

Søren Kierkegaard
Senderos existenciales

Luis Guerrero Martínez (coord.)

Sociedad Iberoamericana de Estudios
Kierkegaardianos

Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos

Søren Kierkegaard. Senderos existenciales

Luis Guerrero M. (coordinador)

Primera edición 2013

Impreso en México / Printed in Mexico

1. Søren Kierkegaard. 2. Filosofía. 3. Existencia. 4. Mundo contemporáneo.

© Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos

© Luis Guerrero Martínez

ISBN en trámite

TL/EBN/745-007-5013

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación de la información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, informático, por fotocopia, escáner, internet, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del autor.

Índice

Prólogo	5
1. Søren Aabye Kierkegaard. Primeros años Leticia Valadez Hernández	7
2. Dinamarca: El claroscuro de una nación (1784-1848) Nassim Bravo Jordan	11
3. Dos fragmentos de 1835 Luis Guerrero Martínez	20
4. Los últimos días en la vida de Søren Kierkegaard. La estancia en el Real Hospital de Frederik Leticia Valadez Hernández	25
5. Kierkegaard: La filosofía como vocación de escritor Leticia Valadez Hernández y Luis Guerrero Martínez	30
6. Los niveles de interpretación de <i>Temor y temblor</i> Luis Guerrero Martínez	37
7. Un maestro de la ironía para todos los tiempos Alejandro Cavallazzi Sánchez	41
8. Kierkegaard lector de Schopenhauer Luis Guerrero Martínez	46

9. La idea de contemporaneidad en la hermenéutica filosófica.
Para un diálogo entre Søren Kierkegaard y Hans-Georg Gadamer
Rafael García Pavón 51
10. ¿Quién soy yo? Pregunta fundamental de la filosofía
Luis Guerrero Martínez 56
11. Kierkegaard: Ética de la subjetividad
Arne Grøn 58
12. Kierkegaard ante la esquizofrenia de la multitud
Rafael García Pavón 67
13. Hacer visible la obscuridad:
la distinción entre desesperación y depresión en los *Diarios* de Kierkegaard
Gordon Marino 75
14. Individualidad *versus* globalización.
De nuevo, Kierkegaard
Francesc Torralba Roselló 85
15. Kierkegaard y la posmodernidad
Luis Guerrero Martínez 91

Prólogo

En mi opinión, vencer no debe significar que yo he vencido, sino que la verdad ha vencido a través de mí, aunque yo tenga que ser sacrificado.

Søren Kierkegaard

La conformación de la existencia, los rasgos de la personalidad y el sentido de la vida son como las estalactitas, las cuales se van formando poco a poco, con el paso del tiempo. Ciertos acontecimientos, amistades, lecturas, decisiones y otras circunstancias específicas se asemejan a esas gotas que paulatinamente van formando su belleza. Para muchos lectores de Kierkegaard, sus escritos han sido un parteaguas en su vida, pues sus consideraciones y la fuerza de su estilo sirven frecuentemente para hacer tambalear lo que hasta ese momento se consideraba como cierto. Sus obras no se refieren a las así llamadas “verdades objetivas”, ni su discurso está orientado a la sociedad, a los intelectuales o al lector en general, sino a cada lector real, como individuo concreto. Sus páginas nos invitan a mirarnos en ellas, a reconocernos como en realidad somos, y nos impulsan a desear algo mejor para nosotros mismos, a tener una pasión por la cual se quiera vivir e incluso morir.

Los siguientes ensayos son reflexiones que brotan de esta experiencia kierkegaardiana, son pequeñas pinceladas que reflejan un sincero afecto por aquel peculiar pensador danés y nos introducen al mundo de la verdad como apropiación, como interioridad, como subjetividad.

Este año hay una afortunada coincidencia: se celebra el bicentenario del nacimiento de Søren Kierkegaard y el

vigésimo aniversario de la fundación de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. Este opúsculo busca ser una forma de agradecimiento a aquellas personas e instituciones que han colaborado en sus logros. En su acta constitutiva, se afirma que el propósito fundamental de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos es promover en los países de habla hispana el estudio y difusión de las obras de Søren Kierkegaard. La Sociedad desea reunir a los estudiosos e interesados en la obra del pensador danés dispersos en el mundo para profundizar en sus escritos y promover su traducción al español, así como la organización de actividades académicas y culturales y la publicación de estudios que muestren su relevancia y actualidad. Durante estos veinte años, estos objetivos se han ido haciendo realidad. Muchas personas de diversos países y continentes se han acercado a la Sociedad, se han organizado numerosos eventos de estudio y difusión del pensamiento de Kierkegaard, se ha impulsado la traducción de sus obras inéditas en español y la creación y edición de estudios especializados y escritos de divulgación; pero, de forma especial, la Sociedad ha sido la ocasión de iniciar y consolidar muchas buenas amistades. Gracias a todos los amigos y colaboradores.

Estos quince ensayos, en su brevedad, son como esos angostos senderos del bosque, los cuales, para los amantes de la naturaleza, conducen a paisajes llenos de encanto, en los cuales el paseante debe abrir sus sentidos al don de la existencia. La mayoría de los textos fueron publicados anteriormente en el Boletín Informativo de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, a excepción de los artículos 5, 11, 12, 13 y 14, los cuales fueron publicados la revista *El Garabato* (12), octubre de 2000, Ciudad de México.

vigésimo aniversario de la fundación de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. Este opúsculo busca ser una forma de agradecimiento a aquellas personas e instituciones que han colaborado en sus logros. En su acta constitutiva, se afirma que el propósito fundamental de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos es promover en los países de habla hispana el estudio y difusión de las obras de Søren Kierkegaard. La Sociedad desea reunir a los estudiosos e interesados en la obra del pensador danés dispersos en el mundo para profundizar en sus escritos y promover su traducción al español, así como la organización de actividades académicas y culturales y la publicación de estudios que muestren su relevancia y actualidad. Durante estos veinte años, estos objetivos se han ido haciendo realidad. Muchas personas de diversos países y continentes se han acercado a la Sociedad, se han organizado numerosos eventos de estudio y difusión del pensamiento de Kierkegaard, se ha impulsado la traducción de sus obras inéditas en español y la creación y edición de estudios especializados y escritos de divulgación; pero, de forma especial, la Sociedad ha sido la ocasión de iniciar y consolidar muchas buenas amistades. Gracias a todos los amigos y colaboradores.

Estos quince ensayos, en su brevedad, son como esos angostos senderos del bosque, los cuales, para los amantes de la naturaleza, conducen a paisajes llenos de encanto, en los cuales el paseante debe abrir sus sentidos al don de la existencia. La mayoría de los textos fueron publicados anteriormente en el Boletín Informativo de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, a excepción de los artículos 5, 11, 12, 13 y 14, los cuales fueron publicados la revista *El Garabato* (12), octubre de 2000, Ciudad de México.

Søren Aabye Kierkegaard. Primeros años

Leticia Valadez Hernández

Ane Sørensdatter Lund nació el 18 de junio de 1769 y contrajo matrimonio con Michael Kierkegaard el 26 de abril de 1797. Sus contemporáneos dicen que Ane era una pequeña mujer de temperamento alegre, por lo que algunos veían a Ane y Michael como una extraña pareja, teniendo en cuenta el carácter melancólico del padre de Kierkegaard. Sin embargo, conforme pasó el tiempo, muy posiblemente aprendieron a amarse mutuamente y formaron una familia normal. Del matrimonio nacieron siete hijos: Maren Kirstine (7 de septiembre de 1797), Nicoline Christine (25 de octubre de 1799), Petrea Severine (7 de septiembre de 1801), Peter Christian (6 de julio de 1805), Søren Michael (23 de marzo de 1807), Niels Andreas (30 de abril de 1809) y, finalmente, Søren Aabye en 1813. Poco después del nacimiento de Niels Andreas, el penúltimo de los hijos, la familia se mudó a una casa en Nytorv, localizada entre la esquina de Frederiksberggade y el edificio que servía tanto de juzgado como de casa de gobierno. La casa del número 2 de Nytorv alojó a la familia Kierkegaard durante casi cuarenta años. Fue ahí donde la vida de Søren Aabye Kierkegaard tuvo su inicio.

Siendo comerciante, Michael había vivido unos años turbulentos. Cuando el rey Federico VI se unió a Napoleón en alianza contra los ingleses, y tras el bombardeo a Copenhague en 1807, grandes áreas en los alrededores de Nytorv se convirtieron en zonas fantasmas. Con el triunfo de los ingleses terminó una era en la historia del comercio y

navegación daneses. El país tenía poco dinero y exactamente cuatro meses antes del nacimiento de Søren Aabye, el Estado estaba en bancarrota. Entre 1814 y 1820, 248 firmas comerciales de Copenhague quebraron, un promedio de una por semana. Sin embargo, paradójicamente, gracias a la catástrofe económica, Michael Kierkegaard se convirtió en uno de los hombres más ricos del país.

Michael Kierkegaard tenía 56 y Ane 45 cuando llegó al mundo su séptimo y último hijo, el miércoles 5 de mayo de 1813. Eran ya una pareja con experiencia cuando llevaron a su bebé a la pila bautismal el jueves 3 de junio del mismo año. Fue un servicio de bautizo privado en la Iglesia del Espíritu Santo. El pastor de la familia, J. E. G. Bull, bendijo al niño y lo bautizó Søren Aabye Kierkegaard, Søren en recuerdo al alegre padre de su madre y Aabye en recuerdo a un pariente lejano que recientemente había fallecido.

Søren tenía tres hermanas y tres hermanos y al parecer no fue un niño fácil de llevar, pues según lo narran algunos de sus primos, se trataba de un chiquillo bastante travieso. En casa llevaba el apodo de el “Trinche”. El “Trinche” o “Tenedor” porque ése fue el utensilio que nombró cuando en una ocasión le preguntaron qué era lo que quería ser: “un tenedor”. “¿Pero ¿por qué un tenedor?”, le volvieron a preguntar. “Bueno, así podría ‘trincar’ cualquier cosa que yo quisiera en el comedor”. “Y ¿qué tal si vamos tras de ti?” “Entonces los trincharía a ustedes”. Según también lo narra su sobrina, Henriette Lund (1829-1909): “No se trataba más que de un muchacho, de apariencia menuda y delicada. Andaba con un abrigo del color de una col roja, y su padre generalmente lo llamaba “el Trinche” (*Gaffel* en danés), debido a su tendencia precoz a hacer comentarios satíricos”,

Aunque se sentía un ambiente serio, casi estricto en el hogar de los Kierkegaard, sigue contando Henriette, siempre había lugar para la alegría juvenil. Al mismo tiempo, la casa siempre tenía sus puertas abiertas con una hospitalidad a la antigua, por lo que con mucha frecuencia se congregaban las visitas.

Posiblemente una de las descripciones más famosas de la infancia de Søren, la obtuvimos de él mismo en *Johannes Climacus o De Omnibus Dubitandum Est*:

La disposición de su alma no había sido obstaculizada durante su niñez sino alentada por circunstancias propicias. Su hogar no ofrecía muchas diversiones; como casi nunca salía, tempranamente se había acostumbrado a encerrarse en sí mismo y entregarse a sus propios pensamientos. Al parecer su padre era un hombre muy severo, seco y prosaico, aunque bajo este ropaje tosco ocultaba una candente fantasía que ni siquiera su extrema vejez conseguía adormecer.

En lugar de salir a pasear, una vez:

El padre le propuso como sustituto pasear tomado de su mano por la casa de aquí para allá. A primera vista ésta era una pobre compensación y, sin embargo, sucedía con ella lo mismo que con el ropaje tosco, pues ocultaba en sí algo por completo diverso [...] Mientras iban de aquí para allá por la casa, el padre relataba lo que veían, saludaban a los transeúntes, a los carros que hacían ruido al pasar y aullaban más alto que la voz del padre; los frutos de la pastelera eran más apetitosos que nunca. Relataba con tanta exactitud, de manera tan viva, tan nítida y hasta el último detalle [...] que después de media hora de haber paseado con el padre estaba tan abrumado y cansado como si hubiera estado fuera un día entero.

La vida de Kierkegaard, desde sus inicios hace doscientos años, fue tan interesante como lo son sus escritos; quizás porque en ellos plasmó su existencia misma, porque de alguna manera al escribir realizaba a su modo su propia subjetividad y porque, finalmente, la filosofía no es sino un modo de preguntar y contestar sobre nuestra propia existencia hace doscientos años y también hoy. Y porque en Kierkegaard su vida y su pensamiento son uno mismo.

Fuentes:

Kierkegaard, Søren, *Johannes Climacus o El dudar de todas las cosas*, Buenos Aires: Gorla, 2007.

Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2005.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard. A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Kirmmse, Bruce H., *Encounters with Kierkegaard. A Life Seen by His Contemporaries*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996.

Dinamarca: el claroscuro de una nación (1784-1848)

Nassim Bravo Jordan

La ironía de la historia quiso que la primera mitad del siglo XIX danés fuera una época de “degradación y miseria” —según el juicio de Orla Lehmann, líder liberal y uno de los insignes contemporáneos de Kierkegaard— y, al mismo tiempo, el período glorioso que quedaría encumbrado en el Olimpo cultural de la historia y que, a la postre, sería reconocido por sus herederos como la Edad de oro de Dinamarca. La devastación exterior —es decir, la económica, política y militar— abonó el terreno para el extraordinario florecimiento cultural de una nación que, de repente, se había descubierto a sí misma en un callejón sin salida.

Si le diéramos crédito únicamente a los factores externos en la vida de una nación, tendríamos que convenir en que el XVIII —especialmente la segunda mitad del siglo— fue la verdadera Edad de oro de Dinamarca. En aquel entonces todo marchaba sobre ruedas en el reino escandinavo. Al igual que en los cuentos de H. C. Andersen, los daneses eran felizmente gobernados por un príncipe joven, enérgico e inteligente, amado por su pueblo y aconsejado por ministros prudentes y animados por un espíritu liberal y generoso. Con sus dieciséis años, el príncipe heredero Federico (1768-1839), más adelante Federico VI, se había convertido en el regente de la corona en 1784, cuando se descubrió que su padre, Christian VII, un hombre quebrado física y mentalmente, era incapaz de llevar las riendas del gobierno.

De inmediato impulsó reformas agrarias y abolió la servidumbre en el campesinado. En la política exterior adoptó una audaz postura de neutralidad armada, gracias a la cual Dinamarca pudo enriquecerse con las interminables guerras entre sus poderosos vecinos: Prusia, Suecia y Rusia. Los navíos daneses, protegidos por su posición neutral, atravesaban el Báltico para transportar bienes a todas las partes beligerantes. Federico también logró que los judíos, un grupo socialmente despreciado en ese tiempo, fueran admitidos en los gremios y fue el primero de los monarcas europeos en abolir el comercio de esclavos en las Antillas (en la isla de Santo Tomás). Incluso el caprichoso mercado internacional favorecía a Federico, ya que, a partir de los años cincuenta, el precio del grano —el principal producto nacional— había aumentado inusitadamente, enriqueciendo así a los campesinos, ahora emancipados, y llenando las arcas de la corona.

