

Habermas, lector de Kierkegaard

Habermas, a reader of Kierkegaard

Ángel Prior Olmos

Universidad de Murcia

RESUMEN

El artículo pretende una reconstrucción de la lectura habermasiana de Kierkegaard, que ha alcanzado un punto relevante en el segundo volumen de *Auch eine Geschichte der Philosophie*, de 2019, pero que se puede retrotraer a diversos acercamientos al danés desde *Pensamiento postmetafísico a El futuro de la naturaleza humana* o *Entre naturalismo y religión*. La reconstrucción se centra en tres aspectos: el lugar de Kierkegaard en el problema de la relación entre razón y fe desde la perspectiva de la filosofía postkantiana de la religión, la idea de individuo ético desarrollada en el interior de la analítica de la existencia y las conexiones, semejanzas y diferencias entre la existencia ética y la religiosa. El tratamiento de estos temas permite apreciar su influencia en el propio pensamiento de Habermas, concretamente en lo relativo a una teoría de la individualidad, en el planteamiento del problema de la ética de la especie a partir de la distinción entre lo ético y lo moral, y en la propia posición respecto a las relaciones entre razón y fe a la que tanta importancia concede en la obra de 2019 y el análisis de la religión en una perspectiva postmetafísica y postsecular.

PALABRAS CLAVE: Razón y fe, analítica de la existencia, individuo ético, existencia religiosa, individualidad.

ABSTRACT

The paper aims at a reconstruction of the Habermasian reading of Kierkegaard, which has reached a relevant point in the second volume of *Auch eine Geschichte der Philosophie* from 2019, but which can be traced back to various approaches to the Dane from *Postmetaphysical Thought* to *The Future of Human Nature* or *Between Naturalism and Religion*. The reconstruction

focuses on three aspects: Kierkegaard's place in the problem of the relationship between reason and faith from the perspective of post-Kantian philosophy of religion, the idea of the ethical individual developed within the analysis of existence, and the connections, similarities and differences between ethical and religious existence. The treatment of these themes allows us to appreciate their influence on Habermas's own thought, specifically in relation to a theory of individuality, in the approach to the problem of the ethics of the species based on the distinction between the ethical and the moral, and in his own position regarding the relations between reason and faith, to which he attaches so much importance in the work of 2019 and in the analysis of religion in a post-metaphysical and post-secular perspective.

KEY WORDS: Reason and faith, analysis of existence, ethical individual, religious existence, individuality.

Como es sabido, la obra habermasiana está atravesada de múltiples lecturas de autores influyentes en su trayectoria, entre los que cabe destacar a Kant, Hegel y Marx, de los pensadores de los siglos XVIII y XIX, y a Weber, Durkheim, Adorno y Rawls, del siglo XX. En ese contexto puede parecer que la obra de Kierkegaard juega un papel secundario, que no es exactamente así es lo que queríamos poner de manifiesto en el presente trabajo.

La lectura de Kierkegaard ocupa su lugar más significativo en el segundo volumen de *Auch eine Geschichte der Philosophie*¹, donde se nos ofrece una presentación del pensador danés contextualizada en los problemas metodológicos imprescindibles en una aproximación actualizada. Ya el título, “El escritor religioso Sören Kierkegaard sobre la libertad ética y existencial de la persona individualizada desde el punto de vista biográfico”, denota una conciencia metodológica de la peculiaridad de la muy plural obra de Kierkegaard. Habermas se detiene en la cuestión de los seudónimos (el significado del uso de diversos seudónimos y la relación entre la obra seudonímica y la no seudonímica), mientras que en textos suyos anteriores predomina una referencia directa de Kierkegaard como autor de las teorías que recoge, en ese sentido la lectura más rigurosa es la de 2019.

Una historia de la filosofía tiene otra nota metodológica propia que conviene subrayar, pues Habermas a lo largo de su carrera insiste siempre en la pretensión sistemática de su empeño, huyendo tanto del planteamiento dogmático (así por ejemplo en relación al materialismo histórico o a Marx

¹ Habermas, 2019. Citaremos la paginación de *Une histoire de la philosophie. Tome II. Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et le savoir*, París, Gallimard, 2023 (en lo sucesivo UHP-II, la traducción de los párrafos recogidos es nuestra).

como autor) como del enfoque histórico-filosófico propiamente dicho. *La reconstrucción del materialismo histórico* apuntaba ya a una noción propia de “reconstrucción”, se trata de desmontar una teoría y luego recomponerla de manera nueva para alcanzar mejor la meta que se ha impuesto². Lo sugerido en ese texto sobre Marx se puede aplicar a otros autores leídos por el frankfurtiano, como Kant, referido a teoría moral, jurídica y política, o Weber o Durkheim, en teoría social. El procedimiento de la reconstrucción es lo que define el carácter de esas lecturas. La obra de 2019 implica una novedad que se reconoce en el prefacio, la confrontación con la historia de la filosofía plasmada en el libro en el que ha invertido diez años constituye la primera vez en que no se ocupa obras desde el punto de vista sistemático. No obstante, el autor no puede por menos que reconocer un interés específicamente filosófico tras el recorrido histórico que efectúa, pues se trata también de cómo comprender hoy la tarea de la filosofía³. En el contraste entre controversias históricas y cuestiones sistemáticas cabe advertir la comprensión implícita de la filosofía, los cambios de paradigma que haya podido haber y los procesos de aprendizaje en ellos implicados⁴.

Con esas advertencias metodológicas, debemos señalar que el encuentro con la obra de Kierkegaard no se limita al doble volumen de 2019, se extiende al periodo en que ha tematizado la sociedad postsecular y formulado diversas aproximaciones a una teoría de la religión. Ese interés tiene antecedentes en el ensayo “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead”, de *Pensamiento postmetafísico* (1988)⁵ y en “Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la ‘vida recta’?”, de *El futuro de la naturaleza humana* (2001)⁶, ya en el umbral del Habermas postsecular, aunque el danés juegue un papel relevante en la tesis doctoral de 1954 centrada en la filosofía de lo absoluto de Schelling⁷.

² Habermas, “Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas”, en Habermas, 1983: 9.

³ Habermas, prefacio a Habermas, 2023a: 9.

⁴ Habermas, 2023a: 10-11.

⁵ Habermas, “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la intersubjetividad de G. H. Mead”, en Habermas, 1990: 188-239 (citaremos en lo sucesivo como PP).

⁶ Habermas, “Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la ‘vida recta’?”, en Habermas, 2002: 11-28 (citaremos en siglas como FNH).

⁷ J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, 1954 (https://www.habermasforum.dk/image/catalog/PDF/das_absolute_und_die_geschichte.pdf y <https://digi.ub.uni->

Las obras concretas de Kierkegaard consideradas en esos textos indican una lectura selecta y restringida, ya que se limita a cuatro títulos del danés, los cuatro que cita en *Una historia de la filosofía*, es decir *O lo uno o lo otro* (1843), en especial “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la conformación de la personalidad”, que pertenece a la segunda parte; *Migajas filosóficas* (1844), *Post Scriptum: no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (1846) y finalmente *La enfermedad mortal* (1849)⁸. Intentaremos abordar en lo que sigue el tratamiento de Habermas centrado en tres temas específicos: la relación entre fe y saber, la noción de individuo ético y el lugar del estadio religioso.

1. LA FILOSOFÍA POSTKANTIANA Y LA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN

En su ensayo “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant”⁹, Habermas considera que la filosofía de la religión kantiana juega un papel decisivo en las filosofías de los siglos XIX y XX¹⁰, pues de ella derivan las tres grandes tradiciones asociadas a los nombres de Hegel (del que procederá el marxismo hegeliano de Bloch, Benjamin y Adorno), Schleiermacher (como matriz del protestantismo cultural en que inserta a Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch y Max Weber) y el propio Kierkegaard, inicio a su vez de la doble tradición de la filosofía de la existencia y la teología dialéctica.

Habermas, en su lectura no pierde de vista las tres condiciones mínimas que propone para el diálogo entre el ciudadano creyente y el secular o no creyente

heidelberg.de/diglit/habermas1954/0007/image.info, consultadas el día 21 de enero de 2024).

⁸ “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, en S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 2007 (en siglas, UO-II); *Migajas filosóficas: o un poco de filosofía*, 1997 (en siglas, MF); *Post Scriptum no científico definitivo a “Migajas filosóficas”*, 2010 (en siglas PSC); *La enfermedad mortal*, 1969 (referiremos como EM). En los escritos anteriores a *Una historia de la filosofía*, así en *Pensamiento postmetafísico*, son citadas la primera y la última obra, en *El futuro de la naturaleza humana*, estas dos junto a *Migajas*, mientras que en “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant”, de *Entre naturalismo y religión* (en siglas, ENR) se centra específicamente en *La enfermedad mortal*. Que la lectura de Habermas es selecta y restringida, puede comprobarse en Wolf, 2022.

⁹ Habermas, 2006.

