

O'Neill Burns, Michael, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics*, London: Rowman & Littlefield, 2015. 202 pp. ISBN: HB 978-1-78348-202-3 / PB 978-1-78348-203-0 / EB 978-1-78348-204-7.

María J. Binetti

Así como toda historia personal conoce sus momentos de fractura, donde las viejas estructuras se desmoronan y la existencia libera nuevas formas, así sucede también a lo largo de la historia de la filosofía, cuando los viejos paradigmas se desfondan y la continuidad del pensar avanza hacia nuevas configuraciones.

Durante mucho tiempo, la historia oficial de la filosofía vio en Kierkegaard uno de los hitos fundacionales de la revuelta anti-idealista, precursor además de la contemporaneidad post-metafísica. El paradigma de un Kierkegaard anti-idealista y post-metafísico fue bienvenido tanto por la ortodoxia religiosa como por el progresismo de la deconstrucción. Ahora bien, ¿qué sería del futuro kierkegaardiano si aquel viejo coloso anti-idealista y anti-metafísico se derrumbara, y el advenir de un nuevo tiempo reclamara su reinención? Ante esa ruptura histórica, Kierkegaard podría convertirse en lo que Michael O'Neill Burns se ha atrevido a pensar.

El Kierkegaard de *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics* representa a un ontólogo post-idealista, leído en continuidad con el idealismo absoluto del cual emerge y el materialismo trascendental al que se anticipa. La clave hermenéutica que articula la obra se encuentra en el concepto de «dialéctica fracturada», que le permite a O'Neill Burns releer el proyecto idealista, descifrar la ontología de Kierkegaard y retomar la actualidad del materialismo del siglo XXI, representado por autores tales como Slavoj Žižek, Alan Badiou, Adrian Johnston, Catherine Malabou o Quentin Meillassoux. El objetivo central del autor consiste en una reconstrucción ontológica del pensamiento kierkegaardiano con miras a sus implicancias y proyecciones políticas.

Por dialéctica fracturada, O'Neill Burns comprende simultáneamente la fuerza de la contradicción junto con su superación meta-dialéctica en virtud de la pura indeterminación potencial. En palabras del autor, la fractura dialéctica constituye «una estructura meta-dialéctica en la cual se dialectiza la dialéctica misma»¹, o bien, la apertura de un espacio no-dialéctico que precede y (des-)fundamenta toda dialéctica ulterior. Por una parte, la fractu-

¹ Michael O'Neill Burns, p. 158.

ra contiene el sentido reflexivo de la superación meta-dialéctica; por la otra parte, contiene el sentido disruptivo de la negación que anula las fuerzas de la contradicción y las reduce al dinamismo creador de la posibilidad pura. Ambos elementos convergen en una concepción de la realidad fracturada por lo posible, es decir, atravesada por una negatividad que desfonda «lo que es» en aquello que continuamente «puede» ser «más-que» lo ya sido.

La fractura de lo dialéctico define para O'Neill Burns el sustrato ontológico tanto del idealismo absoluto como de la filosofía kierkegaardiana y el materialismo trascendental, y de aquí la afinidad esencial de estos pensamientos. Sea que se lo denomine «espíritu» como en el caso del idealismo absoluto, o «materia» como en la nueva ontología, el sustrato es aquello que «puede» ser, eso «más-que» lo dado, capaz de fracturar lo sido para que lo nuevo pueda emerger. En otros términos, se denomina «libertad»² a este *Afgrund* abismal, cuya «nada» contiene a cada instante la posibilidad de un comienzo.

Desde el punto de vista histórico, O'Neill Burns reconduce el concepto de dialéctica fracturada al idealismo absoluto y en concreto a su intento por superar ya sea la identidad sustancial del sí mismo abstracto, ya sea la oposición circular «yo – no yo», superación que reclama la posición de una tercera instancia medial, absolutamente otra. De este modo operaría según Burns tanto el *Anstoss* fichteano como el *Ungrund* de Schelling y la negatividad hegeliana, a través de los cuales la inmanencia dialéctica de la mera contradicción es anulada y superada por la afirmación de lo tercero como diferencia absoluta. De este modo operaría también, añade Burns, la pura posibilidad de poder kierkegaardiana: esa instancia meta-dialéctica que acompaña toda la dialéctica espiritual.