En 1789, no obstante, oscuras nubes comenzaron a cernirse sobre Europa. Como se sabe, la Revolución francesa llegaría para sacudirlo todo. Aunque bondadoso e ilustrado, Federico era, después de todo, un monarca absoluto. Él y los otros reyes de Europa miraban con recelo y nerviosismo los últimos acontecimientos en París. A pesar de las advertencias y amenazas de los angustiados príncipes europeos, en 1793, la Convención decidió cortarle la cabeza a Luis XVI. Entonces comenzaron a sonar todas las alarmas.

Los ministros liberales de Federico habían envejecido o muerto y sus puestos fueron ocupados por funcionarios de temperamento más bien reaccionario. El príncipe mismo, antes un entusiasta liberal, desconfiaba de las manifestaciones cada vez más radicales de la prensa. Él

podía comulgar con los ideales de la Revolución, pero definitivamente no era un republicano y por ningún motivo renunciaría a su corona. En realidad, tanto la ciudad como el campo estaban satisfechos con el orden establecido y veneraban al príncipe heredero, pero la densidad de la atmósfera política de Europa no le permitía a Federico percatarse de ello. Finalmente, el 27 de septiembre de 1799, la Corona promulgó un severo decreto referente a las leyes de prensa.

El decreto de 1799 y la paranoia antirrevolucionaria de Federico contagiaron su nerviosismo a la *intelligentsia* de Copenhague, las grandes mentes que constituirían el núcleo de la Edad de oro, quienes se volcaron en masa a una política más conservadora. Mientras tanto, el crecimiento económico de Dinamarca continuaba, aunque nadie en el gobierno parecía darse cuenta de que su base era precaria y, hasta cierto punto, ilusoria. La política de neutralidad armada danesa pudo aprovecharse de las victorias militares de la Francia revolucionaria, especialmente después de que Gran Bretaña entró a la guerra en 1793 y comenzó a bloquear los territorios ocupados por los franceses. La república francesa se transformó en imperio y Napoleón se adueñó de Europa. A partir de 1801, el emperador cerró la mayoría de los puertos continentales y, en respuesta, los británicos prohibieron el comercio neutral con los países enemigos. Había llegado el momento de tomar bando, pues tanto los ingleses como los franceses deseaban apoderarse de la flota danesa. Dinamarca, por supuesto, no contaba con los medios materiales ni militares para hacer valer su posición neutral.

Por desgracia, Federico se había convertido en un hombre obstinado y autocrático y carecía de la visión para interpretar

razonablemente el curso de los acontecimientos, de manera que insistió, contra todo consejo, en su postura de neutralidad armada. En 1807, a Gran Bretaña se le agotó la paciencia. El ocho de agosto, la armada real británica apareció frente al puerto de Copenhague. Como si se tratase de una espantosa comedia de enredos, el príncipe y el ministro de relaciones exteriores, así como el ejército danés, se encontraban en Holstein, a una semana de la capital, para proteger la frontera en contra de un posible ataque francés, de manera que no había nadie presente en Copenhague para responder al ultimátum de los británicos, quienes exigían la rendición incondicional de la flota. El 16 de agosto, comenzó el bombardeo y poco después las tropas británicas rodearon Copenhague. El seis de septiembre, con la ciudad ocupada y en ruinas, Dinamarca entregó su flota, que por tanto tiempo había sido el orgullo de la nación.

Dinamarca se precipitaba a su ruina. Federico, ahora Federico VI, cegado por su odio en contra de los ingleses, se mantuvo al lado de Napoleón hasta el final, incluso después de la desastrosa campaña rusa de 1812, cuando todos los aliados comenzaron a abandonar al emperador. Al término de la guerra, Europa castigaría a Dinamarca por su obstinación. En el tratado de Kiel de 1814, la Corona danesa tuvo que ceder Noruega a su eterno rival, Suecia. Al año siguiente, en el Congreso de Viena, el ducado de Holstein, anteriormente una parte integral del reino, fue incorporado a la recientemente creada Confederación Germánica y se convirtió en una posesión personal de la Corona danesa, un evento que, aunque en ese tiempo parecía insustancial —especialmente en comparación con la pérdida del inmenso territorio noruego—, acarrearía graves consecuencias para Dinamarca en el transcurso del siglo XIX. En medio de todos estos desastres, el bloqueo británico durante la guerra había

disparado la inflación y la gran mayoría de las casas comerciales danesas quedaron arruinadas. En 1813, Dinamarca tendría que declararse en bancarrota.

Con estos malos augurios había comenzado la Edad de oro de Dinamarca. Como ya se ha dicho, los grandes intelectuales de Copenhague adoptaron una postura más bien conservadora e incluso, en muchos casos, apolítica. Algunos de ellos, como Johan Ludvig Heiberg, compartían en teoría los grandes ideales revolucionarios de Francia, aunque, por otro lado, tenían la firme convicción de que el destino de Dinamarca debía ser dirigido por la nueva “aristocracia” intelectual. Frente al desastre financiero y militar, era comprensible que creyeran que la única alternativa real para Dinamarca fuera una especie de renacimiento cultural. Por lo demás, el gobierno paternalista de Federico VI, quien a pesar de todo seguía siendo inmensamente popular, ofrecía un ambiente propicio para este florecimiento de poesía, estética, teología y filosofía. En este mismo sentido, la prensa danesa hizo a un lado los asuntos políticos y consagró sus páginas a discusiones filosóficas y literarias.

Fue nuevamente una revolución en Francia la que vino a perturbar la calma idílica del parnaso danés. En esta época, dominada por la política reaccionaria de Metternich, la Revolución de julio de 1830 en París ejerció una influencia más o menos indirecta. Ya no se repetiría el conflicto a gran escala de las guerras napoleónicas, pero el sueño revolucionario y liberal despertaría del adormecimiento en el que hasta entonces se encontraba. En Dinamarca, la primera reacción ocurrió en el pequeño ducado fronterizo de Schleswig-Holstein, al sur de Jutlandia. Como ya se mencionó más arriba, Holstein había ingresado a partir de

1815 a la Confederación Germánica (*Bundesversammlung*), un organismo conservador creado para suplir al extinto Sacro Imperio Romano, desmantelado por Napoleón. Uno de los estatutos consistía en que Holstein debía tener una Asamblea que lo representara en la Confederación. Federico VI había pospuesto el cumplimiento de esta prerrogativa por quince años, pero, después de la Revolución de julio, el príncipe de Metternich, ante las constantes quejas de los habitantes alemanes de Holstein, comenzó a presionar al monarca danés y éste finalmente tuvo que ceder.

De esta manera, se crearon en Holstein y en Schleswig (Slesvig, en danés) dos Asambleas consultivas. Puesto que Federico VI no deseaba provocar los celos del resto de las provincias danesas, creó otras dos Asambleas, una para Jutlandia, en la ciudad de Viborg, y otra para Selandia y las islas danesas (las Islas Feroe y Groenlandia), en Roskilde.

El rey jugó sus cartas cuidadosamente. En primer lugar, los representantes de las Asambleas serían elegidos por votación (en las demás Asambleas de la Confederación no se llamaba a elecciones) desde tres sectores distintos: una parte sería designada directamente por la corona, otra por la ciudad anfitriona y la tercera por los pueblos de provincia. Dado que el rey confiaba en que el sector rural, al que tanto había favorecido en los años anteriores, actuaría siempre en armonía con el gobierno, podía asegurarse de este modo de contar con la mayoría de los asientos en las Asambleas. En segundo lugar, le había otorgado a las Asambleas un poder consultivo (una facultad que no poseían el resto de las Asambleas de la Confederación germánica), es decir, tenían la capacidad de sugerir reformas en cuestiones de impuestos y derechos de propiedad. Desde luego, el rey se reservaba el

derecho de ignorar estas sugerencias, pero con esta medida podía ofrecerle a la gente la ilusión de poseer un órgano representativo sin verse en la necesidad de otorgarle ningún poder real. En tercer lugar, el rey había procurado mantener la Asamblea de Selandia fuera de Copenhague, que era donde se encontraba la mayoría de los activistas liberales. En suma, Federico VI imaginaba que podía mostrarse como un monarca liberal y, al mismo tiempo, someter a las Asambleas a la voluntad de la Corona. Con estas disposiciones, las Asambleas convocaron por primera vez a elección en 1834.

Aun así, el plan no funcionó. Contra todo pronóstico, los campesinos de Selandia votaron en su mayoría por liberales, de suerte que, cuando las elecciones concluyeron en otoño de 1834, la Asamblea de Roskilde, para horror del rey, era ahora controlada por políticos e intelectuales de ideas liberales. De inmediato, los actores políticos liberales se reunieron en torno al estandarte de Roskilde. La prensa también despertó de su ensoñación poética. El mismo año de las elecciones salió a la luz el primer diario netamente liberal, *Fædrelandet* [*La patria*], editado por C. N. David, un liberal moderado y profesor de economía política en la Universidad de Copenhague.

La Asamblea de Roskilde consiguió rápidamente algunas pequeñas victorias. Así, por ejemplo, logró que el gobierno revelara a los representantes el presupuesto del estado. Se demostró que los gastos de la Corona excedían a los ingresos y que una de las razones del déficit era el gasto excesivo de la corte y el presupuesto para el ejército. La Asamblea le sugirió a Federico que implementara restricciones fiscales: sencillamente le pedían a su rey que fuera más moderado. Si esto no era suficiente para enervar al monarca, el nueve de

diciembre de ese mismo año, C. N. David publicó en *Fædrelandet* un artículo anónimo en el que se proponía que las Asambleas debían utilizar más enérgicamente su derecho de petición, insinuando de este modo la transformación del organismo en una especie de parlamento. El avejentado rey, furioso, no quiso oír más sobre el asunto y reaccionó duramente. Destituyó a David de su puesto en la Universidad e inició un proceso en contra suya por violación de las leyes de prensa. Acto seguido, el 14 de diciembre, propuso una reforma al decreto de 1799, según la cual se adoptarían las mismas leyes de prensa que en la Confederación germánica, lo que equivalía de facto a un estado de censura total sin derecho a apelación.

La iniciativa, evidentemente, irritó a los círculos liberales, quienes se reunieron para componer una petición en contra de la legislación firmada por 570 ciudadanos ilustres. La petición fue entregada el 21 de febrero de 1835. La contestación negativa del rey llegó pocos días después, el 26 de febrero, en la forma de una imperiosa afirmación absolutista que comenzaba con la famosa frase *Vi alene vide* (“sólo nosotros sabemos”), es decir, únicamente el monarca puede saber lo que le conviene o no a su pueblo. Los liberales, indignados por el autoritarismo descarado de Federico, no se quedaron con los brazos cruzados; de inmediato respondieron, el seis de marzo, con la fundación de un nuevo organismo contestatario: La sociedad para el correcto uso de la libertad de prensa. En poco tiempo, la Sociedad tenía más de 2 000 miembros sólo en Copenhague y en los siguientes años comenzó a expandirse por el resto de la nación a través de salas capitulares. El naciente Partido Nacional Liberal representaba ahora un poder real y la cuestión sobre la libertad de prensa estaba en boca de todos.

Federico VI murió en 1839. Ese mismo año, la Unión de estudiantes de la universidad, bajo el liderazgo de Orla Lehmann, se presentó ante el nuevo rey, Christian VIII, para exigirle un gobierno representativo y una constitución. Casi diez años después, en 1848 (el año de las revoluciones), el mismo Lehmann, al mando de 15 000 ciudadanos, conseguiría que el rey, ahora Federico VII, les concediera a los daneses una constitución, terminando así, *de facto*, con la monarquía absoluta en Dinamarca. La “revolución” liberal danesa fue única en Europa, pues en ella no se derramó una sola gota de sangre. La reforma en Dinamarca constituye, sin lugar a dudas, el paradigma de una transición limpia y civil hacia la modernidad.

Dos fragmentos de 1835

Luis Guerrero Martínez

El debate hermenéutico sobre la obra de Søren Kierkegaard que se extendió por varias décadas ha tenido dos ejes fundamentales: por una parte, sus escritos son un laberinto de seudónimos, con posturas diversas e incluso contrarias, que exigen del lector una actitud inteligente y expectante para poder interpretar el uso o sentido que tienen dichos seudónimos en el conjunto de sus escritos. Por el otro lado, es sabido el carácter autobiográfico de sus obras, por lo que no es tan fácil distinguir lo que corresponde a una descripción exclusivamente personal o a una comunicación indirecta con Regina o a un encuentro con los problemas filosóficos o teológicos a los que desea responder. Para los que estamos interesados por el pensamiento de Kierkegaard, estas dificultades acrecientan la pasión por conocer con más detalle y profundidad sus escritos.

Entre los papeles que se conservan de Kierkegaard se encuentran el borrador de una carta redactada por él, posiblemente a un pariente lejano (*Papirer* I A 72), y otro fragmento a propósito de esa misma carta (*Papirer* I A 75). Tanto por la fecha como por el contenido, estos fragmentos de los *Papirer* son de sumo valor para dar luces sobre el debate mencionado anteriormente. Dichos fragmentos, para muchos críticos, son el testimonio más claro y antiguo de los aspectos más fundamentales de su pensamiento y cómo éstos se relacionan entre sí.

En primer lugar, por la época en que fueron escritos —junio y agosto de 1835—, cuando Kierkegaard acababa de cumplir 22 años, se comprueba que esas ideas básicas tienen independencia de los acontecimientos posteriores que tanta resonancia tienen en sus biógrafos. Dichos fragmentos son dos años anteriores a que conociera a Regina Olsen y seis años anteriores al rompimiento de su compromiso con ella. Son dos años anteriores a cuando dejó la casa paterna y tres años anteriores a la confesión que le hizo su padre y la muerte de éste. Son cinco años anteriores a su examen de teología y seis años anteriores a su examen de filosofía. Son ocho años anteriores a la publicación de *La alternativa*.

En segundo lugar, podemos observar —por el contenido de estos dos fragmentos— las líneas básicas de su posterior pensamiento, que lo han hecho ocupar un lugar destacado dentro de la historia de la filosofía. En ellos se encuentran los puntos centrales de la interioridad e individualidad, el conocimiento de la propia existencia y la verdad subjetiva con el matiz propio de su pensamiento; se encuentra también su interés y perplejidad por la religión y su rechazo del racionalismo teológico y del hegelianismo. Describe también los tres estadios o formas de afrontar la existencia: la de los hombres sin interioridad que se quedan en la inmediatez del mundo; la de los que ponen como paradigma de su existencia el simple saber objetivo y, por último, la existencia interior. En estos dos fragmentos también se observa su interés por la ironía socrática —tan importante para su propio método—, también hace referencia —en el mismo sentido en el que lo hará seis años después— a las figuras de Fausto y del Don Juan.

Teniendo en cuenta estos datos y el contenido de estos

pequeños textos, no puede afirmarse que la filosofía de Kierkegaard sea una invención romántica a partir del rompimiento con Regina o cosas similares.

Extractos de la carta y de los fragmentos a propósito de ésta. Cfr. *Papirer* I A 72 y I A 75

Todo hombre, naturalmente, desea actuar en este mundo según sus dotes; surge entonces el deseo de plasmarlas en determinada dirección, en aquella que mejor convenga a su individualidad. Pero: ¿cuál? heme aquí sumido en un interrogante [...] Quizá la desgracia de mi existencia consista en que me intereso por demasiadas cosas sin llegar a una decisión.

