. 2000. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, SKS 1; (CI), trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta.
- . 2007. *O lo uno o lo otro. Fragmentos de vida II*, SKS 3; (OO), trad. Darío González. Madrid: Trotta.
- . 2008a. *La enfermedad mortal*, SKS 11 (EM) trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta.
- . 2008b. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, SKS 7; (PS) trad. Nassim Bravo Jordán. México: Ed. Universidad Iberoamericana.
- . 2012. *El concepto de la angustia*, SKS 4; (CA), trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. 1990. *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivos*, estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo Fernández. Madrid: Ed. Tecnos.
- . 1991. *Monólogos*, introducción, traducción y notas de Anna Poca. Barcelona: Anthropos.

### *Bibliografía secundaria*

- CAPPERLØRN, NJ, Richard Crouter, Theodor Jørgensen, Claus-Dieter Osthöven, editors. 2006. *Subjectivity and Truth*. Berlín-New York: Walter de Gruyter.

- CROUTER, Richard. 2005. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. New York: Cambridge Companion Press. (Kindle Edition)
- CLOWES, James. 1996. *Of Art and Women I had No Knowledge. The Development of Schleiermacher's Understanding of Cognition, Self, Identity, Community and Gender*. PhD. Dissertation. Washington: University of Washington.
- FENGER, Henning. 1976. *Kierkegaard The Myths and Their Origins*, New Heaven-London: Yale University Press.
- FERREIRA, Jamie. 2006. "The Single Individual and Kinship. Reflections on Kierkegaard and Schleiermacher" en CAPPERLØRN, NJ, Richard Crouter, Theodor Jørgensen, Claus-Dieter Osthövener, editors. *Subjectivity and Truth*. Berlín-New York: Walter de Gruyter.
- FLAMARIQUE, Lourdes. 1999. *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*. Pamplona: EUNSA.
- GUERRERO, Luis. 2004. *La verdad subjetiva: Søren Kierkegaard como escritor*, 1era ed. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2008. *¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Ética y racionalidad*. México: Ed. Univ. Iberoamericana y Ed. Plaza y Valdés.
- . 2009. *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. México: Universidad Iberoamericana.
- HANNAY, Alastair. 2010. *Kierkegaard. Una biografía*. México: Universidad Iberoamericana.
- MARIÑA, Jacqueline. 2008. *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*. New York: Oxford University Press.
- MCDONALD, W. 2013. "Kierkegaard and Romanticism" en *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, edited by John Lippitt and George Pattison. United Kingdom: Oxford University Press.
- MORTENSEN, P. K. 1997. "The Demons of Self-Reflection: Kierkegaard and Danish Romanticism" en *Kierkegaard Revisited. Proceeding from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning it"*, Copenhagen May 5-6, 1996, edited by N. Capelørn and J. Stewart. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- MULLEN, J. D. 1997. "The German Romantic Background of Kierkegaard's Psychology" en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 16, issue 1.
- OSBORN, A. R. 1934. *Schleiermacher and Religious Education*. London: Oxford University Press.
- ROSSEL, Sven H, ed. 1992. *A History of Danish Literature. Histories of Scandinavian Literature*, vol. I. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- SAFRANSKI, Rüdiger. 2009. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gábás. México: Tusquets Editores.
- WELLMON, Chad. 2010. *Becoming Human. Romantic Anthropology and the Embodiment of Freedom*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.