¹⁰ Sobre la filosofía de la religión de Habermas y su relación con la de Kant, véase Fremstedal, 2009: 27-47, también Atanasescu, 2017, para la posición de Habermas sobre la sociedad postsecular.

en una sociedad postsecular, es decir: a) reconocer la separación entre ciencia y fe, lo que implica asumir la validez metodológica y epistémica de la ciencia empírica en las cuestiones que le son propias; b) atenerse al hecho del pluralismo religioso (y del pluralismo cultural) en consecuencia que no se aspire a una hegemonía cultural que haga inviable ese pluralismo; y c) aceptar el hecho del constitucionalismo liberal con su presupuesto de la distinción entre una concepción de autonomía como ‘autodeterminación’, que derivaría en la autoridad de lo justo, vinculado por el autor al punto de vista moral, y lo propio de la ‘autorrealización’, que remite al marco específico de identidad a que cada individuo o grupo puede adscribirse. Estos tres requisitos mínimos han de ser tenidas en cuenta en el diálogo con una obra tan variada y compleja como la kierkegaardiana. En el caso del planteamiento religioso de Schleiermacher, Habermas especifica que éste remite a una visión postsecular de la relación entre razón y fe.

La comprensión filosófica del mismo origen racional de todas las religiones hace posible que las iglesias (y las interpretaciones dogmáticas de sus respectivas doctrinas) encuentren un lugar legítimo en el diferenciado edificio de las sociedades modernas. Desde estas premisas pueden practicar la tolerancia mutua, reconocer el orden secular del Estado liberal y respetar la autoridad de las ciencias especializadas en un saber mundano, sin perjuicio de su respectiva pretensión de verdad frente a los no creyentes, y frente a los creyentes de otros credos. Pues la justificación filosófica de la experiencia religiosa en general libera a la teología de una innecesaria carga de la prueba (Habermas, ENR, 240).

Cabe advertir que Habermas se ha ocupado del marxismo hegeliano en diversos lugares, también podemos considerar como relevante su diálogo con Metz o Moltmann, teólogos próximos a autores como Bloch, Benjamin o Adorno¹¹. Schleiermacher ha recibido menos recepción directa, pues aún en *Una historia de la filosofía* prevalece una atención a sus teorías del lenguaje y hermenéuticas. Mayor peso en su propia obra tiene la teoría sociológica de la religión de Max Weber, a quien dedica significativos capítulos de *Teoría de la*

¹¹ “El idealismo alemán de los filósofos judíos”, en Habermas, 1975: 35-57); sobre Ernst Bloch: “Un Schelling marxista”, en Habermas, 1975: 127-143; sobre Adorno: “Un intelectual filosofante” (1963) y “Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje” (1969), en Habermas, 1975: 144-161; sobre W. Benjamin: “Crítica concienciadora y crítica salvadora” (1972), en Habermas, 1975: 297-332. Miguel Vatter, en *Divine Democracy* interpreta que Habermas debe ser estudiado desde el punto de vista de su ateísmo metodológico y representa una forma de teología política materialista y utópica, propia de su apoyo en aquellos autores (Vatter, 2021).

*acción comunicativa*¹². Con esos antecedentes el diálogo con Kierkegaard completa su evaluación de las tres tradiciones postkantianas y aporta matices nuevos a una teoría de la religión no reducida ni al marxismo hegeliano, ni a la corriente weberiana. La amplitud y ambición de la perspectiva se muestra en el mismo hecho de este triple eje de lectura, en cada uno de los casos atenderá a la especificidad de la posición de sus interlocutores.

Habermas pone bien cuidado en una consideración del fenómeno religioso sin caer en la metafísica y enlaza con el acercamiento kantiano de la religión en la forma de religión racional que deje atrás esos aspectos metafísicos. Pero más allá de esas vinculaciones¹³, el diálogo con Kierkegaard no deja de ser ocasión para la constatación de coincidencias específicas entre elementos de las tres tradiciones. Es el caso de lo que ocurre entre Schleiermacher y Kierkegaard en tanto que otorgan más importancia en la religión al modo que al contenido. En otra matización, “Schleiermacher no se interesa por los contenidos de la fe religiosa sino por la cuestión de qué significa performativamente ser creyente”, lo que según Bultmann¹⁴, recogido aquí por Habermas, indicaría “un camino hacia Kierkegaard partiendo de Schleiermacher”. Por otro lado, en la línea de continuidad de Weber y Troeltsch con Schleiermacher, la religión aparece como una forma de conciencia que conserva su autonomía en la modernidad (ENR, 241).

Kierkegaard puede ser vinculado en la interpretación de Habermas a una separación incluso radicalizada entre ciencia y fe propia de la tradición luterana. Al plantear la pregunta luterana por el Dios misericordioso como

¹² Sobre Schleiermacher, véase Habermas, 2023a, cap. IX, apartado 2, pp. 353-388, y sobre Weber, Habermas, 1987: 197-350.

¹³ Cfr. Prior, 1993: 145-155. La remisión a Kierkegaard está en cierta forma asociada a la distinción entre “lo moral” y “lo ético” y a la conciencia cada vez mayor de los problemas de motivación vinculados a la defensa del punto de vista moral. En *El futuro de la naturaleza humana*, se recoge: “Llamo “morales” a las cuestiones (moralisch Fragen) referentes a la convivencia justa. Dichas cuestiones atañen a personas que actúan y que pueden entrar en conflicto entre ellas, y son planteadas desde el punto de vista de la necesidad de regular normativamente las interacciones sociales. La expectativa de que tales conflictos puedan decidirse fundamental y racionalmente en interés de todos y cada uno es razonable. En cambio, esta expectativa de aceptabilidad racional se desvanece si la descripción del conflicto y la fundamentación de las normas oportunas dependen de modos de vida privilegiados y de la autocomprensión existencial, es decir, del sistema interpretativo que sustenta la identidad de un particular o un grupo determinado de ciudadanos. A tales conflictos de fondo aluden las cuestiones “éticas” (ethische Fragen)” (FNH, 57).

¹⁴ Referido en Habermas, 2023a: 239.

respuesta a la crisis, “con la conciencia radicalizada del pecado, la autonomía de la razón cae en la sombra del poder totalmente heterogéneo del Dios incognoscible, del que sólo hay testimonios históricos, del Dios que se comunica a sí mismo” (ENR, 241)¹⁵. Esta reacción neo-ortodoxa protagonizada por el autor de *Temor y temblor* constituye una etapa importante en la historia de la influencia en la filosofía kantiana de la religión, porque

refuerza el trazado de los límites que separan la razón y la religión, pero esta vez del lado de la fe revelada. Para ello, Kierkegaard vuelve la autorrestricción kantiana de la razón contra el propio antropocentrismo de ésta. No es la razón la que traza los límites de la religión, sino que es la experiencia religiosa la que señala a la razón sus barreras. Por supuesto, Kierkegaard sabe que sólo es posible vencer a la razón con sus propias armas. Debe convencer a “Sócrates”, la figura de su propio antagonista kantiano, de que la moral de la conciencia postconvencional sólo puede convertirse en el núcleo de cristalización de una forma consciente de vida si se inscribe en una autocomprensión religiosa (ENR, 241-2)¹⁶.

Una de las peculiaridades del ya citado capítulo X del segundo volumen de *Una historia de la filosofía* es la adscripción del danés entre los jóvenes hegelianos, de manera que las figuras de conciencia que representan tanto Climacus como Anti-Climacus asumen la filosofía postkantiana e incluso posthegeliana de la religión, también las diferencias entre esos dos grandes modelos. La propia crítica teológica y filosófica realizada por parte de los discípulos más radicales (Bauer, Feuerbach, Strauss, etc.) contra Hegel está presente en los planteamientos expuestos por Kierkegaard a través de sus seudónimos. Es por

¹⁵ Desde la incompatibilidad radical entre fe y saber, Kierkegaard ha dado plausibilidad al fideísmo luterano y funda la escritura religiosa (UHF-II, 560-561) llevando a cabo una discusión racional de las cuestiones éticas, es decir cómo llevar una existencia no fallida. Tras Hegel, el danés renuncia, apoyándose en un modo fideísta, a una explicación de la compatibilidad entre fe y conocimiento falible de la razón secular. Kierkegaard sugiere también considerar la existencia de Dios bajo figura humana como una paradoja absoluta (UHP-II, 562).

¹⁶ La influencia de Kant en Kierkegaard ha sido estudiada en Green, 1992. Una crítica a la interpretación fideísta y voluntarista de Kierkegaard, puede encontrarse en Wolf, 2022: 610-620, centrado en *Una historia de la filosofía*. Para las críticas de Kierkegaard a Lutero, véanse Molteni, 2019 y Molteni, 2020. Sobre fe y saber en Kierkegaard véanse Melchiorre, 2002 y Sequeri, 2002.

ello que el danés se refiera a Climacus y Anti-Climacus asumiendo posiciones de un Sócrates postkantiano y postmetafísico si bien no postreligioso¹⁷.

En *Entre naturalismo y religión*, donde Habermas insiste en las diferencias entre Kierkegaard y Schleiermacher sobre la heterogeneidad de la fe con la razón¹⁸, abarca un elemento polémico con las posiciones de Benedicto XVI en el “Discurso de Ratisbona”, donde éste sugiere un concepto de fe con una dimensión de racionalidad como asociada a la visión de Dios como Logos en el evangelio de San Juan¹⁹. En *Una historia de la filosofía* adopta una doble consideración sobre la obra kierkegaardiana. Por un lado, como ‘escritor religioso’, que daría sentido al conjunto de esa obra, coincidiendo, aunque no lo cita, con la propia autodefinición de Kierkegaard en *Mi punto de vista*. Por otro lado, el danés se insertaría en la filosofía existencial, de manera que ejerce de escritor religioso todo el tiempo y solo parcialmente como pensador existencial²⁰. Lógicamente Habermas tiene más interés en conectar con este

¹⁷ Aunque Habermas no justifica en estudios concretos la adscripción de Kierkegaard a los jóvenes hegelianos, cabe suponer la influencia de K. Löwith en su obra clásica sobre el tema, Löwith, 2008). En todo caso la crítica a la especulación, al sistema y a la filosofía de la religión de Hegel son elementos comunes entre todos estos críticos. La cuestión de la racionalidad del cristianismo ocupa una parte importante de sus posicionamientos (sobre Climacus y Anti-Climacus, véanse los trabajos de Clair, 1976, y Evans, 1983).