[...] He sido y soy entusiasta por las ciencias naturales, pero no creo que las convierta en el objeto principal de mis estudios. Lo que más me ha interesado en la vida es el juego de la inteligencia y de la libertad, cuyos enigmas sin cesar he deseado explicarme y resolver.

[...] La teología es, aparentemente, mi campo preferido, pero aquí también tropiezo con grandes dificultades [...] He sido educado en un medio ortodoxo, bien puedo decirlo, pero desde que comencé a reflexionar por mi cuenta, el inmenso coloso del cristianismo empezó a tambalearse.

Mi atención se ha visto atraída por otro fenómeno, el racionalismo, el cual en resumen me parece que representa un triste papel [...] Con el fin de acercarse al cristianismo, se sirve de las Escrituras como base para sus especulaciones y utiliza para cada uno de sus problemas una legión de versículos cuyo sentido no ha penetrado [...] Su error consiste, pues, en que cuando concuerdan con las Escrituras

se basan en ellas y, en caso contrario, las dejan de lado, y así andan en dos direcciones opuestas.

Lo que en el fondo me falta, es ver claro en mí mismo, saber “qué debo hacer”, y no qué debo conocer, salvo en la medida que el conocimiento deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea tal “para mí”, de encontrar “la idea por la cual deseo vivir y morir” —sólo entonces el hombre realiza una experiencia interior; pero para muchos las diferentes impresiones vitales son como los dibujos que el mar traza sobre la playa para borrarlos en seguida, sin dejar rastros—. ¿Qué provecho podrían reportarme las llamadas verdades objetivas aunque descubriera alguna de ellas, aunque me engolfara en los sistemas filosóficos, y llegado el caso, fuera capaz de reseñarlos a todos? [...] No niego, es verdad, que admito aún el “imperativo del conocimiento”, en virtud del cual podría ejercer una acción sobre los hombres, pero “es preciso que lo absorba vitalmente”, he aquí lo esencial para mí.

[...] Sólo cuando el hombre se comprende íntimamente y descubre su propio camino, la vida se sosiega y cobra sentido, sólo entonces se ve uno libre del desagradable y funesto compañero de viaje, esa “ironía de la vida”, que revela el mundo del conocimiento y que impone al verdadero conocimiento un comenzar por el “no conocer” socrático [...] El que carece de un centro de gravedad interior, tampoco logrará mantenerse a flote durante las tempestades de la vida. Sólo cuando el hombre se haya comprendido a sí mismo de ese modo, será capaz de conducir una existencia independiente y evitará el extravío del propio “yo”.

[...] He tratado, con todo el respeto que merece su importancia, de salvaguardar mi individualidad [...] La frecuencia del hombre común, poco me ha dejado en calidad de ganancias o pérdidas. En primer lugar, sus ocupaciones, eso que llaman “la vida práctica”, no me interesa en absoluto. Además, su frialdad, su completa apatía con respecto a los móviles espirituales e íntimos del hombre, me distanciaron todavía más.

Los últimos días en la vida de Søren Kierkegaard

La estancia en el Real Hospital de Frederik

Leticia Valadez Hernández

Dr. Søren Kierkegaard¹

Edad: 42

Admisión: 10/2 '55

† 11/11 '55. 9 p.m.

Parálisis – (¿tuberculosis?)

~~Hemiplejía~~

Sin autopsia.

A mediados del mes de septiembre de 1855, estando sentado, Kierkegaard cayó al suelo. Le fue casi imposible levantarse. Al día siguiente, cuando se iba a vestir, se cayó una vez más. No sufría de mareos o dolores de cabeza ni perdió el conocimiento, simplemente experimentaba una gran debilidad. No podía levantarse, sus piernas no le respondieron por un momento. En esos días, empezó a sentir una sensación de cosquilleo en las piernas que con frecuencia se le dormían o entumecían. Empezó a sentir una fuerte punzada que bajaba de la espalda a las piernas. También había tenido tos durante algún tiempo, lo cual lo agotaba bastante. Un día, a finales de septiembre, cuando estaba dando un paseo en la calle, sus piernas no le respondieron y cayó al suelo. Un carruaje fue a recogerlo y lo llevaron a su casa en Klædeboderne, pero su salud no mejoró. Unos días más tarde, el martes 2 de octubre, fue al Real Hospital de Frederik y pidió que lo examinaran.

¹ Datos del historial clínico de Kierkegaard referentes a su última

Leemos en su historia clínica que, aunque Kierkegaard no podía dar alguna causa particular de la enfermedad que lo aquejaba, la relacionaba con haber bebido agua fría de Seltz ese verano, con su obscura vivienda y con su fatigoso trabajo intelectual, el cual tal vez había sido demasiado para su frágil constitución. Le confió al Dr. Krabbe que consideraba que su enfermedad era fatal y que su muerte era necesaria para la causa por la que había trabajado toda su vida. Y que si continuaba viviendo, tendría que mantener su batalla religiosa, lo que provocaría que los demás se cansaran de ello. En cambio con su muerte, su lucha adquiriría fuerza y, por tanto, la victoria.

Después de la revisión, Søren fue internado. Se le asignó un cuarto privado en uno de los pequeños pabellones del edificio frontal. Era un cuarto de lujo en el segundo piso que contaba con muchas comodidades, pero tal vez Kierkegaard hubiera deseado que dicha habitación no se hubiera encontrado en el Corredor Mynster. Parecía que la vida le estaba jugando una mala broma a Kierkegaard. Su habitación, marcada con el número 5, en alguna época, casi 75 años antes, había sido el cuarto de los niños Ole Hieronymous y de Jakob Peter Mynster. Ahí fue donde los dos hermanos habían planeado sus futuros. Y ahí, irónicamente, fue donde Kierkegaard pasaría los últimos cuarenta y un días de su vida.

Conforme fueron pasando los días, la debilidad en sus piernas aumentó. Le examinaron la columna, pero no se encontró nada anormal. Dormía mal a causa de la tos. El informe médico indica que Kierkegaard había usado *valeriane officinalis*, un extracto de raíz de valeriana con cualidades sedativas. No se sabe cuándo o con cuánta

frecuencia lo usó, pero Joakim Garff indica en su biografía de Kierkegaard que en la *Guía para Terapia* de Oluf Lundt Bang se describe al *valeriane officinalis* como un medicamento contra la epilepsia.

Poca gente estaba enterada de que Kierkegaard se encontraba hospitalizado, aunque se corrieron algunos rumores en algunos sectores de que había sufrido un ataque de apoplejía. Cuando Emil Boesen, su mejor amigo, supo que Kierkegaard había enfermado, viajó de Horsens a Copenhague. El domingo 14 de octubre lo visitó por primera vez. Al preguntarle cómo se sentía, Kierkegaard le respondió:

Muy mal. Es la muerte. Reza por mí, para que llegue rápida y fácilmente. Estoy deprimido. Tengo mi aguijón en la carne, como San Pablo, por eso me fue imposible entablar relaciones ordinarias. Por lo tanto, llegué a la conclusión de que mi tarea tenía que ser extraordinaria, misma que he buscado llevar a cabo lo mejor posible. Fui un juguete del Gobierno [divino], que me lanzó al juego, para ser usado [...] Y eso fue también lo que fue mal en mi relación con Regina. Pensé que podía ser cambiado pero no se pudo, así que deshice la relación.

Le preguntó si había estado enojado y decepcionado, a lo que contestó: “No, pero sí triste y preocupado, y extremadamente indignado con mi hermano Peter, por ejemplo. No lo recibí cuando vino a verme después de su discurso en Roskilde. Él piensa que como hermano mayor, debe tener prioridad”. Le preguntó si había decidido algo sobre sus papeles: “No. Se tendrá que hacer lo que se pueda. Dependerá de la Providencia, a quien se lo dejó todo. Pero

además, estoy económicamente arruinado, y ahora no tengo nada, sólo lo suficiente para pagar mis gastos funerarios”.

Ese mismo domingo lo visitó su cuñado Johan Christian Lund, quien trajo a su hija Sophie y a su sobrino de 15 años, Troels Frederik Lund. Troels recordaba tiempo después cómo el hombre enfermo, pálido y delgado se había sentado encorvado en un alto sillón y lo había saludado con una cansada pero cálida y amable sonrisa.

Para el jueves 18 de octubre, Kierkegaard estaba muy débil. La cabeza le caía sobre el pecho y las manos le temblaban. Empezaba a dormitar un poco pero la tos lo despertaba. Cuando Boesen le preguntó si tenía algo más que quisiera que se dijera de su parte, Kierkegaard le contestó: “No. Sí, saluda a todos por mí —los he querido a todos mucho— y diles que mi vida es un gran sufrimiento, desconocido e inexplicable para otra gente. Todo parecía orgullo y vanidad, pero no lo era. No soy mejor que los otros, y lo he dicho así, y nunca dije otra cosa.”.

Los diversos visitantes ya habían informado a Peter Christian que su hermano menor estaba enfermo, que se había desmayado entre el 27 y 28 de septiembre. En una carta fechada el 7 de octubre, su sobrino Michael Lund, quien era médico, había explicado la situación de su tío añadiendo que posiblemente se trataba de una infección en la médula espinal con parálisis de ambas piernas. Tanto Michael como su hermano Henrik, que también era médico, visitaban a Kierkegaard todos los días. Peter Christian viajó desde Pedersborg para visitar a su hermano, pero al llegar al hospital el 19 de octubre le fue negada la entrada. Søren no quería verlo.

Boesen tenía que regresar a Horsens con su esposa e hijo y a su trabajo pastoral. Vio a Kierkegaard por última vez en algún día de la última semana de octubre. Su estado era muy malo, ya casi no podía hablar.

Durante la primera semana de noviembre, Kierkegaard estaba en un estado de colapso total. Intentaron darle choques eléctricos en las piernas, pero él prácticamente ni lo notaba. La tos continuó. Sufría de incontinencia urinaria y se le tenían que aplicar enemas con cierta regularidad. Por otro lado, sus capacidades intelectuales permanecían intactas. Quizás por eso se le administraba diariamente un fuerte sedante y un antidepresivo.

En su última semana de vida permaneció acostado sin decir ni una palabra. Se le diagnosticaron úlceras. El 9 de noviembre no habló, no comió ni bebió nada. Su respiración era rápida y ruidosa. Perdió la habilidad de toser. El pulso y la respiración acelerados eran signos de que además tenía fiebre, probablemente causada por la neumonía debida a la acumulación de secreciones en los pulmones.

Su último día fue el 11 de noviembre. Estuvo acostado, completamente inconsciente. Su pulso era lento, su respiración pesada y pausada. Se fue sofocando poco a poco. La muerte llegó a las 9 esa noche.

No supieron de qué murió. Pero como afirma Joakim Garff: “Murió por una ‘añoranza de la eternidad’, como él mismo lo profetizó en *Punto de vista*, no es, por supuesto, un diagnóstico clínicamente sostenible, pero seguramente no es la peor explicación”.²

² Joakim Garff, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 794. También se consultaron para este

Kierkegaard: La filosofía como vocación de escritor

Leticia Valadez y Luis Guerrero

En su *República*, Platón propuso la expulsión de los poetas de la *polis*. No obstante, él es considerado como uno de los contados filósofos que han logrado una poderosa fuerza lírico-poética en sus obras. Unido a Platón, a Pascal y posteriormente a Nietzsche, Kierkegaard pertenece a ese selecto grupo de filósofos que unieron a su discurso intelectual un *pathos* poético con una calidad literaria difícil de superar. Para el filósofo danés es imposible separar las ideas que soportan la novedad de su pensamiento de su pasión estética en el oficio de escritor, de su imaginación y creatividad literaria. Contestando a algunos de sus críticos contemporáneos, Kierkegaard escribió en sus *Diarios*:

Estoy persuadido de que no existe un escritor danés que trate con tanto cuidado la elección de la más insignificante palabra. Redacto dos veces todo lo que escribo y ciertos pasajes hasta tres o cuatro; en mis meditaciones durante mis paseos digo mis pensamientos en voz alta repetidas veces, antes de escribirlos, y vuelvo a mi hogar con el párrafo ya listo en mi mente, hasta el extremo que puedo recitarlo de memoria en forma estilizada. Cuando las gentes leen un par de páginas mías se admiran de mi estilo.³

artículo: *Kierkegaard's Letters and Documents*, Princeton: Princeton University Press, 1978. Bruce H. Kirmmse, *Encounters with Kierkegaard. A Life Seen by His Contemporaries*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

³ *Papirer*, VII 1 A 106.

Unido al esmero en su estilo literario, Kierkegaard desarrolló una peculiar forma de exposición por medio de la creación de seudónimos, en un sentido completamente novedoso. La ironía fue el vínculo que le permitió la exposición de los complejos temas filosóficos con sus seudónimos; pero, sobre todo, le permitió hacer una crítica de lo que él consideraba errores de la época, a saber: una excesiva racionalización de la existencia, el pacto de la religión oficial con una burguesía mediocre que tenía como consecuencia la disolución de las exigencias de la fe; ambos errores provocaban una alarmante masificación de los individuos. Esta situación no solamente estaba muy extendida en la clase intelectual-burguesa y burguesa-religiosa —ambas estrechamente relacionadas— sino que además, alrededor de esa clase, se había formado un *sancta sanctorum* impenetrable. Para tener voz en ese ambiente era necesario discurrir bajo los mismos principios y categorías y seguir el ritual académico que lo adornaba, análogo a los diversos ambientes académicos ilustrados que se multiplicaban en diversos puntos de Europa. Dificilmente un crítico no reconocido por el sistema, y mucho menos un párvulo en esos ambientes cerrados, podía criticar lo que se aceptaba de forma incuestionable, de ahí la famosa afirmación Kierkegaardiana: “No, no es posible destruir una ilusión directamente, y solo por medios indirectos se le puede arrancar de raíz”. Es a partir de ese estado de cosas que Kierkegaard concibe la necesidad de recurrir a la ironía, para tal fin son creados los seudónimos. La tesis doctoral de Kierkegaard, presentada en la Universidad de Copenhague en 1841, *El concepto de la ironía (con especial referencia a Sócrates)*, es ya una visualización del recurso de la ironía para combatir los problemas referidos.

Kierkegaard tiene en mente la ironía socrática. Sócrates se reconocía a sí mismo como ignorante —“Sólo sé que no sé nada”—, pero desde esa ignorancia había reducido al absurdo la “sabiduría sofista”. Kierkegaard toma en cuenta también las aportaciones del movimiento romántico sobre la ironía, por medio de la cual buscaban romper el ídolo de la diosa razón, adorado en la época. Esta ironía romántica, que se inició con las *Memorabilia Socrática* de Hamann y que tuvo a uno de sus principales defensores en los escritos de Friedrich Schlegel, fue objeto de la reacción contraria de Hegel. Desde la perspectiva del sistema hegeliano, la ironía tiene un carácter destructivo, pues se basa en una reacción negativa de la subjetividad, la cual se siente dañada por la objetividad de la razón y, por consiguiente, hace banal lo absoluto que encierra el saber. La ironía “puede fingirlo todo, pero da pruebas solamente de vanidad, de hipocresía y de insolencia. La ironía conoce su maestría sobre todo contenido; no toma en serio nada y juega con todas las formas”.⁴ Lo que Hegel ve como destrucción negativa, Kierkegaard lo usa como cura positiva. El filósofo danés crea los seudónimos como una nueva forma irónico-socrática de hacer filosofía. Uno de los seudónimos, en el libro *La enfermedad mortal*, alude a lo anterior: “Se opina que el mundo necesita una república, un nuevo orden social e, incluso, una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber confusivo, es de otro Sócrates”.⁵ ¿Cómo lleva a cabo esta tarea?

⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 482.

⁵ *La enfermedad mortal*, XI 203.

Baste un ejemplo para ilustrar el papel de los seudónimos. Una de las obras más conocidas de Kierkegaard es *Temor y temblor*, publicada en 1843. En ella, su autor, con el seudónimo Johannes de Silentio, aborda una serie de problemas en torno a la figura de Abraham y, por medio de él, desarrolla su visión sobre la filosofía, la estética, la religión —las tres formas superiores a las que Hegel había reducido el saber—. Analizaré brevemente este seudónimo. Un primer aspecto que salta a la vista del lector es su estilo literario. No se trata de un tratado ni presenta alguna forma académica; por el contrario, ya desde el comienzo del Proemio nos introduce a la obra por medio de un estilo más coloquial y personal: “Érase cierta vez un hombre que en su infancia había oído contar una hermosa historia...”. También el seudónimo, Johannes de Silentio, tiene cuidado en afirmar reiterativamente que no es filósofo (recuérdese la ignorancia socrática): “El autor del presente libro no es en modo alguno un filósofo; es *poeticer et eleganter* un escritor súper numerario que no escribe Sistemas ni promesas de Sistemas, que no proviene del Sistema ni se encamina hacia el Sistema. El escribir es para él un lujo que le resulta más agradable y evidente en la medida en que es menor el número de quienes compran y leen lo que escribe”.⁶ También desde el punto de vista religioso, en cada una de las ocasiones en las que describe la profundidad de la fe en Abraham, en contraposición a la trivialización hecha por la época, muestra él mismo una imposibilidad de hacer el acto de fe. Johannes de Silentio no es creyente, así lo afirma en más de una docena de veces en diversas confesiones. “No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en lo

⁶ *Temor y temblor*, SVI III 59.

absurdo; ese movimiento me resulta imposible de ejecutar”.⁷ No obstante lo anterior, el lector va descubriendo, página tras página, un conjunto de sutiles ironías, de lúcidas reflexiones y de argumentos bien estructurados, una crítica a la filosofía dominante en su época y a las formas burguesas de entender la religión. Así, Johannes de Silentio, que niega ser filósofo, hace una crítica mordaz al sistema hegeliano y también, negando ser creyente, muestra a los que se dicen creyentes su error y cuáles son las exigencias de la fe y los límites de la razón, la existencia como una prueba que se enfrenta a la paradoja y la necesidad de colocarse frente a Dios como individuo singular. En conclusión, un libro que parecería a primera vista inofensivo se convierte en lápida del pensamiento dominante.

Para decirlo con términos más contemporáneos, esta *deconstrucción* de los pilares que sostienen a una época en decadencia espiritual es el sentido de la ironía por medio de los seudónimos. Por medio de ellos el lector es conducido a situaciones paradójicas en las cuales no se permite la indiferencia (en esto consiste su estilo existencial), de ahí que cada seudónimo represente una postura existencial diferente; por ejemplo, un seudónimo es un enamorado de Mozart y de la seducción estética que niega la reducción de lo estético a categorías racionales; otro seudónimo es un cristiano ejemplar con la suficiente autoridad moral para desenmascarar la hipocresía:

Es infinitamente cómico tener que contemplar a un predicador poniendo tanta veracidad en la voz y en la mímica que casi se sale del púlpito, que se conmueve y te

⁷ *Ibidem*, SV1 III 84.

conmueve hasta las entrañas, que de una manera estremecedora te va describiendo todos los rasgos de la verdad y tiene entre ojos a todos los poderes del infierno, y todo ello con un aplomo en la figura, con una gallardía en la mirada y con una exactitud en el movimiento de los brazos verdaderamente admirables [...] para enseguida, casi sin haberse quitado todavía el sobrepelliz, verlo con qué cobardía y timidez se aparta del camino a la menor oportunidad.⁸

Otro seudónimo es un psicólogo que, por medio de sus observaciones, devela el verdadero rostro de los hombres; otro es un enamorado que encuentra el sentido de la existencia cuando dolorosamente el compromiso amoroso se rompe; otro es un hombre de estado, con una personalidad bien ordenada racional y éticamente, el cual procura mostrar en su propia vida las ventajas de una vida disciplinada. Estos y otros seudónimos, con una gran variedad de estilos literarios, buscan comunicarse con el lector. Así lo sintetiza Kierkegaard en una página de sus *Diarios*: “Mi mérito literario será siempre el de haber expuesto las categorías decisivas del ámbito existencial con una agudeza dialéctica y una originalidad que no se encuentran en ninguna obra literaria, por lo menos que yo sepa; tampoco me he inspirado en obras ajenas. Además, el arte de mi exposición, su forma, la ejecución lógica”.⁹

Esta riqueza literaria presentada por los seudónimos representa también una gran complejidad interpretativa. Hay preguntas que saltan a la vista: ¿Cómo distinguir el

⁸ *La enfermedad mortal*, XI 202.

⁹ *Papirer*, VII 1 A 127.

pensamiento de los seudónimos del pensamiento de Kierkegaard? ¿Cómo compaginar los escritos seudónimos con los que no lo son? La respuesta no es fácil de dar y este mismo hecho reviste una nueva sorpresa para los lectores de Kierkegaard que fácilmente pueden ser engañados. A esto hay que añadir que las traducciones de divulgación de sus obras, en ocasiones, tienen errores tan elementales como no indicar, en ningún momento, que se trata de una obra seudónima. Así, por ejemplo, *El diario de un seductor* aparece frecuentemente como una obra de Kierkegaard y no del esteta al que representa. El conjunto de los escritos de Kierkegaard puede compararse a un gran rompecabezas, el cual no tiene de antemano el molde que sirve para ubicar cada pieza, de tal forma que quien ha decidido armarlo tiene que ser muy paciente, pues sólo en la medida que avance podrá comprender el sentido de las piezas sueltas; el que lo arma tiene que conocer y tratar de identificar cada pieza, pero éstas pueden carecer de sentido si no se descubre su conexión con el conjunto. Armar un rompecabezas tiene su arte, también en el sentido en que se puede disfrutar, y más si alguien —cambiando el ejemplo— disfruta de la buena lectura, además de tener intereses intelectuales y existenciales, convirtiéndose en algo extremadamente seductor y encantador. Este juego y la riqueza que implica se perderían fácilmente si en lugar de leer sus obras se buscara la solución rápida a los enigmas en un manual de ocasión.

Los niveles de interpretación de Temor y temblor

Luis Guerrero Martínez

A comienzos de este año se publicó un libro sobre Kierkegaard editado por Alastair Hannay y Gordon D. Marino, en la colección *The Cambridge Companion*. En esta obra se encuentra un sugestivo artículo de Ronald M. Green titulado “‘Revelando’ *Temor y temblor*”. El autor acude al símil del revelado fotográfico, en el cual las imágenes van apareciendo paulatinamente, marcándose primero unos aspectos, luego otros y así sucesivamente hasta que queda configurada la fotografía. R. M. Green, profesor de religión y director del Instituto de Ética aplicada en Dartmouth College, usa esta analogía para exponer los diversos niveles interpretativos que el lector de *Temor y temblor* puede encontrar; aunque cada uno de ellos tiene una cierta autonomía, al mismo tiempo son complementarios y orientados a explicaciones más acabadas y superiores. A continuación se presenta una breve síntesis de los cinco niveles desarrollados en el artículo.

1. Llamado al cristianismo oculto

En este primer nivel, *Temor y temblor* es interpretado como una crítica a la visión superficial del cristianismo: ser cristiano sólo por el simple hecho de haber nacido en una sociedad o familia de “creyentes” o por la simple aceptación mental de los dogmas. En este “triumfalismo cristiano”, la figura de Abraham suele presentarse de forma simplista, llegando demasiado pronto al final feliz. Como un antídoto a este letargo espiritual, Johannes de Silentio, el autor

pseudónimo de *Temor y temblor*, presenta a Abraham y los sucesos del capítulo 22 del Génesis como una terapia de *shock*. El padre en la fe es presentado en una situación terrorífica, de angustia, de paradojas e irracionalidad que no dejan duda de que para ser creyente es necesario recorrer la senda solitaria del caballero de la fe, descrita desde el comienzo de la obra. También en este primer nivel se ubica la crítica al cristianismo de corte hegeliano, que considera la fe como un rudimentario paso en el desarrollo intelectual de la filosofía racional.

2. La psicología de la fe

Una vez experimentado el *shock* del primer nivel, el lector encuentra en *Temor y temblor* una exploración de la psicología de la fe. Por muy dramático que pueda parecernos el posible sacrificio de Isaac, lo fundamental de la fe pertenece a la interioridad, a un doble movimiento que experimenta el creyente. El primero de ellos es el abandono y resignación infinita a la voluntad de Dios: el creyente sólo puede reconocerse a sí mismo en esta unión a los designios de Dios. El segundo movimiento de esta psicología es la absoluta confianza de que para Dios todo es posible. Esta actitud, en virtud del absurdo, es la conciencia de que humanamente las exigencias divinas son imposibles. De esta forma se llega al movimiento infinito, a una gravedad que conjunta la angustia y la paz.

3. Las normas que guían la existencia cristiana

En este nivel, Johannes de Silentio enfrenta al lector a la oposición entre las exigencias de la ética y las de un deber absoluto para con Dios, la paradoja de que el individuo singular sea superior a las normas universales. No quiere dejar lugar a dudas sobre esta oposición al diferenciar a los

héroes trágicos (pero al fin y al cabo éticos) con la figura de Abraham, negando además cualquier posibilidad para entender el comportamiento de Abraham racionalmente. El profesor Green hace una relación de las diversas interpretaciones a esta postura radical de *Temor y temblor*. Varias de ellas buscan una justificación en contraposición a las correspondientes posturas radicales de Kant, con su universalismo ético del deber, o en las de Hegel y la subordinación que hace del individuo a lo general. Sin embargo, Green considera que esta postura ética contenida en *Temor y temblor* está orientada a mostrar la posibilidad de una relación directa con Dios que no tiene por qué estar sujeta a formas o normas que sean idénticas para todos.

4. Pecado y perdón

En este nivel se plantea una pregunta fundamental: ¿Cómo puede el individuo particular obtener el perdón de los pecados? Esta reflexión no está propuesta de forma directa, pues Abraham no es considerado como pecador; está basada en algunos textos de la obra, teniendo en cuenta las interpretaciones que la tradición ha hecho del capítulo 22 del Génesis, en las que Abraham prefigura la relación entre Dios Padre y Cristo, que abre las puertas de la salvación por medio del sacrificio. Kierkegaard conocía bien estas consideraciones. Es factible que *Temor y temblor* sea un contra argumento a la crítica que Kant formuló sobre esta postura en *La Religión dentro de los límites de la sola razón*. Green afirma que muchas de las referencias autobiográficas en *Temor y temblor* pueden ser consideradas dentro de esta temática.

5. Hacia un texto transparente

Este último nivel representa la visión de conjunto que es ofrecida por Johannes de Silencio. En los anteriores niveles se establecía un doble movimiento. Los dos primeros hacen una contraposición entre los engaños de un cristianismo superficial y las exigencias internas de la auténtica fe. En los dos siguientes niveles, de forma análoga, la visión ético-racional de la vida, demasiado centrada en la fuerza humana, es contrapuesta a la consideración del pecado y a la convicción de que sólo Dios salva. Dicho en otras palabras, ni la oficialidad de ser cristiano ni un comportamiento ético-racional pueden salvar; sólo la auténtica fe salva.

Green llega a la conclusión final de que *Temor y temblor* es una propedéutica a las obras de Kierkegaard, pues contiene todos los temas que sirven como base a sus obras pseudónimas o religiosas. En realidad sobrepasa la obra de un poeta, ya que contiene una profundidad teológica que continúa aquéllas de Pablo y Lutero.

Un maestro de la ironía para todos los tiempos

Alejandro Cavallazzi Sánchez

Al pueblo lo arruina la concupiscencia carnal contra el espíritu y al intelectual la concupiscencia espiritual contra el cuerpo.

Lichtenberg

Amarse a sí mismo al menos tiene una ventaja: no hay muchos rivales.

Lichtenberg

Tal vez el hombre es mitad espíritu y mitad materia, así como el celentéreo es mitad planta y mitad animal. Las criaturas más peculiares siempre están en la frontera.

Lichtenberg

Pocos pensadores tendrían el descaro de referirse a Goethe de esta manera: “Quien no use sus talentos para la instrucción y el mejoramiento de los demás, es un hombre malvado o una persona con una mente extremadamente pequeña. Alguno de esos dos debe ser el autor de los sufrimientos de Werther”.¹⁰ El mismo Goethe tomó la

¹⁰ Véase F 350: “Wer seine Talente nicht zur Belehrung und Besserung anderer anwendet, ist entweder ein schlechter Mann oder äußerst eingeschränkter Kopf. Eines von beiden muß der Verfasser des leidenden Werthers sein”.

iniciativa de acercarse a su crítico, impresionado por un texto epistolar: *Cartas de Inglaterra*. De igual manera, este mismo descarado hace apuntes completamente irreverentes y agudas críticas acerca del sistema filosófico de Kant, sin importarle su amplio reconocimiento. A pesar de estas críticas, Kant mantuvo intensa correspondencia con él.

Nuestro autor fue reconocido en su tiempo como pensador, filósofo, matemático y científico; por ejemplo, realizó grandes contribuciones a la física, a la ciencia natural y la investigación de la electricidad, al punto de que recibía constantemente visitas de importantes personajes como Alessandro Volta y Karl Friedrich Gauss.

Si el respeto que tuvo por parte de sus contemporáneos fue grande, el legado que tuvo en las generaciones futuras fue todavía mayor: Nietzsche pensaba que sus *Aforismos* era una de las cuatro obras rescatables de la lengua alemana. Fue conocido y muchas veces citado por Thomas Mann, Jelénski, Karl Kraus, Eduard Mörike, Breton (quien lo bautizó como padre de la patafísica), Jean Paul, Goethe, Schopenhauer, Hofmannsthal, Wittgenstein, Auden, Tolstoi, Musil, Tucholsky y Jünger.¹¹ El motivo de su reconocimiento científico se debió a sus innovaciones técnicas y descubrimientos, de los cuales algunos hasta el día de hoy llevan su nombre. Su reconocimiento en el campo de las humanidades, entre filósofos y artistas, se debe a su extraordinaria pluma caracterizada por una mordaz ironía y un gusto exquisito por la paradoja.

¹¹ Cfr. Georg Christoph Lichtemberg, *Aforismos*, tr. Juan Villoro, México: Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 12-13.