En continuidad con el proyecto idealista, Kierkegaard asumiría la tarea de superar la identidad inmediata –de lo estético– por la reflexión inmanente –de lo ético– a fin de recuperar o repetir la inmediatez mediada de lo absolutamente otro por una acción absoluta –el salto de la fe y el amor. En cada una de estas instancias, la fractura abismal de lo posible quebraría el orden subjetivo establecido para elevar la dialéctica espiritual a un dinamismo superior. Angustia, desesperación, fe y amor reflejarían esos instantes de ruptura capaces de rearticular lo real por la emergencia de lo posible. Leído en estos términos, O'Neill Burns inscribe el pensamiento kierkegaardiano en la ontología del idealismo, vale decir, en la fractura de un absoluto que tiene la paciencia de lo negativo y conoce la contingencia del devenir.

² *Ibid.*, p. 184.

A partir del concepto de «pura posibilidad de poder» como *Afgrund* de la libertad propuesto tanto por *El concepto de la angustia* como por *La enfermedad mortal*, O'Neill Burns postula el impacto sobre Kierkegaard del *Ungrund* schellingiano y, en general, del Schelling de las *Investigaciones sobre la libertad humana*, donde el (des-)fundamento abismal de lo posible justifica la oscilación pendular entre el bien y el mal. El primer principio y elemento de la ontología kierkegaardiana habría que buscarlo entonces en esa infinita potencia de raigambre schellingiana, que rechaza la aprehensión intelectual y fractura el discurso lógico-representativo. La tesis de Burns consiste en que «el punto de partida de la ontología de Kierkegaard es en el fondo schellingiano, no hegeliano, aunque su sucesivo desarrollo del espíritu es hegeliano por naturaleza»³, de donde Kierkegaard resultaría un «hegeliano post-schellingiano»⁴. Sin lugar a dudas, Kierkegaard prefiere la potencialidad pura del origen a su conceptualidad auto-activo, especialmente si esta última es interpretada en los términos del entendimiento representativo.

En consonancia con el *Ungrund* de Schelling, *El concepto de la angustia* parte de la «posibilidad-de-la-posibilidad» que desfonda toda inmediatez. Este sustrato puramente potencial, que anticipa y alberga la dialéctica libre, permanece como meta-espacio de fractura y re-apertura del ser. A la infinita posibilidad de poder responde —explica Burns— tanto una «ontología de la contingencia»⁵ como una «psicología» de la angustia, donde se refleja que «la fractura, no la unidad, es ontológicamente primaria»⁶, que todo puede ser y puede no ser a cada instante, que lo posible es siempre «más-que» lo actualmente sido.

La ontología de lo posible se reconoce en el espíritu —subjetivo, objetivo y absoluto— a través de las categorías de la angustia, la desesperación, la fe y el amor, cada una de las cuales refleja un determinado nivel de potenciación ontológico-espiritual. La angustia aprehende lo posible en su inmediatez indeterminada, capaz de todo y capaz por lo tanto de su propia negación. La desesperación, por su parte, constituye la autoconciencia del poder negado, impotente e imposible. La fe y el amor traducen en cambio la conciencia de lo posible en su poder absoluto, para el cual todo es posible a cada instante.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

Amor y fe, específicos de la conciencia religiosa, son interpretados por O'Neill Burns en los términos ontológicos –no teológicos ni dogmáticos– de una «teoría estructural de la praxis»⁷, cuyo principio y elemento se encuentra en la fractura dialéctica de la libertad. El dios kierkegaardiano, actualizado por la praxis libre, resulta así la posibilidad de todo a cada instante y por lo tanto, anota Burns, «Dios no es una entidad separada de la estructura contingente y dinámica del ser subyacente al pensamiento de Kierkegaard, sino que Dios *es* esta apertura ontológica»⁸. Lejos de la sustancia completa y trascendente de la metafísica clásica, lo divino resulta la incompletitud inmanente, el «no-todo» de una realidad que siempre puede ser de otro modo.