¹⁸ “Es Kierkegaard quien confronta por primera vez el pensamiento postmetafísico con la heterogeneidad insalvable de una fe que niega sin compromisos la perspectiva antropocéntrica del pensamiento filosófico enfocado intramundamente. Por medio de este desafío, la filosofía establece por primera vez en serio una relación dialéctica con el ámbito de la experiencia religiosa. El núcleo de esta experiencia se sustrae al acceso secularizador del análisis filosófico, de modo parecido a como la experiencia estética también desafía tenazmente un acceso racionalizador” (ENR, 248).

¹⁹ Cfr. Benedicto XVI, “Discurso de Ratisbona” (Benedicto XVI, 2006) y Habermas sobre ese discurso en “La conciencia de lo que falta” (Habermas, 2009: 53-78). Un elemento de ese debate relevante para la caracterización habermasiana es la valoración del papel histórico del nominalismo en la historia de la conciencia moderna. Mientras para Benedicto XVI el nominalismo y en general el voluntarismo nos enfrenta a una posición de deshelenización de la que luego serían exponentes Lutero, la filosofía moral kantiana y el protestantismo cultural, Habermas por el contrario valora el papel del nominalismo en la apertura a una noción individualista del sujeto, en el surgimiento de la ciencia moderna y, en la crítica al derecho natural para una noción de autonomía como autodeterminación en la política moderna.

²⁰ Sobre la distinción y su pertinencia en Kierkegaard, con críticas a Habermas, véase Victor, 2023: 359-376. Hay que dejar claro que Habermas no justifica su

último, ya que apela a los rasgos postmetafísicos de su pensamiento, mientras que respecto a los aspectos religiosos se reitera en todo caso en la traducción de contenidos semánticos de origen bíblico al lenguaje filosófico.

Como escritor religioso, Kierkegaard utiliza la comunicación indirecta precisamente para los títulos como pensador existencial, por lo que esa forma de comunicación nos viene dada en los volúmenes firmados con seudónimo y al respecto (como dijimos, el frankfurtiano se limita a considerar cuatro publicaciones) los nombres concreto que corresponden son en primer lugar el editor de *O lo uno o lo otro*, sobre todo el juez William, remitente de la larga carta al escritor esteta de la primera parte, ambas partes recogidas y editadas por Victor Eremita. En segundo lugar y de modo destacado el apelativo Johannes Climacus²¹, que figura como responsable de *Migajas filosóficas* y de *Postscriptum*. Por último, Anti-Climacus, escritor de *La enfermedad mortal*. Es particularmente importante Climacus, una especie de Sócrates contemporáneo versado en la filosofía de la religión y también joven-hegeliano²². Anti-Climacus, aunque aparece en obras²³ en las que Kierkegaard introduce el punto de vista religioso, Habermas lo interpreta sosteniendo teorías postmetafísicas, así en *La enfermedad mortal* (ciertamente la obra de Kierkegaard más citada desde *Pensamiento postmetafísico* hasta *Una historia de la filosofía*). Como pensador existencial, Kierkegaard plantea cuestiones éticas decisivas de las que Habermas también se reclama.

distinción en base a un estudio de conjunto de la “obra” kierkegaardiana, sino que se conduce por su interés en rastrear la historia del pensamiento postmetafísico.

²¹ Recordemos que en *Post Scriptum* Climacus se presenta como no cristiano, pero a la vez rechaza hacerlo como alguien que deja de serlo, se declara feliz por haber nacido en el siglo XIX y poder sugerir la cuestión ‘cómo me hago cristiano’. No se muestra como maestro de estudios clásicos, de historia de la filosofía, del arte del discurso religioso o de la poesía, sino en sintonía con la apelación a un ‘maestro entre nosotros’, es decir maestro en el ambiguo arte de pensar sobre la existencia y el existir (PSC, 602)..

²² Kierkegaard hace del resultado de la crítica joven-hegeliana de la religión el punto de partida de una apologética indirecta, ejerce una crítica de la especulación adoptando el punto de vista kantiano de un Sócrates moderno. Sin embargo, reconoce en la dialéctica hegeliana el rasgo metodológico aparente de la reconstrucción de un saber performativo que define así: el cómo de la verdad es justamente la verdad. La dialéctica y el saber absoluto neutralizan toda dimensión personal. Desde la unicidad irrepresentable del individuo, este no puede describirse como un conjunto de cualidades (UHP-II, 566).

²³ Habermas se limita a *La enfermedad mortal* pero no cita *Ejercitación del cristianismo*, del mismo seudónimo y reconocida como la obra que culmina su teoría de los estadios.

Para el profesor de Frankfurt, acorde con la interpretación previa de Jaspers, Kierkegaard adelanta una concepción existencial de la verdad, distinta de la versión epistémica habitual (la verdad referida a proposiciones asertóricas o morales) y para la que el cómo de la verdad es justamente la verdad, y la autenticidad de la manera de vivir supone un fenómeno más complejo que el de la verdad de las proposiciones²⁴ (UHP-II, 563). Habría una relación interna entre autenticidad y veracidad de una manera de vivir, por un lado, y la verdad de las proposiciones, por otro, vinculación que el danés introdujo en *O lo uno o lo otro* con la diferenciación entre ‘duda’ y ‘desesperación’, que Habermas considera importante. La elección de sí mismo remite en esa obra a la “posición”, verdadera o falsa que un individuo ocupa en su existencia (UHP-II, 565). A partir de una lectura de *Migajas* y de *Postscriptum* se recoge la crítica al idealismo y a la especulación por parte del autor de estas obras, pues la dialéctica hegeliana aparece como neutralizadora de todo lo que signifique decisión personal. Con las distinciones entre ‘duda epistemológica’ y ‘desesperación existencial’, ‘duda’ y ‘fe’ (UHP-II, 564), Kierkegaard formula la noción de ‘paradoja’ y se abre paso a la unicidad irrepresentable del individuo²⁵.

2. ANALÍTICA DE LA EXISTENCIA E INDIVIDUO ÉTICO

Habermas se interesa por la teoría del individuo ético formulando una doble consideración, por un lado, entre pensador religioso y filósofo de la existencia²⁶, por otro, a nivel de efectos, entre inspirador de la teología dialéctica o de la filosofía de la existencia posterior²⁷. Encuentra en el pensador danés un apoyo serio para su propio planteamiento, pero siempre quiere dejar claro que no le sigue en lo que respecta al salto a la fe, no obstante, valora las

²⁴ En *Una historia de la filosofía*, Habermas contraponen las posiciones de Jaspers y de Heidegger sobre Kierkegaard, el primero sensible a la traducción de las cuestiones éticas planteadas por el danés, no así Heidegger (UHP-II, 760).

²⁵ Sobre esta temática es importante el análisis de M. Cooke, que distingue y a la vez se aleja de las dos interpretaciones sobre la verdad derivadas de Kierkegaard y Habermas, En todo caso querríamos indicar que Habermas no tematiza explícitamente el concepto de verdad subjetiva del danés. Asimismo, cabe plantear si la propia teoría de la verdad del alemán encaja dentro de lo que Cooke indica como concepción epistémica tradicional, a la que de inicio se le adscribe. Sería posible en definitiva cuestionar si el tratamiento del autor de *Migajas* en *Una historia de la filosofía* se puede reducir a la teoría de la acción comunicativa o advertir un esfuerzo por ir más allá (véase Cooke, 2021: 51-59).

²⁶ En UHP-II, pueden verse pp. 582, 559 y 568.

²⁷ En UHP-II, pueden verse las pp. 583 y 561.

importantes consecuencias que se derivan de su crítica al antropologismo de la razón moderna (ENR, 241).

En *El futuro de la naturaleza humana* pudo sorprender a muchos que la obra de Kierkegaard ocupara un papel importante. Se trataba allí de la ética de la especie, dado que los experimentos biomédicos sobre manipulación genética podrían suponer un desafío a los pilares normativos mismos en que se había representado esa ética de la especie. La posición se sugiere con un interrogante en forma de “Abstención fundamentada: ¿hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la “vida recta”?”. Habermas recurre al danés como “el primero que respondió con un concepto postmetafísico del “poder-ser-sí mismo” a la pregunta ética fundamental sobre el logro o el malogro de la propia vida” (FNH, 16)²⁸ y distingue dicha pregunta ética (*die ethische Grundfrage*) de las preguntas morales (*die moralischen Fragen*), las que tienen que ver con las cuestiones de la justicia, distinción que remite a la delimitación fundamental en la ética habermasiana entre “lo moral” y “lo ético”²⁹.