Su genialidad no termina en el ámbito científico o literario, sino que también realizó profundas reflexiones filosóficas. Se ha llegado a sugerir que *El mundo como voluntad y representación* estuvo muy influido por él, aunque no haya recibido el crédito de Schopenhauer.¹²

Este pensador es Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), una personalidad que para muchos estudiosos del conocimiento resulta sorprendentemente desconocida. El sentido común nos haría pensar que alguien como él, tan influyente, debería ser reconocido en el mundo cultural contemporáneo; sin embargo, esto habría ido en contra de los deseos del autor. Su pensamiento nos ha llegado por la publicación involuntaria de sus cuadernos convertidos en un libro titulado *Aforismos*.

A decir de la propia vida de Lichtenberg, maestro del cinismo que nunca se ocupó de la gloria sino del estudio, por sus reflexiones brillantemente ácidas y por un espíritu crítico y muy inquieto por cuestiones psicológicas, podemos pensar que guarda cierta relación con Kierkegaard.

Esto es cierto al punto de que podemos encontrar una influencia en varios niveles. Por un lado, en el estilo: en *Diapsálmata*, la estructura aforística y el estilo abiertamente burlón, profundo e irónico nos remite a Lichtenberg y a los autores románticos, pero también a un nivel académico, casi de carácter moral respecto al hecho de conservar un diario:

Me he preguntado con frecuencia cómo es posible que haya tenido tanta resistencia a escribir mis propias

¹² Cfr. *ibidem*, p. 64-66.

observaciones, pero entre más llego a conocer grandes hombres en cuyos textos no se detecta ningún elemento apresurado respecto a ningún grupo de ideas [...] y entre más recuerdo a un escritor tan refrescante como Hoffmann que conserva un diario o a Lichtenberg que lo recomienda, más estoy inclinado a encontrar el por qué esto es así, algo que de suyo es inocente, es para mí desagradable y casi repulsivo.¹³

A decir por la cantidad de páginas que escribiría Kierkegaard en su diario, parece ser que la recomendación de Lichtenberg fue bien recibida. Podemos encontrar una opinión directa de Kierkegaard respecto a Lichtenberg: “Gracias Lichtenberg, ¡gracias!, porque revelas que no hay nada más inútil que hablar con un erudito que sabe miles de datos históricos pero que jamás ha pensado por sí mismo [*Es ist fast als wie die Vorlesung aus einem Kochbuch, wenn man hungert*].¹⁴ Gracias por la voz en el desierto, gracias por esta agua refrescante; como el lamento de un ave salvaje en la quietud de la noche, que pone a toda la imaginación en movimiento. Supongo que dijiste esto en ocasión de una larga y tediosa charla con un académico aburrido que probablemente se privó de un momento alegre. Peor aún, en la copia que estoy leyendo una marca fue hecha que me molesta, pues ya tengo la imagen mental de algún periodista que ha ido a través de la obra para llenar su periódico con un aforismo con o sin el nombre de Lichtenberg, en cuyo caso me temo que me haya quitado alguna sorpresa.¹⁵

¹³ *Journals and Papers*, p. 5.103 (II A 118) s. f., 1837.

¹⁴ Es tan falso como la lectura de un libro de cocina cuando uno está hambriento.

¹⁵ *Journals and Papers*, p. 4.16 (II A 122), s. f., 1837. La edición que conoció Kierkegaard es Georg Christoph Lichtenberg, *Ideen, Maximen und Einfälle*, ed. G. Jördens, I-II, segunda edición, Leipzig, 1830-1831.

Kierkegaard pareciera haber tomado mucho de Lichtenberg, a quien le tiene mucha estima, reservándole, por ejemplo, el epígrafe de una obra que consideraba tan importante como lo es *Etapas en el camino de la vida*.¹⁶

Sin embargo, lejos de las coincidencias estilísticas, parecería más interesante y un ejercicio muchísimo más provechoso que los desabridos datos eruditos aquí presentados que el lector inquieto se topase directamente con los *Aforismos* de Lichtenberg o que tuviera la oportunidad de acercarse más profundamente a la problemática de su vida. En sus textos salta a la vista un estilo tan culto como desenfadado, tan satírico como educado, tan clásico como moderno, y finalmente bastante familiar, tan bien elaborado a como nos tiene acostumbrados Kierkegaard, lleno de existencia y de profundidad, de sutilezas y humor, de ironía y de tragedia.

¹⁶ *Etapas del camino de la vida*, VI, 14: “Ese tipo de obras son espejos; cuando un mono mira adentro, ningún apóstol puede mirar fuera”.

Kierkegaard lector de Schopenhauer

Luis Guerrero Martínez

Así como durante una epidemia uno chupa pastillas para impedir el posible contagio con el aire viciado, así también debería recomendarse a los estudiantes de teología que están obligados a vivir en Dinamarca, en medio de este insulso optimismo cristiano, que tomaran cotidianamente una pequeña dosis de la ética de Schopenhauer, a fin de inmunizarse contra la infección de las charlas.

Kierkegaard¹⁷

Rudolf Safranski tituló su biografía sobre Schopenhauer *Los años salvajes de la filosofía*, refiriéndose a la primera mitad del siglo XIX, en la que todavía el mundo vibraba gracias a los debates que el pensamiento filosófico ofrecía. La vida y la obra de Kierkegaard testimonian esa pasión en torno a los problemas sobre la concepción del mundo y la sociedad de aquella época, cuestiones que Kierkegaard, desde su original punto de vista, también discutió. Los principales parámetros del debate los constituían el idealismo, especialmente encarnado en la figura y el sistema de Hegel; el Romanticismo, cuya influencia abarcaba a la filosofía, la literatura, el arte y la cultura en general. Ambos,

¹⁷ *Papirer*, XI 1 A 183.

idealismo y romanticismo, estaban a su vez enfrentados, con claras diferencias, en especial sobre los alcances y los límites de la razón en la concepción del mundo y de la vida. Por otra parte, aquella época estuvo marcada por la transformación del mundo como consecuencia de la Revolución Industrial, con los beneficios y enormes problemas sociales que vinieron con ella, lo que motivó una interesante discusión en torno a la economía y el progreso social; de esa época es el desarrollo de las teorías económicas de Inglaterra, el socialismo francés y la teoría comunista de Marx y Engels.

Kierkegaard fue toda su vida un apasionado por los libros y por la lectura; sus intereses recorrían la tradición filosófica, literaria y teológica, pero también llegaba a los principales autores contemporáneos. Uno de los contemporáneos que leyó y por quien se interesó fue Arthur Schopenhauer. Este autor alemán nació 25 años antes que Kierkegaard y murió cinco años después, en 1860. El primer contacto indirecto que tuvo Kierkegaard con Schopenhauer fue a través de su admirado profesor Poul Martin Møller, quien en 1837 realizó una crítica sobre el filósofo alemán, afirmando que era un ejemplo de la cara pesimista del panteísmo moderno, con claras muestras de rechazo al cristianismo. Kierkegaard conoció el ensayo donde Møller realizó esa crítica; sin embargo, por aquel entonces y hasta 1851, Kierkegaard no profundizó en su filosofía ni escribió al respecto.

Como es sabido, los libros de Schopenhauer no tuvieron mucho impacto ni difusión en el mundo académico, a excepción de su tardía obra *Parerga y paralipomena*, escrita en 1851, gracias a la cual comenzó a ser más leído y difundido. Es un poco después de ese año que Kierkegaard leyó con detenimiento a Schopenhauer, durante el verano de

1854. Kierkegaard poseía en su biblioteca personal varios libros de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (dos volúmenes, Leipzig 1844), *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Frankfurt, 1841), *Parerga y paralipomena* (dos volúmenes, Berlín, 1851), *Sobre la voluntad en la naturaleza* (Frankfurt, 1844). Los libros a los que prestó mayor atención fueron *El mundo como voluntad y representación* y *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

Refiriéndose a las iniciales de Schopenhauer, Kierkegaard escribió en su diario: “A. S. (es bastante extraño: yo me llamo S. A. [Søren Aabye], ¡y nosotros nos relacionamos de una manera tan opuesta!) es sin duda un pensador importante; me ha interesado mucho, y lo que me ha sorprendido es haber encontrado a un escritor quien, no obstante un completo desacuerdo, tiene conmigo muchos puntos en contacto”.¹⁸ (*Papirer* XI 1 A 144)

Los puntos en contacto son variados. Ambos comparten una actitud abiertamente crítica e irónica hacia el sistema hegeliano, entre ellos hay importantes similitudes en su rechazo al academicismo en una época en que la pedantería académica parecía ser la única puerta de entrada a las discusiones filosóficas. Su crítica a la mundanidad y los estereotipos sociales tienen muchos puntos en común. Las semejanzas pueden verse también en algunos rasgos biográficos: los dos tuvieron una clara conciencia de la importancia de su pensamiento y del destino que la historia daría a sus obras. Si bien la melancolía de Kierkegaard contrasta con el temperamento pesimista de Schopenhauer,

¹⁸ *Papirer*, XI 1 A 144.

ambos llevaban una vida un tanto solitaria, dedicada a la reflexión, alejada del mundo profesional y social. La autonomía económica y laboral se debía a una circunstancia similar: ambos habían recibido una importante herencia de sus padres. A todo lo anterior hay que sumar su mutuo amor por la música y en especial por Mozart. Otro de los puntos que asemejan a ambos pensadores es su brillante y apasionado estilo como escritores. El estilo del filósofo alemán hizo exclamar a Kierkegaard: “Schopenhauer es encantador, excelente, incomparable, en medio de su grosería que da en el blanco”.¹⁹

Por su parte, las diferencias entre Kierkegaard y Schopenhauer son considerables. Si bien los dos defienden un cierto ascetismo, el cual corresponde a una crítica de las categorías tradicionales sobre los bienes del mundo y al engaño fantasmagórico que éstos representan para la mayoría de los hombres, su fundamento ontológico es muy opuesto. Kierkegaard lo considera desde una perspectiva religiosa de caída y necesidad de una reconciliación. En cambio, para Schopenhauer, el fundamento del ascetismo es la irracionalidad radical en lo cual se origina todo, de una voluntad absoluta y ciega. Es por esto que la esperanza contenida, por ejemplo, en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, del escritor danés, contrasta con los pasajes llenos de nihilismo de *El mundo como voluntad y representación* del pensador alemán.

La segunda gran diferencia que el mismo Kierkegaard destaca es en torno a la verdad subjetiva. Schopenhauer tenía a bien hacer la distinción entre su pensamiento y su forma

¹⁹ *Idem.*

personal de vida, pues no pretendía ni le interesaba vivir conforme a sus propias enseñanzas. Kierkegaard defendía exactamente lo contrario, la necesidad del conocimiento como apropiación, como transformación de la vida. Es por esto que Kierkegaard califica el pesimismo de Schopenhauer como un simple juego retórico, muy parecido a la actitud sofista y, por consiguiente, su crítica al sistema hegeliano pierde fuerza. Si bien *El mundo como voluntad y representación* era, para Kierkegaard, una importante crítica al racionalismo y al sistema hegeliano, la obra misma le parecía un sistema contra el sistema. La misma crítica hizo respecto a *Los dos problemas fundamentales de la ética*: “En segundo lugar (objección capital), cuando uno ha leído de cabo a rabo la “Ética” de A. S. llega a enterarse (pues hasta ese punto es honesto) que él no es un asceta semejante. De modo que no es él la contemplación alcanzada en virtud del ascetismo, sino una contemplación lograda por la contemplación del ascetismo”.²⁰ Por lo que su postura tiene un grave inconveniente al convertir la ética en algo que es cognoscible con independencia de su práctica, de esta forma —dice Kierkegaard— se convierte la moral en algo amoral, en una especie de conocimiento o intuición genial, aunque ni siquiera el brahmanismo ascético, del que se inspira Schopenhauer, es resultado de una genialidad conceptual. El irracionalismo termina convirtiéndose en racionalismo. “A. S. no es de ese temple; en ese aspecto no se parece en absoluto a S. A. Es sólo un pensador teutón que suspira detrás de la fama”.²¹

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

**La idea de contemporaneidad en la
hermenéutica filosófica
Para un diálogo entre
Søren Kierkegaard y Hans-Georg Gadamer²²**

Rafael García Pavón

La *contemporaneidad* es el momento más importante de la *comprensión* (*verstehen*) en la hermenéutica filosófica de Gadamer, pues por medio de ella la persona realiza una actualización del pasado como un mundo lleno de sentido, como un mundo posible de ser habitado en su desarrollo histórico personal. En otras palabras, es el momento en el cual la persona se hace actual con la situación interrogativa del pasado, con las posibilidades de sentido, de experiencia y significación que implican a la persona actual y la ponen frente a dos horizontes: en primer lugar, la comprensión racional de las posibilidades de la existencia; y, en segundo, ante la decisión como posibilidad de la elección de aquel acontecimiento, transformando la experiencia de comprensión (*verstehen*) en un acontecer histórico de nuevo. Por ello, para Gadamer, la contemporaneidad es:

Que algo único que se nos representa por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia. La *contemporaneidad no es, pues, el modo* como algo está dado

²² Resumen de la ponencia presentada en el 4th International Kierkegaard Conference, en St. Olaf College, el diez de junio de 2001.

a la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga contemporánea, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total.²³

Es conocida la influencia de Kierkegaard en Gadamer en este punto en particular. Ya el mismo Gadamer en varias partes de su obra principal, *Verdad y Método*, nos indica que el sentido en que usa este concepto lo ha tomado de Kierkegaard. Cito a Gadamer en *Verdad y Método I*: “Es sabido que este concepto de la *contemporaneidad* procede de Kierkegaard y que éste le confirió un matiz teológico muy particular”.²⁴

Sin embargo, como dice Stephen Dunning,²⁵ esta influencia de Kierkegaard en la constitución de la hermenéutica de Gadamer no ha sido discernida suficientemente. Además, la manera en que generalmente se le ha tratado es desde el punto de vista de la contemporaneidad estética,²⁶ en parte porque el mismo Gadamer nos explica en *Verdad y Método I* que la contemporaneidad estética y religiosa son homólogas, razón por la cual, ambas deben ser una mediación total.²⁷

²³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, segunda edición, Salamanca: Sígueme, , 1994, p. 140. Ver *ibidem*, p. 61.

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme, p. 173 y 666.

²⁵ Cfr. Stephen Dunning, “Paradoxes in Interpretation: Kierkegaard and Gadamer”, en *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana: Indiana University Press, 1995, p. 125.

²⁶ Por ejemplo: Richard E. Palmer, “Ritual, Rightness and Truth in two later works of Hans-Georg Gadamer”, en *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, colección The Library of Living philosopher’s Volume XXIV, Open Court, p. 545.

²⁷ Cfr. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 173.

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse si es posible que la hermenéutica de Gadamer utilice la contemporaneidad en el sentido kierkegaardiano pero separándolo de los elementos propios de la realidad histórica de Cristo como paradoja. Considero que tanto Kierkegaard como Gadamer tienen una cuestión común en torno a la contemporaneidad: ¿Cómo es que nos constituimos en seres humanos? ¿Cómo es que devenimos en individuos singulares ante nuestra condición temporal?