La posibilidad que articula la intimidad intra-subjetiva de la conciencia, articula igualmente su exterioridad inter-subjetiva y tal analogía le permite a O'Neill Burns avanzar desde el análisis del espíritu subjetivo al análisis del espíritu objetivo, ambos determinados por una misma matriz ontológica en su reciprocidad *ad intra* y *ad extra*. De la ontología a la psicología y antropología, y desde estas últimas a la política prevalece una misma posibilidad (des-)fundante de lo real, en cuyo espacio se mueve toda acción, ya personal, ya colectiva. El pensamiento kierkegaardiano asegura la continuidad esencial entre lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo social, por una suerte de acción recíproca o mediación entre lo interior y lo exterior, lo mismo y lo otro, lo espiritual y lo material, etc. En este punto, O'Neill Burns lee a Kierkegaard como un correctivo del materialismo contemporáneo, incapaz de mediar la acción interna y la externa, la autorrelación y la relación con el otro, y por lo tanto incapaz de justificar la consistencia inter-subjetiva, interrelacional o colectiva de la subjetividad en sí misma.

En el caso de Kierkegaard, en cambio, la autorrelación consigo mismo contiene y media la relación el otro, de donde no hay acción subjetiva que no sea a la vez co-acción inter-subjetiva o social, hecho que garantiza a los ojos de O'Neill Burns una «forma colectiva de la subjetividad» o «subjetividad colectiva» kierkegaardiana⁹. Respecto de esta última, prevalecen también la angustia, la desesperación y la fe en una realidad socio-política atravesada por lo posible. A la sazón explica Burns: «participar de un proyecto político significa existir en la angustia y la tensión del fracaso, la traición y la renegociación. Mi relación con un objetivo político debe ser mediada por la

⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁸ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁹ *Ibid.*, p. 177.

siempre presente posibilidad de la contingencia o el cambio»¹⁰. Lo posible media siempre la acción social y de ahí la contingencia ontológica irreductible del espacio socio-político. Solo la fe y todavía más, el amor son capaces de recuperar lo posible en su máxima intensidad, que es siempre un acto de amor al prójimo. En una palabra, amor y fe constituyen la única respuesta cierta a la contingencia del mundo.

A lo largo de sus 5 capítulos, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics* procede históricamente desde el idealismo absoluto hasta el materialismo trascendental a través del pensamiento kierkegaardiano como catalizador de una continuidad esencial. Especulativamente, la obra avanza desde la ontología a la política mediante la psicología y antropología del espíritu subjetivo como sujeto de toda acción. La conclusión del texto intenta llegar más lejos aún en la historia, para proyectar las posibilidades de un Kierkegaard a la altura del siglo XXI.

A modo de balance final, quisiéramos destacar algunas ideas que definen a nuestro juicio la originalidad de la lectura de O'Neill Burns, ubican a Kierkegaard en el giro especulativo contemporáneo y lo ponen en diálogo con la tradición metafísica de todos los tiempos.

La primera idea a destacar consiste en la primacía de la potencia sobre el acto, esto es, en el primado (des-)fundacional de una infinitud potencial auto-activa respecto de la cual toda acción determinada significa una pérdida de poder, o bien, una caída de la posibilidad que la angustia sabe anticipar. La «ontología de la contingencia» obedecería así a una «ontología de la potencia» pura, muy próxima al Schelling que Kierkegaard escuchaba en Berlín. La alianza especulativa Schelling-Kierkegaard reside en esta concepción de lo real a partir de su infinita posibilidad de poder; su trascendentalidad, en ese «más-que» lo dado, vale decir, en lo que «puede» ser. El hecho de que Kierkegaard considere a la posibilidad como la más pesada de todas las categorías expresa justamente este exceso de intensidad, donde la facticidad de los hechos meramente dados descubre la acción libre que los trae al ser.

La segunda idea que quisiéramos destacar gira en torno a la fractura meta-dialéctica de la dialéctica, llamada a superar la contradicción para abrir el espacio de la indeterminación y la creación pura. Esto significa, por un lado, que la mera contradicción resulta en sí y por sí misma improductiva, o bien, a lo sumo, tautológicamente reproductora. Por el otro lado, significa que lo que salva a la contradicción y la vuelve efectivamente crea-

¹⁰ *Ibid.*, 136.

dora consiste en una indeterminación potencial, negativa respecto de toda determinación particular, imposible respecto de toda actualidad concreta y absurda respecto del entendimiento finito.