La interpretación habermasiana se empeña en rastrear los rasgos fenomenológicos expresados en los textos kierkegaardianos, es decir lo que hay

²⁸ “Para los sucesores filosóficos de Kierkegaard –Heidegger, Jaspers y Sartre--, este protestante al que impulsaba la pregunta luterana por la gracia divina fue un bocado difícil de tragar. Pues la respuesta que Kierkegaard, enfrentándose al pensamiento especulativo de Hegel, dio a la cuestión de la vida recta fue sin duda *posmetafísica*, pero también profundamente religiosa y, a la vez, *teológica*” (FNH, 16). También lo siguiente: “la abstención posmetafísica choca con sus fronteras de una manera que nos interesa. Tan pronto está en juego la autocomprensión ética de sujetos aptos para el lenguaje y la acción *en total*, la filosofía no puede seguir sustrayéndose de adoptar una postura en cuestiones de contenido” (FNH, 23). Para M. Cooke, en *Una historia de la filosofía* hay un avance en la distinción entre “lo ético” y “lo moral” por una ampliación de matices respecto a *El futuro de la naturaleza humana*. Cabe indicar en todo caso que la noción de “lo ético” de Kierkegaard es recogida por Habermas incluyendo rasgos como elección, responsabilidad, libertad, emancipación, historicidad.

²⁹ “A primera vista la teoría moral y la ética (*Moral Theorie und Ethik*) parecen guiadas por la misma pregunta: “¿Qué debo hacer yo?, ¿qué debemos hacer nosotros?”. Sólo que este “deber” adquiere un sentido diferente cuando ya no preguntamos desde la perspectiva-nosotros por los derechos y deberes (*den Rechten und Pflichten*) que todos nos atribuimos mutuamente sino cuando nos preocupamos de nuestra vida desde la perspectiva de la primera persona y preguntamos qué es lo que sería mejor hacer (a largo plazo y en conjunto) “por mí” o “por nosotros”. Pues tales preguntas éticas (*solche Ethischen Fragen*) por el bienestar y la suerte propios se plantean en el contexto de una *determinada* biografía o de una forma *específica* de vida” (FNH, 13)

en ellos de una analítica de la existencia que sitúa tanto en escritos vinculados al seudónimo Climacus, como en *La enfermedad mortal*, firmada por Anti-Climacus³⁰. Climacus, revisa las relaciones entre filosofía y religión, es decir, se presenta como pensador subjetivo y maestro de la filosofía de la existencia que calibra las implicaciones del cristianismo para el pensamiento postmetafísico. Anti-Climacus sería el caso de un autor de obras que defienden el salto a la fe y según Kierkegaard más cristiano que él mismo, pero en las que Habermas advierte una enorme fuerza fenomenológica:

La descripción de “la enfermedad mortal” obtiene su fuerza fenomenológica del hecho de que puede aplicarse a esta articulación ambivalente de libertad y dependencia a la que está expuesto el sujeto actuante individualizado en el nivel biográfico, ubicado en un espacio social y en un tiempo histórico pero que se revela como un sujeto autónomo en su acción (UHP-II, 579-580).

Como recoge también en *El futuro de la naturaleza humana*, Anti-Climacus, apoyándose en una fenomenología psicológica, va más allá de Sócrates, tanto del Sócrates característico de las obras de Climacus, como del Sócrates explícitamente sobrepasado en su intelectualismo ético en *La enfermedad mortal* (FNH, 20)³¹. A través de esos escritos, Kierkegaard representa un pensador ético que reivindica lo señalado por el Asesor judicial en “El equilibrio entre lo ético y lo estético en la formación de la personalidad”, que el filósofo se ocupa del pasado (el modelo parece seguir siendo Hegel), de la historia ya vivida, mientras que el punto de vista ético que defiende el Asesor remite siempre al futuro y a la pregunta sobre lo que se debe hacer. Pero tiene interés Habermas en aclarar que este hombre ético así dibujado no debe ser entendido al modo tradicional de lo ético (la ética de los filósofos), definido por una dimensión normativa contrapuesta a la descriptiva o explicativa, como se evidencia en la siguiente consideración:

El análisis clínico de los estadios de la vida tiene como resultados recomendaciones normativas o llamadas normativas, pero el análisis mismo pretende reconstruir diferentes maneras de vivir. Sin embargo es en estas formas de vida donde se expresa la respuesta a un problema –en este caso el de saber cómo una persona individual logra ser ella misma (UHP-II, 568).

³⁰ Para las diferencias entre Climacus y Anticlimacus, véanse Clair, 1976, Evans, 1983, Torralba, 2003. Sobre la ética de Kierkegaard, Pareyson, 2019.

³¹ “Kierkegaard hace entrar en escena a un Anticlimacus que impulse a sus contrincantes seculares a “ir más allá de Sócrates” no forzándoles con argumentos sino ayudándose de una fenomenología psicológica” (FNH, 20).

Libertad, emancipación e historicidad son tres conceptos a los que la obra de Kierkegaard aporta matices propios. En efecto, ya en *El futuro de la naturaleza humana* y en *Entre naturalismo y religión*, su autor subraya el rasgo de ‘historicidad de la existencia’ que podemos encontrar en la obra del danés. En la primera de estas obras indica: “En la dimensión temporal, la preocupación por el ser-sí mismo crea la consciencia de la historicidad de la existencia que se consume en el entrecruzamiento de los horizontes del futuro y del pasado” (FNH, 17). Y en el segundo título, en un párrafo donde se comparan las posiciones de Schleiermacher y de Kierkegaard, constata que “la conversión de la razón por la razón” comienza en Schleiermacher “en la acentuación del sujeto que conoce y actúa”, en Kierkegaard “en la historicidad del autocercioramiento existencial”. Lógicamente, tras ese comienzo la orientación es diferente. La coincidencia consiste en “una razón que se percata de sus límites”, sobrepasándose en Schleiermacher “en el sentimiento de la recóndita dependencia de un ser que abarca el cosmos” y en Kierkegaard como “esperanza desesperada en el acontecimiento histórico de la redención” (ENR, 243).

En *Una historia de la filosofía* resalta ese rasgo con mayor énfasis, pues la afirmación es categórica: la historicidad de la existencia humana es una aportación (filosófica) de Kierkegaard comparable a los grandes conceptos acuñados por Kant, Hegel o Marx. En efecto,

el descubrimiento por Kierkegaard de la dimensión de la historicidad de la existencia humana tiene una importancia filosófica semejante al descubrimiento de la *autonomía* por Kant, equivale al entrelazamiento hegeliano de esta *libertad racional* con el espíritu objetivo y es equivalente a la traducción marxiana – sobria en el modo postmetafísico — de este concepto en la *cuasi-naturalidad histórica* de la sociedad (UHP-II, 569)³².

Matizando ese importante elemento de la historicidad, Habermas cree preciso indicar que Kierkegaard distingue entre “los *acontecimientos empíricos de la historia* y la estructura formal de la *historicidad de la existencia humana* en tanto que manera por la que el hombre hace experiencia de su incrustación en el contexto del curso de la historia (UHP-II, 559). Por otro lado, el autor de

³² “Las reflexiones generales sobre la fuerza de persuasión de una verdad transmitida al hilo de la historia son también ricas en enseñanza para el pensador socrático contemporáneo que conoce a Kant y Hegel. Kierkegaard se interesa por las condiciones de recepción histórica de las generaciones ulteriores, que no acogen la doctrina como lo habían hecho los discípulos” (UHP-II, 569-570).

Post Scriptum coincidiría con Marx en los siguientes rasgos: en primer lugar, si ambos adoptan la crítica de la sociedad burguesa y comparten la conciencia de crisis de una modernidad inquieta (ENR, 241), el danés, a diferencia de Marx, no busca una vía de escape del pensamiento especulativo en la inversión de teoría y praxis, sino en la ejecución de una respuesta existencial a la pregunta luterana por el Dios misericordioso³³; en segundo lugar, uno y otro permanecen vinculados a las posiciones de los jóvenes hegelianos, se preguntan cómo definir una razón finita que opera en la historia, aunque lo hacen de manera diferente: Marx bajo el aspecto de la evolución social y el danés incidiendo en un itinerario individual, por ello la perspectiva del primero es la de un observador y la del segundo la de un participante (UHP-II, 558); como tercera nota significativa, los dos distinguen entre libertad y emancipación, pero en Kierkegaard el itinerario de vida cada vez llevado está separado de los encajes de los procesos individuales de formación en contextos sociales e históricos más amplios (UHP-II, 568) y por eso centra su interés en un “hecho antropológico universal”: que cada ser humano singular tiene su propia historia, de la que es responsable en las condiciones de historicidad de la existencia humana como tal (UHP-II, 569) y en que radicaría el descubrimiento de la historicidad de la existencia antes indicado.

Cabe entonces preguntarnos por el tipo de ética que caracteriza el punto de vista de seudónimos como el editor B de los Papeles de *O lo uno o lo otro*, o Johannes Climacus en *Post-Scriptum*, o Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. En los tres casos nos encontraríamos con la así denominada ética del poder-ser-sí-mismo, la que es propia del individuo ético, con la que Habermas entra en diálogo no solo en *Una historia de la filosofía* sino ya en *Pensamiento postmetafísico*, de 1988, o posteriormente en *El futuro de la naturaleza humana* de 2001, o en *Entre naturalismo y religión*, de 2005³⁴.