Si bien es verdad que la contemporaneidad en Gadamer deja a un lado algunos de los elementos del concepto de Kierkegaard, se pueden detectar elementos muy semejantes, como la idea de que la mediación *per excellence* entre el pasado y el presente es el lenguaje, que la estructura del lenguaje es discursiva (predicativa esencialmente) y, por tanto, lo que se actualiza al *comprender* es la situación interrogativa, las posibilidades de ser del pasado que tienen sentido y significación dentro del contexto actual del individuo, implicándolo.

A partir de aquí surge un nuevo problema: ¿se pueden homologar la contemporaneidad estética con la contemporaneidad con Cristo? En la autoría de Kierkegaard existen aparentemente elementos que nos pueden llevar a tomar uno u otro camino. Por ejemplo, en cuanto al primer camino, tenemos la obra de *Temor y Temblor*, donde la aplicación de la contemporaneidad, que es llevada a cabo por Johannes de Silentio, pone al lector dentro de la situación interrogativa de la fe de Abraham y no en la mera representación o descripción de su acto; ni siquiera es un tratado sobre la fe. Johannes de Silentio encara la existencia de Abraham, pues: “¿De qué sirve en definitiva, recordar un

pasado que no puede hacerse presente?”²⁸ En *La alternativa*, hay varios ejemplos, refiriéndose a Mozart o a la tragedia antigua. En el texto sobre la *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna*, el autor pseudónimo toma las diferentes posibilidades de significación de la tragedia antigua —teniendo a Antígona como paradigma— y las relaciona con las situaciones actuales, como la de la absoluta responsabilidad del individuo en los tiempos modernos, creando desde ese espacio vacío una nueva Antígona, una Antígona actualizada. Es en ese momento cuando la contemporaneidad realmente ocurre, y con ella la comprensión del sentido. Por otro lado Kierkegaard reflexiona sobre la idea de contemporaneidad en sí misma, específicamente como contemporaneidad con Cristo, en *Migajas filosóficas y Ejercitación del Cristianismo*. Aquí la contemporaneidad es vivir con la presencia actual de la fe en Cristo y su trabajo de redención. Es más, en *Ejercitación del Cristianismo* hay ejercicios concretos de esta contemporaneidad. Las preguntas aquí son: ¿tienen los dos caminos la misma estructura? ¿Cuáles son las diferencias y en qué sentido lo está aplicando Gadamer a su hermenéutica? ¿Qué tipo de acontecimientos históricos pueden ser comprendidos exclusivamente por la contemporaneidad en un sentido o el otro? Estas preguntas nos llevan a plantearnos otro problema: ¿cómo es que llegamos a ser en la existencia con la ruptura y discontinuidad del individuo dentro de la continuidad de la historia?

Este diálogo sobre la contemporaneidad entre Kierkegaard y Gadamer puede también desarrollarse de manera fructífera en el ámbito de la ética. Pues en el planteamiento de

²⁸ *Temor y Temblor*, SV III 102-103.

Kierkegaard, si bien la verdad fundamental en el cristianismo es la contemporaneidad con Cristo, esto implica que la actividad moral del hombre sea entonces contemporánea con el amor de Cristo.

¿Quién soy yo? Pregunta fundamental de la filosofía

Luis Guerrero Martínez

Bajo el lema: “Conócete a ti mismo”, adoptado por Sócrates hace más de 25 siglos, la pregunta sobre la propia identidad ha sido uno de los ejes fundamentales de la reflexión filosófica. Cada época y cada filósofo han aportado diversas respuestas y matices.

Este interés filosófico se ve alimentado por la necesidad que tenemos todos los seres humanos de encontrar las coordenadas existenciales en nuestra vida. El filósofo danés Søren Kierkegaard lo señala de esta manera: “Por limitada que sea su inteligencia, por modestas que sean las condiciones de su vida, todo hombre siente la necesidad natural de formarse un concepto de la vida, una idea del significado y del sentido de la vida”.

Este filósofo danés fue bautizado, casi un siglo después de su muerte, como padre del existencialismo, ya que su pensamiento y sus propuestas sirvieron como importante referencia ante la crisis de identidad filosófica y cultural que el mundo atravesó durante el periodo de las dos guerras mundiales y la Guerra Fría. Kierkegaard no fue solamente un importante crítico de los diversos vicios sociales, religiosos y filosóficos de su época, sino que llamó la atención de cada individuo a no escudarse en la simple crítica a esos vicios, pues ellos podrían convertirse en pura distracción para no cuestionarnos, cada uno de forma personal, el sentido y la responsabilidad ante la vida.

Hoy en día, por ejemplo, la sociedad se mantiene crítica y moralmente muy exigente en relación a los asuntos públicos: nos escandalizamos de los fraudes, de los actos de corrupción, de la delincuencia, de los abusos o incompetencias de los políticos, de las invasiones bélicas, de la discriminación de las minorías, de los problemas ecológicos, etcétera. Seguimos con afán diario las noticias de denuncia, los escándalos públicos, los procesos judiciales llamativos. Esta conciencia pública puede ser positiva, pues por medio de ella se vigilan y limitan los abusos y las injusticias sociales. Sin embargo, su gran impacto —aprovechando la fuerza y la diversidad de los medios de comunicación— ha sido una forma de minimizar la conciencia de la responsabilidad personal e individual, no sólo en aspectos morales, sino —sobre todo— en la seriedad con la que nos tomamos nuestro sentido de la vida. La moral pública es, para los individuos, muy cómoda, pues nos da pie para denunciar y hablar mal de muchos asuntos, aunque el individuo que alza su voz contra políticos, empresarios, artistas, deportistas, etcétera, no se examine con semejante atención y rigor a sí mismo, no pueda ni quiera reconocer las incongruencias o sinsentidos que acompañan su vida.

Kierkegaard nos recuerda que “quien se torna grave por muchas cosas, por toda clase de grandes y sonantes cosas, pero no ante sí mismo, es —a pesar de toda esa gravedad— un frívolo bromista”.

Por el contrario, pareciera que el mensaje de la cultura contemporánea es: te mantenemos informado y “entretenido” con la gran variedad de asuntos públicos, a cambio de vender el sentido de tu vida a los estereotipos de consumo y a las otras formas de entretenimiento, a cambio también de tu trabajo cotidiano como parte del sistema económico dominante.

Kierkegaard: Ética de la subjetividad²⁹

Arne Grøn

*...lo ético es lo eterno respirando y
—en medio de la soledad— la
compañía reconciliadora con todo
ser humano.*

*Kierkegaard
Postscriptum*

Søren Kierkegaard (1813-1855) es un clásico moderno. Es una de las figuras principales que inauguran la filosofía moderna como una filosofía “después de Hegel”, pero también es alguien en constante diálogo con la tradición clásica, especialmente la de Sócrates y Platón. Si habláramos de metafísica en Kierkegaard deberíamos, sin embargo, hablar con el mismo estilo de una crítica a la metafísica, presuponiendo e incluyendo la crítica de Kant. La filosofía de Kierkegaard es una filosofía radical de la finitud y la temporalidad humana. Kierkegaard es un pensador moderno también en cuanto que refleja el significado de la sociedad moderna, aun cuando la sociedad de su tiempo, especialmente en Dinamarca, tan sólo estaba a punto de convertirse en moderna. La época moderna es en Kierkegaard una época de reflexión. Kierkegaard también es un clásico en la filosofía moderna, las tradiciones principales de la filosofía del siglo XX presuponen el pensamiento de Kierkegaard. Podría incluso decirse que Kierkegaard pertenece más al siglo XX que al XIX.

²⁹ Traducción de Leticia Valdez H.

Esto no significa, no obstante, que debamos leer hoy a Kierkegaard en la línea de la recepción de su obra en el siglo XX. Para poder descubrir el potencial filosófico del pensamiento de Kierkegaard, habrá que distinguir entre Kierkegaard y la recepción de Kierkegaard. Esto se refiere especialmente al vínculo común que se hace entre Kierkegaard y el modo como se recibió a Kierkegaard, a saber, la consideración de Kierkegaard como padre del existencialismo. Por tanto, he de empezar dando un bosquejo de las tres principales etapas en la recepción de Kierkegaard.

La primera gran corriente que recibió a Kierkegaard tuvo lugar inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, especialmente en Alemania. El desastre en la historia o el desastre *de* la historia —la Primera Guerra Mundial sacudió o echó por tierra la perspectiva de la gente— se reflejó en un giro hacia la filosofía y la teología: una filosofía y teología de crisis, *krisis* en el sentido de llegar a un momento crítico en el tiempo que requiere de una decisión. La lectura de Kierkegaard ofrecía esta categoría del momento crítico en la historia y la noción de decisión. El movimiento básico fue el siguiente: para reflexionar sobre la historia, sobre la experiencia de una guerra que traspasa la imaginación humana, la única vía era redescubrir las condiciones básicas de la existencia humana: muerte, contingencia, incertidumbre —condiciones que la cultura humana tiende a pasar por alto u olvidar—. Cuando fijamos nuestra mirada en lo que los seres humanos pueden lograr, fácilmente podemos pasar por alto estas condiciones, que no son logradas, sino encontradas. Este encuentro se refleja en el individuo que llega a una decisión crítica. El redescubrimiento de la existencia humana que se etiquetó como filosofía de la existencia tomó forma a través de varias

lecturas de Kierkegaard, ya que fue él quien acuñó el concepto de existencia en el sentido de existencia humana.

La siguiente corriente receptora de Kierkegaard se dio inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, y una vez más en una situación de crisis donde la historia mostró la fragilidad de la existencia humana. Esto se refleja filosóficamente, otra vez, en un redescubrimiento de las condiciones básicas de la existencia humana, pero ahora la contingencia de la existencia humana se interpreta como un absurdo (*i. e.* la relación del hombre y el mundo como una relación inadecuada). La filosofía de la existencia de los años veinte se convirtió en existencialismo en los cuarenta: el existencialismo de Jean-Paul Sartre y Albert Camus. Y lo que en nuestro contexto es más importante, la filosofía de la subjetividad de Kierkegaard se convirtió en subjetivismo. Tomaré únicamente una palabra clave del existencialismo de Sartre, a saber, “elección”. Al igual que el concepto de existencia, el de elección también fue acuñado por Kierkegaard. Por supuesto, tanto existencia como elección son dos palabras usadas en el lenguaje común. Lo que Kierkegaard hizo fue darles un significado definitivo: existencia ahora significa existencia *humana* entre el pasado y el futuro y elección ahora significa la elección hecha por el existente, a saber, elegirse a sí mismo. Esta expresión — “elegirse a uno mismo”— se convirtió en el lema del existencialismo francés.

Para terminar este pequeño recorrido, veremos una tercera corriente receptora de Kierkegaard que ha tenido lugar a partir de la segunda mitad de los años ochenta. En este caso no por una situación de crisis, sino en una situación marcada por un dramático cambio en las perspectivas del mundo: la

división política del este y el occidente, que perdió su significado especialmente a partir de 1989 y dio lugar a una complejidad de puntos de vista mundiales unidos a la globalización y a la cuestión de lo que se pierde en el proceso. Filosóficamente no nos enfrentamos a una filosofía de la existencia, o a una filosofía de existencialismo, sino a varios tipos de lo que se conoce como posmodernismo. No obstante, algunas palabras clave sobreviven. Y el mejor ejemplo es el de “elección” en el sentido de elegirse a uno mismo. El modo como uno vive su vida es cuestión de lo que se elige. La vida se ha convertido en un asunto de proyectos de vida. Para poder encontrarse a uno mismo o el propio camino en la vida, uno tiene que experimentar con varios tipos de vida y varios modos de ver la vida.

Sin duda, éste es tan sólo un bosquejo aproximado. La situación, en nuestros días, no sólo está determinada por el deconstructivismo o posmodernismo, sino que está abierta a diferentes enfoques (tal vez uno pueda considerar esto como una característica del posmodernismo). Y lo más notable es el hecho de que Kierkegaard ha sobrevivido con éxito a sus diversos renacimientos.

Si la situación hoy está abierta —argumentaré—, lo está para un redescubrimiento de Kierkegaard interpretando los temas clásicos: existencia, subjetividad y ética, temporalidad y finitud. Esto suena a los temas de la filosofía de la existencia del siglo XX, pero mi punto de vista es que deben ser rescatados e interpretados contra este contexto de recepción. Lo explicaré uniendo la ética con la subjetividad.

Las expresiones “elección” y “elegirse a un mismo” pertenecieron al existencialismo, y, para fines de los años

cuarenta, eran usadas por una elite intelectual. Ahora ya son parte de un lenguaje más o menos común e incluso ordinario, por lo menos en la cultura occidental. El uso de estas expresiones ha tenido sus principales orígenes en Kierkegaard. En ese sentido, él está presente en el lenguaje que nosotros usamos.

En Kierkegaard, sin embargo, estas expresiones pertenecían a la ética. Es en la segunda parte de *La alternativa* (1843) donde el uso de la palabra “elección” se establece, en concreto, en el escrito del seudónimo ético, el juez Guillermo. Pero, si observamos el uso que en nuestros días se les da popularmente a estas expresiones, podríamos preguntarnos si no es un modo de hablar más bien estético. Esto se refleja cuando se habla de imágenes o perfiles: al elegir, elegimos cómo vernos ante los ojos de los demás. El interés, la vida es un asunto de prioridades y las prioridades dependen de lo que a uno le interesa. El gusto, cuando uno realmente elige por uno mismo, elige lo que a uno le gusta. Pero según *La alternativa*, la manera ética de tratar la elección y la elección de uno mismo no tiene que ver con lo que a uno le gusta o lo que uno prefiere, sino que consiste en asumir responsabilidad del propio pensamiento y del propio actuar. Así que, aunque Kierkegaard está presente en nuestro modo de hablar en los inicios del siglo XXI, en el uso de las expresiones “elección” y “prioridades”, parece que nos estamos enfrentado, al mismo tiempo, a dos maneras opuestas de usar tales expresiones: una estética y una ética.

Precisamente, el uso del término “elección” en la segunda parte de *La alternativa* ha llevado a Alasdair MacIntyre, en su libro *Tras la virtud*, a describir la posición de Kierkegaard como un tipo de decisionismo. Según este autor, Kierkegaard

funda la moralidad “en la elección fundamental carente de criterio”. Unir la ética con la elección es, ciertamente, riesgoso. Si la ética es un asunto de elección, entonces, la ética de la elección fácilmente se convierte en una elección de éticas.

Este problema —el de la ética y la subjetividad— tiene, de hecho, una actualidad oportuna. La ética es un asunto de la subjetividad, pero si nos concentramos en la elección y la subjetividad, entonces, la elección en la ética parece hacerse arbitraria. Si la ética es un asunto de prioridades, entonces, las prioridades parecen reemplazables. En un sentido es obvio que escogemos lo que nos importa, pero si lo que importa es un asunto de elección, si escogemos nuestras prioridades, entonces, vemos nuestras prioridades desde una posición externa. Así que la referencia a la subjetividad en la ética es tanto obvia como problemática.