Así las cosas, la pregunta que se nos impone es: ¿qué distingue a esta meta-dialéctica de la mediación hegeliana, entendiendo por tal la anulación superadora de la contradicción, esto es, la pura negatividad de la cual se alimenta el devenir? Podría responderse que la meta-dialectica permanece exterior al movimiento reflexivo mientras que la mediación es inmanente a este. No obstante, ¿cómo lograría una pura exterioridad relacionarse dialécticamente con la dialéctica? Y además ¿cómo lograría la pura inmanencia de la reflexión superar la lógica abstracta del entendimiento representativo tal como Hegel lo pretende? Ni puramente exterior ni meramente interior, la meta-dialectica –como mediación– resulta indiferente a ambas determinaciones. La lectura de la mediación hegeliana en términos de fractura constituye, en nuestra opinión, una de las mayores contribuciones especulativas de la obra O'Neill Burns, en sintonía con el materialismo dialéctico contemporáneo y sus implicancias ontológico-políticas.

Si efectivamente el concepto de potencialidad pura de Schelling obedece –al menos en Kierkegaard– al dinamismo creador de la mediación hegeliana, entonces se entiende que Kierkegaard parta de Schelling para continuar con Hegel, y una tal continuación realiza el *Afgrund* de la fractura como tercer término medial a lo largo de todo el proceso de devenir. Lo posible –tan potencial como ideal– determina la continua mediación de lo real, que es fractura y relación a la vez. La meta-dialéctica –es decir, lo no-dialéctico de la pura posibilidad– permanece como sustrato negativo de la existencia, en cuyo abismal des-fundamento resuena uno de los tópicos centrales del idealismo romántico.

Justamente al concepto de mediación retorna O'Neill Burns cuando intenta corregir, a través de Kierkegaard, la incapacidad de la subjetividad contemporánea para superar la individualidad abstracta y restituirla a su relacionalidad constitutiva, pura reciprocidad de sí mismo y lo otro, de lo interior y lo exterior, de lo personal y lo social. En efecto, la naturaleza medial de la fractura habilita el carácter recíproco e inter-subjetivo de la subjetividad, cuyo superior dinamismo se expresa en el amor: acción de la igualdad en la diferencia absoluta, completamente cierta en medio de la pura contingencia. En definitiva, Burns no hace sino aplicar una corrección hegeliana al materialismo contemporáneo.

Si efectivamente la estructura dinámica de lo posible es la mediación, entonces se entiende que O'Neill Burns afirme una continuidad esencial entre el «espíritu» del idealismo y la «materia» del materialismo trascendental. Cualquiera de ellos designa la no-totalidad, la fractura, el más-que-sí mismo, la irreductibilidad y desdoblamiento del ser. En ambos casos, se trata de expresar una misma energía creadora, cuya libertad consiste en el desfondamiento de lo dado en virtud de lo posible.

Una tercera y última idea que la obra O'Neill Burns dispara consiste en el supuesto materialismo ético-político de Kierkegaard. Aquello que comporta para Kierkegaard valor ético y político es lo material, y de aquí que el amor sea para él siempre un acto de amor, concreto y encarnado, cuya libertad salva la contingencia del devenir. En el contexto de una inmanencia radical, donde «el concepto de Dios significa la absoluta posibilidad (o contingencia) que reside en el corazón de la realidad»¹¹, en tal contexto, la acción ética que libera y salva la existencia es resignificada por el compromiso incondicional con la materialidad del otro. El materialismo ético-político de Kierkegaard reza así: «tú debes dar de comer al hambriento y de beber al sediento», porque en la materialidad de esa acción reside la única salvación posible, esto es, el único reino divino que «puede» ser.

Esa fractura dialéctica que corta la cadena lógica del entendimiento representativo y desfonda lo dado en el *Afgrund* del poder ser, esa misma fractura anticipa en la obra de O'Neill Burns una nueva era de estudios kierkegaardianos.

¹¹ *Ibid.* p. 101.