³³ Agnes Heller ha destacado la conciencia de esa crisis en Kierkegaard, concretamente en la figura de la ‘conciencia desdichada’ (Heller, 1984: 135-178). Por otro lado, la filosofía social del danés se expresa en *Mi punto de vista* o en *La época actual*, en las que muestra su faceta como pensador sociopolítico, reivindicado por ejemplo en Matustik, 1994: 211-224, o en Jaarsma, 2013.

³⁴ En todos los casos cabe observar la persistencia del diálogo de Habermas con Michael Theunissen, autor de reputados estudios sobre Kierkegaard y con quien mantuvo cercanía intelectual (véase por ejemplo Habermas, 2001b: 139-159, y en la referencia a *La enfermedad mortal*, seguramente la obra kierkegaardiana más citada por Habermas, véase por ejemplo el siguiente párrafo: “Theunissen atisba razones sobre todo en la obra de Kierkegaard; parece encontrarla, especialmente, en una figura del pensamiento fichteano renovada por Kierkegaard. Por supuesto Theunissen no quiere esconderse detrás del autor de *La enfermedad mortal* y de su autoridad. Sus argumentos dan, no obstante, el impulso a la fundamentación

En *Pensamiento postmetafísico* se estudia a Kierkegaard en la perspectiva de “individualización por vía de socialización” y como hito importante en la configuración histórica de la individualidad de la que el autor recoge los nombres de Duns Scoto, Leibniz y Fichte en tanto referentes principales y grandes antecedentes del danés³⁵. Kierkegaard, siguiendo a Fichte, expone la figura de pensamiento que representa la “posición de sí mismo”, es decir, la relación consigo mismo en tanto un haberse acerca de sí en que a la vez me he acerca de otro previo del que esa relación depende (PP, p. 203), se trata entonces de una apropiación crítica de la propia biografía, la de un individuo idéntico a sí mismo en una vida ética (PP, 203). En la identidad del yo se articula la autoconciencia como autocercioramiento ético de una persona capaz de responder de sus actos (PP, 207)³⁶.

La ética del poder-ser-sí-mismo se manifiesta según Habermas en un significativo párrafo del apéndice a *Post scriptum*, “Ojeada a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa”. Allí Climacus explicita lo que significa una existencia llevada en la verdad y también la noción de libertad existencial que corresponde a la idea de individuo ético. En la síntesis del autor, la libertad existencial consta de tres momentos: como primer paso, la conciencia moral que se propone decidir entre el bien y el mal al elegirse a sí misma presupone una conciencia del contexto biográfico propio y en consecuencia una conciencia de la historicidad de su existencia (UHP-II, 572). En segundo lugar, la decisión de llevar una existencia ética implica la elección de la continuidad frente a la ocultación propia de la conciencia ética y por tanto se abre paso la posibilidad de tener una historia. Finalmente, el querer-ser-sí-mismo conduce

negativa que realiza Theunissen de un ser-uno-mismo auténtico” (Habermas, 2001b: 140-141; véase también Theunissen, 2005a)

³⁵ Habermas sigue de cerca en ese estudio el recorrido trazado en Pieper, 1978.

³⁶ En el texto de 1988, Habermas critica la conceptualización decisionista común a Kierkegaard y a Fichte, que reposaría en una apariencia que surge del individualismo posesivo, a la que le falta el núcleo intersubjetivo, faceta que cree encontrar en la propuesta lingüística de Humboldt y que Mead posteriormente fue el primero en pensarla como modelo intersubjetivo del yo producido socialmente. Más adelante, en *El futuro de la naturaleza humana* polemiza con los planteamientos eugenésicos y defiende una ética de la especie. En ese contexto Kierkegaard supone la reivindicación de la fuerza orientadora y del contenido normativo de los enunciados sobre los modos del poder ser sí mismo (FNH, p. 23), la ética postmetafísica del danés permite la caracterización de una vida no fallida (sobre Kierkegaard y Fichte pueden verse Goggi, 2002: 421-435, y Pieper, 1978: 358-368).

a la afirmación de un individuo, llegamos a “un tipo de hombre completamente particular que existe en virtud de la ética” (UHP-II, 572)³⁷.

Aunque algunos intérpretes han encontrado analogías entre la “suspensión de lo ético” de Kierkegaard y la distinción entre “lo ético” y “lo moral” habermasiana, de manera que esta última implicaría una cierta suspensión de lo ético³⁸, el filósofo alemán indica que si bien en el pensamiento del danés hay una línea de continuidad entre lo ético y lo moral, toda su posición pende de una interpretación de lo moral, de la justicia, de manera que la filosofía moral kantiana está implícita en esos movimientos que estamos recogiendo. En la analítica de la existencia de Kierkegaard,

la moralidad de la ley kantiana se presupone en el resultado sin mayor argumentación y se apela a ella en diferentes aspectos. En primer lugar proporciona la orientación constante de este *camino* de vida consciente y auténtica que el individuo ético se esfuerza por recorrer, alejándose de un modo de vida estético-inauténtico y emancipándose de él (UHP-II, 572).

Por otro lado, esa moral kantiana aclara una situación existencial que explica cómo “el libre arbitrio es posible en un contexto de dependencia de las contingencias del itinerario de vida; y al hacerlo hace que aparezca un problema ante el cual Kierkegaard sugiere el paso que lleva de la “falta” a la “expiación”, es decir, al estadio religioso” (UHP-II, 572). Aunque no tematiza explícitamente su lectura de la ética kantiana, para Habermas dicha ética está presente implícitamente en su teoría de la individualidad ética. Como decíamos, el danés haría un uso inclusivo de la distinción entre cuestiones ético-existenciales y cuestiones morales, pero la libertad existencial que propone necesita de la libertad moral (UHP-II, 573). En el concepto de lo ético kierkegaardiano se trata de que un individuo oriente toda su existencia bajo la medida de la ‘moral’, en el sentido kantiano del término (UHP-II, 574).

³⁷ En el propio texto de Climacus, el primer momento de los tres señalados por Habermas se caracteriza por la ‘transparencia’ como diferencia de lo ético frente a la ocultación de lo estético, el segundo momento sería la ‘continuidad’, el existente “saca partido del tiempo” y por tanto tiene “la posibilidad de ganar una historia”, finalmente el resultado o tercer momento sería “un hombre completamente particular que existe en virtud de la ética”, es decir la individualidad ética (PSC, 253).

³⁸ Sobre esa ‘suspensión’, véanse Cooke, 2021: 51-59, Jaarsma, 2010: 271-292 y Vietbauer, 2019: 137-162. Cooke la plantea en términos de ‘abstinencia ética’ (Cooke, 2021, 54-58)

3. EXISTENCIA ÉTICA Y EXISTENCIA RELIGIOSA

¿Cuál es el problema ante el que se abre paso el estadio religioso? Para Kierkegaard no es otro sino el de la impotencia ante la realización del deber moral, ya que éste excede las fuerzas del individuo ético y conduce a un fracaso permanente. Hay una incapacidad intrínseca en la puesta en práctica de las exigencias éticas. Al constatar esos fenómenos, el danés coincide con Hegel en la crítica a la moralidad kantiana y con Lutero en su remisión a la gracia ante la imposibilidad de realizar el bien basándose en sus propias fuerzas³⁹. Se produce el “giro que conduce desde el estadio ético al religioso” (UHF-II, 576). “El individuo desespera de la carga de su responsabilidad e incluso de la exigencia existencial de la libertad, pero no puede salvarse por sus propias fuerzas” (UHF-II, 576-7). “Por lo que respecta al poder-de ser-sí-mismo, Kierkegaard no distingue entre la conducta de vida “ética” y la conducta de vida “ético-religiosa”. Sin embargo, la vida llevada con escrúpulos se ve perturbada por la experiencia del fracaso moral” (UHF-II, 577). En este contexto Habermas remite reiteradamente a la dialéctica del ser-sí-mismo expresada en *La enfermedad mortal* y en la que surge la experiencia de la desesperación, tanto en el sujeto que desesperadamente no quiere ser sí-mismo (vinculada en alguna de sus disyuntivas al estadio estético), como en el que también desesperadamente quiere ser-sí-mismo (asociado también en su caso

³⁹ En una nueva ponderación del peso luterano en el danés, Habermas indica: “Kierkegaard esgrime un argumento que no debe principalmente a su lectura atenta de la crítica hegeliana a la moral kantiana, sino al que ya estaba familiarizado con el estudio de Lutero: la moral de la ley abstracta excede completamente las fuerzas de los sujetos finitos, por lo que no pueden evitar cometer faltas morales -y lamentarlas. Kierkegaard (en esto tan protestante) destaca el fracaso permanente como rasgo estructural de la existencia humana del cual el individuo ético debe tomar conciencia (...). En el modo de vida ético se impone, al mismo tiempo que la inexorabilidad de las exigencias morales, la experiencia de la incapacidad de poner en práctica en todo momento esas exigencias-- como si la validez deóntica estuviera, como así dice Kierkegaard, “suspendida” por una autoridad superior. Sin embargo, la contradicción que experimenta esta ‘suspensión’ debe precisamente conferir al modo de vida ética no solo su seriedad existencial sino también su estremecimiento, en este caso el carácter de inquietud y del fracaso. Kierkegaard no interpreta solamente la conciencia de la falta como imagen en el espejo de la conciencia de la autonomía personal, y por tanto del “punto’ más profundo de la existencia”, sino que la interpreta al mismo tiempo como una imagen en pantalla, imagen en pantalla del hecho de que “el existente se relaciona con una felicidad eterna” (en cita de PSK, edic. francesa, p. 216, UHP-II, 576).

al estadio ético)⁴⁰.