Lo ético en Kierkegaard tradicionalmente se ha representado como una “esfera de transición”, una etapa que se dirige de lo estético a lo religioso. Esta noción de ética como una etapa ha jugado un papel prominente en la recepción de Kierkegaard. Cuando Emmanuel Lévinas, por mencionar sólo un ejemplo de esto, se refiere a la violencia de Kierkegaard, afirma que estas palabras duras de Kierkegaard nacen en el preciso momento en que “supera la ética”³⁰. Lévinas une la ética y la subjetividad en oposición a Kierkegaard: la subjetividad es entonces responsabilidad (mía para el prójimo) y sólo la subjetividad irreductible puede asumir una responsabilidad. Esto, sin embargo, no es una alternativa para Kierkegaard. Al contrario, la ética en

³⁰ Emmanuel. Lévinas, *Noms propres*, París: Fata Morgana, 1976, p. 89

Kierkegaard no es una etapa, sino —y tal es mi argumento— una determinación radical de la existencia humana. Veamos cómo.

En primer lugar y sobre todo, la ética de Kierkegaard no significa una exigencia general, sino una exigencia dirigida al individuo. En este sentido la ética aísla al individuo *en cuanto* individuo: la ética “singulariza”. El individuo está determinado éticamente a ser irreductiblemente *este* individuo, a saber *este* agente humano. Por tanto, la subjetividad implica asumir responsabilidad (las frases usadas por Lévinas son, de hecho, kierkegaardianas). La responsabilidad significa responder o dar cuenta de uno mismo. Es por eso que en *La alternativa* Kierkegaard ve la ética como un asunto de elegirse a uno mismo. A esto se podría objetar que la ética tiene, en primer lugar, que ver con la relación hacia el prójimo o con la relación hacia un mundo compartido con otros. Pero *en* esta relación, lo que uno tiene que hacer es dar cuenta de uno mismo. Sólo esto convierte a la relación en una relación ética. En este sentido la ética consiste en ser este individuo. Pero el punto, entonces, es que tú eres exactamente este individuo en relación con otros. La perspectiva de primera persona es la de relacionarse a sí mismo con otros y con un mundo compartido con otros. A la ética concierne esta auto relación en relación con otros.

Cuando vemos la ética como un asunto de prioridades, nos concentramos en la subjetividad que se manifiesta haciendo prioridades y consecuentemente en la libertad de escoger entre alternativas. Sin embargo, en esto la subjetividad misma es indefinida o indeterminada. Pero el punto fundamental del análisis de Kierkegaard es que la subjetividad implica *ser* determinado como este individuo.

Esta auto relación del individuo tiene lugar en relación con otros y con el mundo en el que llegamos a entendernos. Es aquí —en relación con los otros y con el mundo— que la auto relación es el asunto de que se trata. El “aislamiento” o “singularización” ética presupone que tenemos relaciones con otros. Cuando se habla en primera persona, no es con respecto a uno mismo, sino con respecto a los otros. Así, la radical noción de subjetividad de Kierkegaard no implica un subjetivismo. Ni tampoco Kierkegaard sostiene un tipo de decisionismo, como lo sugiere MacIntyre. Subjetividad no sólo significa elegir, sino también ser uno mismo éticamente determinado. Aunque parezca redundante, la autodeterminación en Kierkegaard implica auto determinación. Sólo estás comprometido éticamente en una relación con otros si tú mismo estás siendo determinado en esta relación.

Esta individualidad irreductible en relación con los otros empieza a destacar en la “segunda” ética de Kierkegaard, en *Las obras del amor* (1847). Este escrito está compuesto de discursos que no son sino meditaciones sobre el mandamiento de amar al prójimo, pero al mismo tiempo son meditaciones sobre experiencias de culpa y perdón. Describen el mundo en el que está situada la ética, a saber, un mundo social en el que nos vemos unos a otros. Como lo ha mostrado Hegel en su reconocimiento dialéctico, nos vemos a nosotros mismos a través de los otros que nos están viendo. Pero si lo que importa es lo que somos a los ojos de los otros, entonces, el mundo social se convierte en un mundo de valoración y juicio mutuo. En *Las obras del amor*, el mandamiento de amar al otro como prójimo contradice una visión de juicio o medida. La segunda ética de Kierkegaard puede interpretarse como una *ética de la visión*, poniendo énfasis en el problema de *cómo* hacemos *lo que*

debemos hacer, siendo éste un problema de cómo *vemos* al otro como el que “recibe” nuestras acciones. El cómo vemos cuando actuamos es un asunto de la subjetividad, pero la subjetividad inherente en la visión es una subjetividad determinada: es este individuo en relación con otro. Cuando Kierkegaard se enfoca al problema de cómo vemos cuando actuamos, convierte la reflexividad —el mundo de la imagen y el perfil— en una cuestión ética. De este modo, su ética de la subjetividad podría inspirarnos a tener una visión crítica en la cultura de visibilidad en la que vivimos. Debido a sus reflexiones compasivas pero también escépticas sobre las ambigüedades de la cultura humana, me parece que Kierkegaard también es un clásico moderno en el diálogo entre las diferentes culturas del mundo que compartimos.

Kierkegaard ante la esquizofrenia de la multitud

Rafael García Pavón.

Y estes mi fe, que por más confusión y maldad que puedan albergar los seres humanos tan pronto como se convierten en la irresponsable multitud, hay tanta o más verdad y bondad y amor en ellos, cuando son tomados como individuos singulares.

Søren Kierkegaard

Acerca de mi obra como autor

Kierkegaard no sólo es un hijo excepcional de su época y gran crítico de su herencia filosófica —por lo que ha sido más conocido a través de obras como *El concepto de la angustia*, *La enfermedad mortal* o *Temor y Temblor*—, sino que su filosofía es una radical exigencia de pensamiento crítico y de toma de posición ante los principios y consecuencias del espíritu de los tiempos modernos que perdura hasta la fecha: la idea de ser un sujeto racional autónomo que se auto funda, como un pequeño dios, un *Fausto*, por encima de toda relación con la historia, el mundo y su condición existencial, creando y dándole sentido al mundo desde su propia y única referencia, él mismo.

Contra esta idea se alza toda la crítica de Kierkegaard a su época, contra este individualismo moderno que ha provocado

que el aislamiento, la fragmentación y la incomunicación de unos con otros nos haga vivir en una esquizofrenia de la multitud, en una sociedad de masas, como diría Ortega y Gasset, traducida en un montón de vidas despersonalizadas y sin intimidad, cuya forma de ver el mundo está encerrada en la jaula de sus determinaciones racionales, y que en nuestros tiempos se ha convertido en toda una técnica de la intimidad a través de los medios electrónicos de comunicación que desmoralizan y rompen los vínculos de los individuos con su historia, de tal manera que la sociedad se ha transformado en un desperdicio existencial. Si esta idea ha tomado el rostro de Hegel, de la ciencia, de la estética, de la educación o de la cristiandad de su época, Kierkegaard los ha puesto bajo su escrutinio para develar y desenmascarar su principio fundamental: la multitud. No es sólo contrariar a Hegel o por defender una postura irracional que se le opone, lo que le interesa criticar al filósofo de Copenhague es esta enfermedad silenciosa de la modernidad que se ha levantado a través de nuestros sueños y vidas, sin ni siquiera notarlo, lo que Kierkegaard combate en su época con toda la fuerza de su genio y que atenta contra la base de la vida humana: la necesidad y la capacidad de entablar una relación íntima con nuestra existencia y la trascendencia que nos envuelve.

Mi tesis es que esta idea de crítica a la multitud y al individualismo moderno es la que está presente en varias de las obras del filósofo de Copenhague. Así, sus obras firmadas con seudónimos, como *El concepto de la angustia*, *Temor y Temblor* o *la Alternativa* entre otras, tienen el cometido de presentar esta crítica desde diferentes ángulos de visión, que asumen como personas concretas, lo que ayuda a que el lector escuche no como masa sino como persona concreta, como ser en el mundo. Por eso pienso que a Kierkegaard se le debe de leer desde esta pretensión de

sacudida de la multitud, de donde surge la persona como individuo singular a través de un método irónico que intenta edificarlo como tal.³¹

En lo siguiente, pretendo mostrar que Kierkegaard se opone como crítico de su época a las categorías de multitud y reflexión, con las categorías del individuo singular y la ironía.

1. La esquizofrenia de la multitud

Kierkegaard vivió intensamente la primera mitad del siglo XIX donde el espíritu filosófico tomaba en su manos la tarea de la construcción de un nuevo mundo, donde fuera posible la reconciliación presente, total e inmanente entre el hombre y la fuente de su ser.

Si bien esta tarea la llevó a cabo en un primer momento el espíritu romántico del círculo de Jena, fue Hegel quien mayor influencia tuvo. El planteamiento de Hegel entonces propone, con toda su fuerza dialéctica e influencia romántica, que, si bien toda la realidad es la manifestación y el devenir de una substancia infinita, esta es racional. Por tanto, si toda la realidad es esta razón universal, el hombre a través de su razón tiene la capacidad de llegar a reconocerse dentro de esta lógica universal si hace el esfuerzo racional suficiente, de tal forma que en un momento dado su voluntad se determine por los designios de esta racionalidad universal y asuma así el papel que le ha sido designado por toda la eternidad. Con lo cual no hay fuerzas oscuras, todos los

³¹ Cfr. Søren Kierkegaard, “On my Work as an Author. The Accounting”, en *The Point of View*, SV XIII 498 [KW XXII 9].

ámbitos de la vida son el transparente devenir de la astucia de la razón que es absolutamente necesario.

Esto es lo que Kierkegaard le crítica a su época, que las ideas de Hegel y de sus discípulos son, en realidad, un gran engaño, una banal ilusión, porque lo que ha sucedido es que han transformado al sujeto moderno en un sujeto colectivo que provoca que los individuos se abstraigan de la responsabilidad concreta que implica tomar en su manos su existencia y se lo dejan al sistema que siempre les dará muy buenas razones para justificarse y para evadirse. De tal forma que si su crítica tiene como blanco a Hegel lo hace en la medida en que ha influido para propagar a la multitud como paradigma existencial. Si Kierkegaard crítica a la cristiandad de su tiempo es en la medida en que se han hecho multitud ajustando sus determinaciones al mundo y dejando de lado su labor de servicio. Éste es el principio fundamental de lo que Kierkegaard llama la multitud o la época de la reflexión. Porque la reflexión toma el papel de instrumento evasivo de la responsabilidad individual y como determinante autoritario de un destino necesario, lo cual finalmente se traduce en la época como un principio numérico y cuantificador, donde lo que hace valioso a una existencia es su pertenencia a una racionalidad que tiene muchos adeptos, así el daño fundamental, por ejemplo, en la cristiandad, está en creerse cristiano por cumplir numéricamente con ciertas formas y no en ponerse como persona frente a lo que significa asumirse como cristiano.

2. Kierkegaard opone contra la multitud lo que él llama el individuo singular

Ser un individuo singular como lo desarrolla en *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* “es la categoría del espíritu”, es la tarea de todo ser humano de desarrollarse y posicionarse en la existencia desde su interioridad, de una manera personal. Al hombre le ha sido dada su existencia como una contradicción entre diversos factores —cuerpo y alma, necesidad-posibilidad, eternidad-temporalidad— que son puestos frente a sus ojos para que se unifiquen desde la persona y para la persona, ejerciendo su libertad.

La existencia humana, llegar a ser un individuo singular, dice Kierkegaard en *Temor y temblor*, es como el bailarín que para poder desarrollarse necesita tener un pie en la tierra y uno en el aire; éste salta constantemente, así como todo individuo puede salir de sus propios límites y plantearse diversas posibilidades más altas a las de la pura especie, salta hacia ellas, toma una decisión personal ante la angustia que produce su propia indeterminación, y cae de nuevo en el piso, en sus propios límites transformándose a sí mismo y posicionándose desde su interioridad ante las exigencias de la existencia, por y para sí. Es decir, el hombre tiene la gran dignidad de realizarse como aquello que de manera singular contiene en su individualidad. Entre la posibilidad y la necesidad se alberga un vacío, un abismo donde el individuo pone en juego la valía de su persona y adquiere una figura que se revela como él mismo y donde se revela el rostro de su creador, recuperando de cierta forma su ser original.

Ahora bien, en los tiempos modernos la multitud ha sustituido al individuo singular y lo ha convertido en un

esquizofrénico. Pues la multitud es la categoría de lo numérico, donde lo que determina la manera de existir es la cantidad y no los saltos cualitativos del bailarín. La multitud es así una categoría de la reflexión del sujeto moderno, porque éste pretende sujetar al mundo desde sus propias determinaciones homologando la realidad a su subjetividad, sin tener él mismo lugar en ese mundo. El problema está en que este sujeto no es necesariamente personal y convierte las relaciones de los hombres, sujetas a estas determinaciones, de tal manera que homologan sus vidas, las generalizan, con buenas razones que los auto justifican. Esto quiere decir que la existencia deja de ser una tarea que se impone de manera personal, donde el individuo establece lazos de intimidad y responsabilidad con el mundo, sino que a través de las razones que le da la multitud se ajusta a ella y se determina por ella, sin ser responsable de su propio ser original.

Ser multitud es abstraerse de la vida misma, es la fórmula del aislamiento como dice en *La Alternativa*, es una esquizofrenia o, en términos de Kierkegaard, una enfermedad mortal, una desesperación que se expresa como trivialidad, como mundanidad, como indiferencia valorativa. Porque la desesperación es cabalmente perder toda esperanza de ser, incluso la de poder morir. Un desesperado es aquél que o no quiere ser sí mismo, asumir la responsabilidad de su existencia, o quiere obstinadamente ser su propia fantasía, como el narcisista, pero nunca reconocer su verdadero rostro. Cuando se da cuenta de la imposibilidad de no poder escapar de sí mismo, pierde toda esperanza incluso de deshacerse de sí y languidece en vida, muere antes de morir, vive como un autómatas de acuerdo a las determinaciones de la multitud a la que se haya ajustado para olvidarse de su condición existencial y deja su interioridad en sus manos. Quedando

absolutamente incomunicado, incapaz de entablar lazos de intimidad con otras personas.

Esta vida impersonal se muestra en todos los movimientos de liberación nacional, de construcción de sistemas sociales, de revoluciones, propios de su época, pero para Kierkegaard todos ellos no son más que máscaras de la multitud, porque sus soluciones no van al centro del problema: que la persona se realice como individuo singular.

3. La ironía edificante

Lo que necesita la época, según Kierkegaard, es un nuevo Sócrates, es la ironía. Porque de lo que se trata es de sacudir al individuo de la multitud y lograr que se realice como individuo singular no en comparación y en dependencia con la multitud, sino en sí mismo. Y para ello hay que llevar a cabo un movimiento de comunicación que inicie con las categorías de la reflexión actuales de los individuos, con sus prejuicios, y su seguridad, pero que a través de la interrogación los lleve en otra dirección y los haga guardar silencio ante la contradicción y el vacío que se presentan. Así, este silencio sería principio de escucharnos a nosotros mismos en nuestra personalidad original, fuera del bullicio de la multitud, obligándonos a tomar un juicio sobre nuestra existencia necesariamente personal.

En su tesis doctoral *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard plantea esta función de la ironía, que es un preguntar para succionar el contenido aparente y dejar un vacío, un vacío donde pueda el mismo individuo encontrar su figura. “¿Qué es la ironía? La unidad de pasión ética, que infinitamente afianza en unidad al propio yo, y de la educación, la cual en

su exterior hace infinitamente una abstracción de ese mismo yo [...] y en esto consiste el arte, en la verdadera infinitización de la interioridad”.³² De tal manera que lo que edifica es el silencio y no el discurso de la multitud.