Querer ser-sí-mismo conduce a una liberación ética que simultáneamente contiene esas contradicciones que es preciso superar, de manera que el discurso de *La enfermedad mortal* tiene la forma de una conversación terapéutica (UHP-II, 582). Ya en *Pensamiento postmetafísico* se enfatiza el papel en Kierkegaard de la apropiación crítica de la propia biografía, usando una analogía con la también configuración cuasi-natural de la sociedad capitalista para Marx. En el danés operaría una configuración biográfica cuasi-natural y la tarea es convertirse en un sí-mismo (PP, 203). *El futuro de la naturaleza humana* recoge la promesa de salvación como vínculo motivador entre la moral y la preocupación por sí mismo (FNH, 19), subrayando Habermas el carácter dialéctico de esa enfermedad salvadora (FNH, 20). Finalmente, para la obra de 2004, en *La enfermedad mortal* se presenta una conexión entre formas de vida patológicas y los síntomas salvíficos de la ‘enfermedad mortal’ (ENR, 242).

El problema de la dependencia del ser-sí-mismo respecto de *lo-otro* constituye en los argumentos de *La enfermedad mortal* el nudo central, en el que Habermas cree descubrir una psicología fenomenológica válida desde el punto de vista postmetafísico, aunque se inserte en una obra firmada por Anti-Climacus⁴¹. Que el ser-sí-mismo solo puede esperar que una potencia superior venga en su apoyo constituye una clave hermenéutica de la obra de 1849. La dialéctica del poder ser-sí-mismo “evoca no por azar, con la expresión “ponerse” a sí mismo, la teoría de la libertad de Fichte” (UHP-II, 579)⁴².

La expresión ‘enfermedad mortal’ (o enfermedad para la muerte en alguna de

⁴⁰ Cabe advertir de un párrafo importante de *La enfermedad mortal* recogido por Habermas y que sus traductores han vertido así al castellano: “no querer, desesperado, ser uno mismo, o aún más baja, no querer, desesperado, ser un sí mismo, o aún más baja de todas: querer ser otro que uno mismo” (Habermas, 2002a, 20), mientras que la traducción de esa obra del danés en editorial Guadarrama dice lo siguiente: “Esta forma de desesperación consiste en que uno desesperadamente no quiera ser sí mismo; o consiste, lo que es todavía más bajo, en que uno desesperadamente no quiera, en general, ser un yo; o consiste, cosa la más baja de todas, en que uno desesperadamente quiera ser otro distinto, - anhelando con todas sus fuerzas un nuevo yo” (Kierkegaard, 1969: 113)).

⁴¹ El carácter filosófico y coherente de su obra como rasgo global kierkegaardiano, secretamente sistemático, se muestra también en *La enfermedad mortal*, como ha sido reivindicado con fina argumentación en Theunissen, 2005: VIII. Por otro lado, según este mismo estudioso, *La enfermedad mortal* es una obra cuyas tesis cabe atribuir directamente a Kierkegaard y no solo a Anti-Climacus (Theunissen, 2005: 122).

⁴² La referencia a Fichte en los temas de *La enfermedad mortal* ha sido señalada entre otras obras en Habermas, 1990: 198-201 y en Habermas, 2002: 21.

las traducciones) saca su fuerza empírica, como decíamos, de la articulación ambivalente de libertad y dependencia” en que se inserta. ¿Cuál es la potencia por la que el yo es puesto? ¿Remite a un Dios personal o cabe una interpretación secular? (UHP-II, 580). Habermas aprecia su percepción fenomenológica y reconoce que Kierkegaard siguiendo a Fichte da pasos hacia una teoría intersubjetiva del sujeto, pero sugiere una transformación de la respuesta kierkegaardiana. En *Pensamiento postmetafísico*, la expectativa del prójimo en Kierkegaard se acompaña del “despertar en mí la conciencia de la actividad que tiene en mí su fuente” (PP, 204), así la figura de la curación está vinculada a la “conversión” desde la conciencia cristiana del pecado y de la necesidad de la gracia (PP, 204). No obstante, en esa misma obra se pondera que el danés comparte con Rousseau (ambos se expresan como escritores de nuevo cuño a través de cartas, diarios, etc.) un cambio ilocucionario, de manera que su autopresentación tiene lugar ante segundas personas, con su correspondiente apertura intersubjetiva (PP, 206). En *El futuro de la naturaleza humana*, el autor subraya que la conciencia moral postconvencional para Kierkegaard solo puede convertirse en guía de vida si se inserta en una autocomprensión religiosa (FNH, 19).

En la obra de 2019 Habermas enfatiza que la problemática de *lo otro* en *La enfermedad mortal* responde a un marco luterano asumido por Kierkegaard, por el que desesperar de la existencia ética conduce a desarrollar una conciencia del pecado⁴³ (UHP-II, 578-9). En una argumentación que hizo sus primeras apariciones en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Kierkegaard descubre una contradicción en la liberación ética que conduce a ser-sí-mismo. Si *La enfermedad mortal* evoca la promesa de salvación religiosa, por otro lado, dicha liberación podría ser interpretada como examen de la ambivalencia propia del atrincheramiento de una existencia que ha tomado conciencia de sí misma a nivel ético y en un contexto histórico que es a la vez capacitante y restrictivo a nivel social y cultural, un contexto que no puede controlarse en su conjunto (UHP-II, 580-1).

En todo caso, frente al salto kierkegaardiano a la fe y la identificación entre el ‘otro’ que ‘funda’ y la divinidad, Habermas, acorde con el ateísmo metodológico que defiende⁴⁴ y basándose en la obra de Humboldt, hace residir ese ‘otro’ en la fuerza intersubjetiva del lenguaje que obliga al hablante a individualizarse en diálogo con otro y a confrontarse con la fuerza

⁴³ De nuevo reaparece el problema del marco luterano al que Habermas remite a Kierkegaard y del que cabe leer el trabajo de Wolf, 2022: 610-620.

⁴⁴ Este ateísmo metodológico ha sido matizado por Harrington, frente a la lectura más ortodoxa de M. Vatter (véase Harrington, 2007a:45-61 y Harrington, 2007b: 543-560).

configuradora de validez que tiene la apelación intersubjetiva, en lo que ratifica la interpretación de M. Cooke. Ese movimiento deflacionista ya aparece en *Pensamiento postmetafísico*, en *El futuro de la naturaleza humana* y en términos muy parecidos en *Una historia de la filosofía*⁴⁵. A juicio de Habermas, Kierkegaard podría reconocer en el poder “fundador” el logos anónimo del lenguaje que permite al sujeto autocapacitarse en el plano ético (UHP-II, 581). La solución de Humboldt no implica una perspectiva de redención, pero sí una salida postmetafísica fuera del aislamiento desesperado en la interioridad autorreferencial⁴⁶. El yo, por naturaleza, dialógico, solo puede relacionarse consigo mismo estableciendo una relación interpersonal mediada por el lenguaje y relacionándose con un otro (UHP-II, 581)⁴⁷.

Pero, si en *Pensamiento postmetafísico*, la crítica a Kierkegaard opera con esta remisión a la teoría lingüística de Humboldt, en *Una historia de la filosofía* aparece un segundo elemento, que no ha sido resaltado por M. Cooke, tampoco por J.-C. Wolf o por O. Victor, en el fondo como crítica radical al danés y afecta a la teoría del rito. En este caso su ausencia, y que nos lleva a la concepción de la religión en ambos autores. Adopta entonces Habermas un punto de vista sociológico, que corresponde a los acercamientos tematizados en un libro anterior, *Mundo de la vida, política y religión*, donde entra en diálogo con autores como M. Tomasello o M. Riesebrodt⁴⁸ sobre las principales notas de lo religioso en relación al lenguaje y el papel de lo ritual⁴⁹. En coherencia con esa posición, la parte cuarta del capítulo sobre Kierkegaard en *Una historia de la filosofía-II* se centra en la ausencia de una teoría de los sacramentos en este autor y las consecuencias para su recepción. “El papel del escritor religioso

⁴⁵ Sobre el movimiento deflacionista pueden verse Habermas, 2001a: 87-120, Vatter, 2021 y Cooke, 2021: 51-59.

⁴⁶ Habermas persiste implícitamente en la crítica al solipsismo y al decisionismo que constataba ya en *Pensamiento postmetafísico*.

⁴⁷ En este contexto, Habermas justifica su interpretación de Kierkegaard ante todo como escritor religioso que opera como filósofo de la existencia solo en segundo término e insiste que el danés, cuando se nos presenta como pensador existente que “se ha hecho libre”, elige la forma de la “comunicación indirecta” porque “el secreto de la comunicación consiste en liberar al otro”. Las cuestiones éticas relacionadas con el ser de uno mismo también dependen en última instancia del consejo, la aclaración y la confirmación en el diálogo (UHP-II, 582 (sobre comunicación indirecta, véanse Kierkegaard, 2017, y Villacañas, 2001. Una crítica a la consideración de la religión en Kierkegaard por parte de Habermas, concretamente sobre la religión C, en Westphal, 2004; para otros estudios, Fremstedal, 2009 y Viertbauer, 2019).

⁴⁸ Véanse, por ejemplo, Habermas, 2015, Riesebrodt, 2007 y Tomasello, 2013.

⁴⁹ Véase Habermas, 2015: 71-88.

puede explicar por qué la doctrina de los sacramentos desempeña, como en el caso de Schleiermacher, un papel marginal en Kierkegaard” (UHP-II, 583). A Habermas le parece que Kierkegaard enfatiza la asimilación intersubjetiva del núcleo paradójico de la doctrina cristiana, es decir, del devenir hombre de Dios, mientras que descuida la Eucaristía como clave del culto eclesial. Hoy, en cambio, una doctrina religiosa solo puede tener posibilidades de sobrevivir en la modernidad a los ojos del sociólogo si se practica en el marco del rito litúrgico de la comunidad de creyentes y se sugiere su asimilación en un modo existencial (UHP-II, 583). La teología no sabría reclamarse de Kierkegaard⁵⁰, pues sabe que sus doctrinas deben encontrar apoyo en los actos sacramentales de la comunidad de creyentes, incluso después de la época del fin de las imágenes del mundo y en las condiciones del pensamiento postmetafísico⁵¹.

A modo de resumen de lo hasta aquí señalado debemos subrayar la relevancia

⁵⁰ Síntoma de lo que dice Habermas es que en su historia del pensamiento teológico protestante del siglo XIX Karl Barth obvia el tratamiento de Kierkegaard (véase Barth, 1969).

⁵¹ UHP-II, 583. Ese carácter ritual de lo religioso ha sido acentuado en interpretaciones como las de M. B. Matustik o E. Mendieta, quienes lo vinculan con la remisión habermasiana a la teoría de la era axial de Jaspers (ver Matustik, 2021: 753-766 y Mendieta, 2021: 60-66. También Viertbauer, 2019: 137-162 y Fremstedal, 2009: 27-47). Por otro lado, cabe comparar las posiciones del pensador alemán con las críticas de Jaspers (en sus escritos en torno a Kierkegaard de la década de 1950) a la interpretación de la iglesia por parte del danés, aunque pone el foco en la iglesia y no en el rito, como hace Habermas: “Pero este ataque de Kierkegaard a la Iglesia, lo mismo que toda su interpretación del Cristianismo, es lo que a nosotros nos parece verdaderamente ruinoso. Un cristianismo que ha de ser en el tiempo y en el espacio, necesita ser también una Iglesia. Todo cristiano sabe que ya desde los primeros años de existencia de esta nueva fe el ser Iglesia implica acomodación, desgaste y hasta deformación. La Iglesia jamás ha sido ni será perfecta. Lo cristiano en ella es la eterna pregunta, la norma, la aspiración y la tarea; todo lo cual se contamina del mundo, porque está incesantemente dentro de él. Si se destruyera la Iglesia se habría destruido a la vez todo lo que es soporte y sustento terreno del Cristianismo. Además, si la salvación del Cristianismo ha de estar en llevarlo a ese absurdo dialéctico, para un hombre normal y racional sería un algo imposible, suponiendo que se tome verdaderamente en serio y la persona siga siendo normal y sincera. Es decir, que si la interpretación que Kierkegaard da del Cristianismo fuera la correcta, el Cristianismo no tendría futuro. El trabajo que Kierkegaard habría desarrollado para protegerlo sería un trabajo de demolición, aunque de otra forma a como lo destruyen la acomodación y las falsificaciones” (Jaspers, 1972a: 217-218).

para su propia propuesta teórica de la lectura habermasiana de Kierkegaard en *Una historia de la filosofía*, pero también en otros estudios importantes desde *Pensamiento postmetafísico*, constituyendo un hito obligado para el análisis de su aportación y permite perfilar al menos cuatro grandes elementos desplegados en orden evolutivo, pero con implicaciones sistemáticas.

En primer lugar, la teoría de la individualidad implícita en Kierkegaard y que Habermas incorpora como planteamiento propio con contadas matizaciones. El individuo aparece para ambos autores constituido performativamente y la identidad se muestra también de manera realizativa, como sugieren las investigaciones pioneras de M. B. Matustik⁵². Ese individuo se despliega en aspectos éticos y morales. El escrito kierkegaardiano de referencia para estos análisis es *La enfermedad mortal*, privilegiado por Habermas en sus reconstrucciones.

En segundo lugar, debemos destacar el papel importante de Kierkegaard en *El futuro de la naturaleza humana*, donde se discute la posibilidad de una ética de la especie, lo que constituye una novedad en la obra de Habermas dado que hasta ese momento el aspecto de universalidad corresponde a lo moral, mientras que lo ético está sellado con las notas de la particularidad. Igualmente, todo pensar ético tendría la limitación de remitir a un marco de fines o valores que en última instancia no se podría fundamentar de modo postmetafísico, en tanto que Habermas se propone repensar la cuestión ética desde un punto de vista postmetafísico. Es significativo que el pensador al que recurra para este propósito sea Kierkegaard, de nuevo el de *La enfermedad mortal*, en menor medida el de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*.

Esta lectura afecta, como tercera aportación, a las relaciones entre razón y fe desde un punto de vista postkantiano y a la consideración de Kierkegaard dentro de las repercusiones de la filosofía kantiana de la religión (Jaspers, Heidegger, etc.). Habermas muestra una preferencia por abordar el problema desde la óptica de la tradición alemana (Hegel, Schleiermacher, el propio Kierkegaard y sus seguidores en el siglo XX⁵³), con una clara obliteración de autores de otras tradiciones como S. Weil o P. Ricoeur, que tanta influencia global tienen en el desarrollo de esa temática. En todo caso ello no debe impedir reconocer la originalidad de la interpretación de Kierkegaard y su impacto en la propia aportación de Habermas. En ese sentido la obra de Kierkegaard constituye un elemento importante por sus contribuciones al problema de la traducción, resaltado por Habermas en su última etapa, lo que

⁵² Matustik, 1991b.

⁵³ En este contexto cabe situar también sus polémicas con el cardenal Ratzinger (también con Benedicto XVI una vez elegido papa) respecto a su concepto de razón que incorpora tanto la razón como la fe, lo que a Habermas le parece insostenible.

hace que encuentre aspectos fenomenológicos recuperables desde un punto de vista postmetafísico en títulos como *La enfermedad mortal*.

Finalmente, como cuarta aportación, la lectura de Kierkegaard resulta significativa para el análisis de la religión que encontramos en el último Habermas, en parte inspirado por Kierkegaard. Se trata de abordar el papel de las religiones atendiendo al nexo entre fe y razón desde el punto de vista postmetafísico, lo que conduce a nuevas posiciones a nivel histórico-filosófico y a plantear relaciones entre la teoría de la verdad y la filosofía existencial (la noción de verdad existencial), que afectan a las conexiones entre lo ético y lo moral, entre religión y rito, como puede apreciarse en la teoría de los sacramentos de la que Habermas evidencia su ausencia en Kierkegaard.

Es un elemento de coincidencia de Habermas con Kierkegaard argumentar desde el punto de vista de una sociedad postsecular y no hacerlo desde una posición religiosa concreta, en la que tanto insistió el danés en su ruptura. En el tratamiento de esas cuestiones el pensador alemán vuelve a apoyarse en *La enfermedad mortal*, también recibe escritos como *O lo uno o lo otro*, *Migajas filosóficas* y *Post Scriptum*. No es casualidad que en ese contexto preste atención al problema de los seudónimos, despachado de manera más convencional en obras anteriores, posiblemente porque quiere subrayar el peso de la comunicación indirecta en la obra del danés, que encajaría con su propia defensa de un fondo opaco en lo religioso, no fácil ni mucho menos directamente traducible a la racionalidad, como observa que puede ocurrir en el caso de Benedicto XVI.

Es posible apreciar otros elementos de continuidad entre ambos autores, como cabe ejemplificar en los siguientes: a) la religión debe ser considerada desde su lugar en la vida cotidiana, b) el individuo religioso hunde sus raíces en el individuo ético (en lo que pesa el poder de lo trascendente resaltado por Fichte), c) la tesis de la suspensión de lo ético, pues si bien ofrecen versiones distintas, coinciden en señalarla, y d) la participación en una posición de crítica social no menos evidente en el danés.

La indicación de algunas limitaciones de la filosofía de la religión de Kierkegaard por parte de Habermas no impide evocar decisiones polémicas propias, como ocurre sobre el peso que atribuye al luteranismo en el danés, la distinción de razón y fe (al respecto A. S. Jaarsma ha expresado el cargo de intolerancia sobre Habermas⁵⁴), las nociones de verdad de ambos autores y de religión y religiosidad en Kierkegaard en una visión crítica de Habermas por la cuestión del rito, pero cabe finalmente preguntarse si las aportaciones de *Una*

⁵⁴ Jaarsma, 2010: 271-292.

historia de la filosofía pueden estar bien recogidas en el ateísmo metodológico a que remite Habermas.

BIBLIOGRAFÍA

- ATANASESCU, N. A. (2017): *What is Missing? Jürgen Habermas's Turn to a 'Post-secular Society' and the Limits of Postmetaphysical Modernity*, thesis Doctor of Philosophy, Political Science, University of Toronto.
- BARTH, K. (1969): *La Théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève, Labor et Fides.
- BENEDICTO XVI (2006): Discurso de Ratisbona (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html, consultado 1 febrero de 2024).
- CLAIR, A. (1976): *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, J. Vrin.
- COOKE, M. (2021): "Existentially lived truth or communicative reason? Habermas' critique of Kierkegaard", *Constellations*, vol. 28/1, March 2021, pp. 51-59.
- EVANS, C. St. (1983): *Kierkegaard's "Fragment" and "PostScript". The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press.
- FREMSTEDAL, R., (2009): "Critical remarks on 'Religion in the public sphere' – Habermas between Kant and Kierkegaard", *Etikk I praksis. Nordic Journal of Applied Ethics*, 3 (1), pp. 27-47.
- GOGGI, G. (2002): "Il "non-io" di Fichte e l'"ignoto" di Kierkegaard", en I. Adinolfi, ed., *Il religioso in Kierkegaard*, Morcelliana, pp. 421-435.
- GREEN, R. M. (1992): *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, Suny Press.
- HABERMAS, J. (1975a): "El idealismo alemán de los filósofos judíos", en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, pp. 35-57.
- HABERMAS, J. (1975b): "Un Schelling marxista", en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, pp. 127-143.

- HABERMAS, J. (1975c): “Un intelectual filosofante” (1963) y “Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje” (1969), en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, pp. 144-161.
- HABERMAS, J. (1975d): “Crítica concienciadora y crítica salvadora” (1972), en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, pp. 297-332.
- HABERMAS, J. (1983): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- HABERMAS, J. (1987): “La teoría de la racionalización de Max Weber”, en *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, volumen I, parte II, pp. 197-350.
- HABERMAS, J. (1990): “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la intersubjetividad de G. H. Mead”, en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, pp. 188-239.
- HABERMAS, J. (1999): “La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas”, en *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, pp. 39-54.
- HABERMAS, J. (2001a): “Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá”, Excurso en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. E. Mendieta, Madrid, Trotta, pp. 87-120.
- HABERMAS, J. (2001b): “Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen”, en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. E. Mendieta, Madrid, Trotta, pp. 139-159
- HABERMAS, J. (2001c): “Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural”, en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. E. Mendieta, Madrid, Trotta, pp. 171-182.
- HABERMAS, J. (2002): “Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la ‘vida recta?’”, en *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, pp. 11-28.
- HABERMAS, J. (2006): “El límite entre fe y saber: sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” (2004), en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, pp. 217-254.
- HABERMAS, J. (2015): “Una hipótesis sobre el significado histórico-genérico del rito”, en *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, pp. 71-88.

- HABERMAS, J. (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die Okzidentale constellation von Glauben und Wissen, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren der Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, J. (2021): *Une histoire de la philosophie. Tome I. La constellation occidentale de la foi et du savoir*, París, Gallimard.
- HABERMAS, J. (2023a): *Une histoire de la philosophie. Tome II. Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et le savoir*, París, Gallimard.
- HABERMAS, J. (2023b): *Una historia de la filosofía, volumen 1. La constelación occidental de fe y saber*, Madrid, Trotta.
- HARRINGTON, A. (2007a): "Habermas's Theological Turn?", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37:1, pp.45-61
- HARRINGTON, A. (2007b): "Habermas and the 'Post-Secular Society'", *European Journal of Social Theory*, 10 (4), pp. 543-560.
- HELLER, A. (1984): "Fenomenología de la conciencia desdichada. Sobre la función histórica de *La Alternativa* de Kierkegaard", en *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, pp. 135-178.
- JAARSMA, A. S. (2010): "Habermas's Kierkegaard and the Nature of the Secular", *Constellations*, vol. 17, nº 2, 271-292.
- JASPERS, K. (1972a): "Kierkegaard" (1951), en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, pp. 207-224.
- JASPERS, K. (1972b): "Kierkegaard. En el centenario de su muerte" (1955), en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, pp. 225-235.
- JASPERS, K. (1972c): "Kierkegaard hoy", en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, pp. 236-244.
- JASPERS, K. (1972d): "¿Qué es el existencialismo?", en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, 1972, pp. 432-437.
- KIERKEGAARD, S. (1969): *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama.
- KIERKEGAARD, S. (2001): *Migajas filosóficas: o un poco de filosofía*, edic. y trad. de R. Larrañeta, Madrid, Trotta.
- KIERKEGAARD, S. (2007): "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta.
- KIERKEGAARD, S. (2009): *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta.

- KIERKEGAARD, S. (2011): *Post Scriptum: no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, Salamanca, Sígueme.
- KIERKEGAARD, S. (2017): *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Barcelona, Herder.
- LÖWITH, K. (2008): *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores.
- MATUSTIK, M. B. (1991a): “Habermas’s Reading of Kierkegaard: notes from a conversation”, *Philosophy and Social Criticism*, 17, 4, pp. 313-323.
- MATUSTIK, M. B. (1991b): *Habermas and Kierkegaard on post-traditional identity: A study in communicative and existential ethics*, Fordham University.
- MATUSTIK, M. B. (1994): “Kierkegaard as socio-political thinker and activist”, *Man and World*, nº 27, pp. 211-224.
- MATUSTIK, M. B. (2021): “Which Axial Age, whose rituals? Habermas and Jaspers on the ‘spiritual situation of the present age””, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 47 (6), pp. 753-766.
- MELCHIORRE, V. (2002): “Una circolarità ermeneutica. Tra fede cristiana e filosofia”, en I. Adinolfi, ed., *Il religioso in Kierkegaard*, Morcelliana, pp. 109-133.
- MENDIETA, E. (2021): “Enlightened religion: The alphabetization of faith and the linguistification of freedom”, *Constellations*, vol. 28/1, March 2021, pp. 60-66.
- MOLTENI, A. (2019): “El Estado-Iglesia: Kierkegaard vs. Lutero y el protestantismo (Razones filosóficas)”, *Veritas*, nº. 42, abril 2019, pp. 99-125.
- MOLTENI, A. (2020): “Lutero y el protestantismo en el *Diario* de Kierkegaard”, en A. Bravo Retamal, ed., *Reforma, iglesia y sociedad. Una relectura de la tradición protestante*, Concepción (Chile), ediciones USCC, pp. 135-173.
- PAREYSON, L. (2019): *La ética de Kierkegaard*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier.
- PIEPER, A. (1978): “Individuo”, en H. Krings, H. M. Baumbartner, C. Wild, et alia, *Conceptos fundamentales de la filosofía*, tomo segundo, Barcelona, Herder, pp. 358-368.
- PRIOR, Á. (1993): “Habermas y el universalismo moral”, *Dáimon*, nº 7, pp. 145-155.

- RATZINGER, J. A. (2006): “Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado”, en J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro, pp. 49-68.
- RIESEBRODT, M. (2007): *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- SEQUERI, P. (2002): “Fede e sapere in Kierkegaard”, en I. Adinolfi, ed., *Il religioso in Kierkegaard*, Morcelliana, pp. 165-183.
- THEUNISSEN, M. (1979): “Das Menschenbild in der “Krankheit zum Tode””, en M. Theunissen, W. Greve, Hrs., *Materialien zur Philosophie Soren Kierkegaards*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 496-510.
- THEUNISSEN, M. (2005a): “El perfil filosófico de Kierkegaard”, *Estudios de Filosofía*, nº 32, pp. 9-25.
- THEUNISSEN, M. (2005b): *Kierkegaard's concept of Despair*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- TOMASELLO, M. (2013): *Los orígenes de la comunicación humana*, Madrid, Katz.
- TORRALBA ROSSELLÓ, F. (2003): *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Madrid, Fundación Mounier, colección Persona.
- VATTER, M. (2011): “Habermas between Athens and Jerusalem: Public Reason and Atheistic Theology”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, vol. 38/3, september 2011, pp.243-259.
- VATTER, M. (2021): *Divine Democracy. Political Theology after Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press.
- VICTOR, O. (2023): “Kierkegaard: Existenzphilosoph nur im ‘Nebenberuf’? Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 28, pp. 359-376.
- VIERTBAUER, K. (2019): “Jürgen Habermas on the way to a postmetaphysical Reading of Kierkegaard”, *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 11, nº 4, pp. 137-162.
- VILLACAÑAS, J. L. (2001): “Kierkegaard, filósofo de la comunicación”, en *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, pp. 61-80.
- WESTPHAL, M. (2004): “Kierkegaard's Religiousness C: A Defense”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 44, nº 4, issue 176, December 2004, pp. 535-548.
- WOLF, J.-C. (2022): “Habermas liest Kierkegaard”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 69, fasc. 2, pp. 610-620.

Recibido: 25.09.2024

Aceptado: 05.12.2024

Ángel Prior Olmos es profesor emérito de la Universidad de Murcia. Forma parte desde el curso 1986-87 del Departamento de Filosofía de dicha Universidad, en la que ha impartido asignaturas como Filosofía de la acción social, Filosofía del siglo XX o Corrientes actuales de la filosofía. Ha desarrollado diversas tareas de gestión como secretario de la Facultad o como coordinador de Filosofía en las pruebas de acceso, actualmente forma parte del proyecto de investigación “Estudio y crítica de la Italian Theory” (ESCRIT), financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología para el periodo 2022-2026 (proyecto PID2021-123958NB). Coordina desde su inicio el seminario “Violencia, memoria y representación”. Además, ha publicado entre otros temas sobre la libertad en Karl Marx, sobre la teoría de la historia y la antropología de Ágnes Heller y sobre diversas temáticas del pensamiento de Hannah Arendt, especialmente sobre voluntad y responsabilidad. prior@um.es