Kierkegaard, crítico de su época, es en realidad el maestro de la ironía que nos invita a mover nuestro pensamiento, a bailar en la existencia y sobre todo a guardar silencio para develar nuestra propia figura, lo que actualmente necesitamos no son mayores sistemas electrónicos, internet o universidades virtuales, necesitamos otro Kierkegaard.

³² Søren Kierkegaard, *Diario íntimo*, Barcelona: Planeta, 1993, p. 120.

Hacer visible la obscuridad:**La distinción entre desesperación y depresión en los
Diarios de Kierkegaard³³**

Gordon Marino

Kierkegaard se quejaba de que “la época de hacer distinciones ha pasado”. Y ciertamente, la época en la que se distinguía entre desesperación y depresión ha pasado. Si alguien en nuestros tiempos dijera que está desesperado, seguramente pensaríamos que lo que realmente quería decir era que está deprimido. Sin duda, la muerte de la desesperación tiene algo que ver con el colapso del orden sagrado. Antes se consideraba la desesperación como uno de los siete pecados capitales, puesto que el individuo que desesperaba estaba renunciando a Dios. En nuestros días, la desesperación se entiende como falta de esperanza, la falta de esperanza como depresión, y la depresión como algo que se cura, como decía Kierkegaard, *mit Pulver und mit Pillen*, es decir, “echándole unas píldoras”. Sin embargo, algunas veces he percibido cierto descontento con la tendencia a interpretar cada punzada de la psique como un síntoma de una enfermedad más frecuentemente entendida como un “desequilibrio químico”. Kierkegaard dedicó mucho de su pensamiento al significado de la angustia mental y sus meditaciones en este tema deberían decir algo a una época en la que la mayoría de la gente, en algún momento de sus

³³ Traducción de Leticia Valadez Hernández.

vidas, busca ayuda profesional por problemas psicológicos, y más comúnmente por depresión.

Desde la primera hasta la última página de su vida, Kierkegaard arrastró la cadena de su melancolía. Al igual que Pascal, Montaigne y otros guardianes de la oscuridad invisible, Kierkegaard veía su depresión con ojos de naturalista y, al igual que la mayoría de los psicólogos modernos, tenía copiosas notas sobre su pena. Uno de los temas recurrentes en los *Diarios* de Kierkegaard es su estado de angustia mental, crónica e inexpressable.

Uno de los puntos fijos de las obras de Kierkegaard es su afirmación de que lo interior y lo exterior son inconmensurables. Para Kierkegaard, no se pueden leer los lineamientos de la vida espiritual de una persona a partir sus acciones. Hay insinuaciones de este precepto antihegeliano en las notas de Kierkegaard sobre su melancolía. A través de los años, alternativamente se recrea y se lamenta de su habilidad para ocultar tanto el hecho como su contenido respecto a su sufrimiento psicológico.

Kierkegaard, al igual que psicólogos posteriores, aceptaba que el yo tiene sus caminos para desviar los afectos dolorosos. Percibía que los propensos a la depresión intentan ocultar su estado hundiendo su autoconciencia en el mundo. Esta defensa puede tomar la forma de libertinaje. En los círculos psicoanalíticos, se sabe que ciertos tipos de deprimidos erotizan sus vidas como un intento de evitar su depresión. Es mucho mejor bailar con deseo libidinoso que no sentir nada. *El diario de un seductor* de Kierkegaard muestra cómo reconocía este mecanismo de defensa, y sus

Diarios indican que él mismo consideraba que lo había ocupado en su juventud.

Cuando habla de su labor como escritor, Kierkegaard insiste en que toda su obra fue de principio a fin una tarea religiosa. A su decir, también era una defensa contra la depresión. Kierkegaard entendía su empresa intelectual como un intento para mantenerse por encima de la depresión preternatural que amenazaba con absorberlo.

Hay fuertes indicaciones de que Kierkegaard veía la distinción entre el estado de depresión y la actividad de desesperar. Por un lado, la depresión es un estado de ánimo mientras que la desesperación es una actividad que sólo continúa en tanto que el individuo, aunque sólo hasta cierto punto consciente, desea que continúe. Anti-Climacus nos dice que sería erróneo pensar la desesperación según el modelo médico, esto es, como una fiebre, como un estado que se sufre pasivamente. Si la desesperación no incluyera a la voluntad, no sería el pecado que Anti-Climacus insiste que es. Sin embargo, Kierkegaard usa el modelo de la enfermedad para describir la depresión. Ciertamente, cree que la depresión es algo con lo que puedes, por decirlo así, nacer o contagiarte. De hecho, describe su propia melancolía como hereditaria.

En contraste, nunca habla de la desesperación como contagiosa o hereditaria. *La enfermedad mortal* deja claro que hay formas de desesperación que no involucran angustia mental. Anti-Climacus, el autor pseudónimo de este texto lapidario, observa que la felicidad es el mejor escondite de la desesperación; por el contrario, el deprimido puede intentar e incluso lograr parecer feliz, en realidad no lo es. La persona

que de hecho es feliz, *eo ipso* no está deprimida. No es, sin embargo, poco común que la persona feliz esté desesperada. Otro punto de contraste es el hecho de que la depresión siempre involucra tristeza mientras que la desesperación no va acompañada de un único juego de emociones. Una caminata a través de la galería de retratos psíquico-espirituales presentados en la enfermedad mortal bastará para mostrar que Kierkegaard cree que la desesperación es compatible tanto con los tristes como con los jocosos.

No menos que Nietzsche, Kierkegaard fue un virulento crítico de la razón práctica. La razón práctica en la América de *fin de siècle* dice que sería una contradicción que alguien afirmara que está deprimido, pero en buenas condiciones espirituales. Kierkegaard contradice esto. En una anotación de los *Diarios* de 1846 dice lo siguiente:

Soy una individualidad infeliz en el más profundo sentido, cimentado desde el principio en uno u otro sufrimiento en el borde de la locura, un sufrimiento que debe tener su base más profunda en una falta de relación entre mi mente y mi cuerpo, pues (y esto es lo más notable así como mi fortaleza infinita) no tiene relación con mi espíritu, el cual, por el contrario, debido a la tensión entre mi mente y mi cuerpo, quizás ha ganado una elasticidad poco común.

Claramente, este sufrimiento al que Kierkegaard se refiere, y que él supone que es una cualidad de su particular relación mente/cuerpo, es su melancolía. Y sin embargo, en la cita mencionada parece estar afirmando que este desorden psicológico (depresión) no debe confundirse con una enfermedad espiritual. Después de todo, afirma que la falta de relación entre su mente y su cuerpo no se relaciona con su espíritu. Aquí tenemos la distinción, eclipsada en nuestra

época, entre un desorden psicológico y uno espiritual. En *La enfermedad mortal* y en otros lugares se nos dice que un ser humano no es una simple síntesis entre mente y cuerpo. Sino que “el yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma”. La simple y automática relación entre mente y cuerpo da lugar a estados psicológicos, pero el espíritu o *el yo* emerge en la manera en que interpretamos y nos relacionamos con esos estados. En ese sentido, el espíritu es como un fenómeno de segundo orden.

Regresando a la cita de 1846, Kierkegaard apunta que es notable que la falta de relación entre su mente y su cuerpo no haya afectado su espíritu. En otras palabras, su depresión podría, de hecho, haberse convertido en desesperación. El proceso por el cual la depresión se convierte en enfermedad, no de la psique sino del yo, no es pasivo. En el primer movimiento de *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus da una luz sobre el texto citado de los *Diarios*, sobre la conexión entre depresión y desesperación. Comentando un caso de depresión, escribe que el deprimido que está desesperado “ve claramente que esta depresión no es de gran significado – pero precisamente ese hecho que ni tiene ni adquiere ningún gran significado, es desesperación”. No es el sufrimiento psicológico en sí mismo en lo que consiste el problema espiritual (desesperación), sino más bien en el hecho de no ser consciente de que el sufrimiento tiene un significado espiritual: “Lo peor que puede pasarle a un hombre es hacerse ridículo en lo esencial, que la substancia de sus sentimientos sean puras tonterías”. Aunque hay diferentes caminos internos de la depresión a la desesperación, el deprimido que no ve significado en su estado melancólico,

esto es, que considera su tristeza como un tipo de fiebre, desarrolla una aflicción espiritual que añadir a sus enfermedades psicológicas.

La depresión se convierte en desesperación en virtud del modo en que el individuo deprimido se relaciona con su depresión. Cuando una persona que está sufriendo dolor físico pierde la habilidad de mantenerse fuera de esa pena decimos que está abatido. Del mismo modo, cuando alguien en agonía es capaz de superar el sufrimiento físico y preocuparse por los otros decimos que tiene buen ánimo. El individuo que está enfermo físicamente y tiene buen ánimo es capaz de evitar que su vida psicológica se defina por su enfermedad. La cita de Kierkegaard de los *Diarios* sugiere que una persona atormentada psicológicamente tiene cierto dominio sobre el modo que se relaciona con su agonía psicológica. La persona que desfallece y se define en términos de su depresión, o la persona que encuentra el significado equivocado en su depresión —por ejemplo, que eso es prueba de que Dios no es misericordioso— ha resbalado hacia la desesperación por su propia cuenta.

Para Kierkegaard, encontrar significado a la depresión es, en efecto, buscar el significado espiritual del sufrimiento psicológico. En la coda edificante de *El Concepto de la angustia* (“La angustia en unión con la fe como medio de salvación”), Vigilius Haufniensis nos instruye en cómo presentarnos en la instrucción espiritual que sólo la angustia puede ofrecer. En sus mejores días, o algunos dirían en sus peores, Kierkegaard entendía a su depresión como un maestro espiritual. Para un cristiano no existe mayor perfección que necesitar a Dios, cuanto más intensa la necesidad, mejor. Y ¿qué puede hacer que una persona pida

ayuda a Dios más que un sufrimiento inexplicable? Es mejor, infinitamente mejor, entender cuanto necesitas a Dios que estar psicológicamente bien adaptado a una comunidad, que Kierkegaard, literalmente, veía como un manicomio. Como casi todos los estados psicológicos, la depresión, según Kierkegaard, es dialéctica —puede ser tomada razonablemente de un modo o de otro—. Por un lado la depresión produce en algunos la pérdida de la fe. Por otro lado el deprimido, que se da cuenta que no puede hacer nada por sí mismo, está especialmente bien situado para entender el hecho de su absoluta dependencia de Dios.

De acuerdo con la auto interpretación de Kierkegaard, su depresión le ayudó a evitar la desesperación de olvidar a Dios. La identificación de Kierkegaard con su padre era tanto extensiva como profunda. Tanto los *Diarios* como *Mi punto de vista como escritor* sugieren una unión especial entre padre e hijo alrededor de su melancolía compartida. Repetidamente Kierkegaard afirma que la depresión que ha heredado de su padre lo ha puesto fuera del hogar de la humanidad. Hay algo, dice, que nunca le ha pedido a Dios, a saber, que le quite el aguijón en la carne. De todas las cosas que le podía pedir se abstuvo de pedirle que le librase de ese profundo sufrimiento que lo había acompañado desde sus primeros años, pues lo interpretaba como parte de su relación con Dios.

La noción de que la depresión pueda ser un don de Dios es difícil de entender en nuestra época. A veces Kierkegaard parece especializarse en cosas difíciles de entender. Ciertamente, entre los estudiosos de Kierkegaard, muchos de los cuales son silenciosamente ofendidos por el cristianismo kierkegaardiano, existe el progresivo problema de cómo

separar la gema de la sabiduría de la ganga de la devota fe de Kierkegaard. Por lo que se refiere a la época actual, ¿qué importancia tiene que Kierkegaard marque la distinción entre desesperación y depresión, si de hecho esta distinción descansa en los presupuestos de una fe que amablemente ha sido puesta a dormir? O, una vez más, ¿de qué sirve la distinción que Kierkegaard da entre los desórdenes psicológicos y espirituales, si, de hecho, esta distinción descansa en los presupuestos ontológicos que sólo los neuróticos o los medio ingeniosos desean hacer? Quizás una interpretación edulcorada de la antropología de Kierkegaard dirá que el espíritu tiene que ver con la manera en que nos relacionamos con nuestras vidas psicológicas inmediatas, oponiéndose a lo psicológico inmediato en sí mismo. Para aplicar este expurgado esquema, el individuo deprimido pero sano espiritualmente entiende que está deprimido pero no ve su vida definida por su depresión. Por ejemplo, uno de los más desgarradores síntomas de la depresión es que ésta puede despertar sentimientos que están muy conectados con nuestro sentido de identidad. A una madre deprimida puede, a veces, parecerle no sentir nada por su hijo. Pero siguiendo nuestra versión secularizada de la distinción de Kierkegaard, por muy deprimida que esté, puede mantenerse libre de desesperar, al recordar que ella está deprimida, pero que realmente no carece del amor que ha dejado de sentir. Es decir, no entrega su identidad a su enfermedad.

Para aquellos que no soportan las invocaciones de Kierkegaard a la fe, una versión secularizada de la esencia de lo que Kierkegaard entiende por desesperación puede traer la idea de que el individuo deprimido y desesperado renuncia a sí mismo. La palabra “desesperar” indica la negación de “esperar”. Como se dijo previamente, desesperar se entendía

antes como perder esperanza con respecto a Dios, pensando, pasivamente o agresivamente, que Dios no daría ayuda. En lugar de creer que para Dios todas las cosas son posibles, incluyendo la posibilidad de curar su depresión, el deprimido en desesperación ni siquiera intenta confiar en que Dios es bueno y misericordioso y que arreglará las cosas. Aunque puede estar reacio a reconocerlo, el individuo desesperado intenta asesinar tales esperanzas como “Dios me sacará adelante en esta situación”. El autor de *La enfermedad mortal* es inequívoco, la creencia de que Dios está muerto es en sí misma la más profunda desesperación; y para una cultura que está en el proceso de quitarse cualquier creencia seria en un Dios personal, puede resultar más adecuado decir que la desesperación ocurre cuando el individuo decide ya no tener ninguna esperanza en o para sí mismo. La forma más común de desesperación considerada desde este ángulo puede ser aquella del individuo que ha caído en el profundo sueño de creer que le es imposible hacer ningún cambio serio. Alguien que caiga dentro de esta categoría podría tener, por ejemplo, un momento en el que desea ser un amigo más cálido y preocupado, pero en respuesta a ese rayo de deseo, el individuo desesperado da un puñetazo a su alma y se recuerda a sí mismo que simplemente él no es un individuo cálido y amigable y que, justamente por eso, nunca lo será.

La época actual tiene la natural propensión a traducir las ideas relacionales, tales como el perdón, en asuntos individuales. Por ejemplo, hay mucha gente hoy en día que actúan como si su verdadera tarea en el perdón no fuera el arrepentimiento, sino el aprender a perdonarse a sí mismos. La idea de que la transición de la depresión a la desesperación es en realidad un asunto, no de renunciar a

Dios, sino de renunciar a uno mismo sería ciertamente consistente con este giro individualista. Sin duda, Kierkegaard consideraría la sugerencia de quitar a Dios de la fórmula de la desesperación como una intensamente desesperante manera de entender la desesperación. La transición de la depresión a la desesperación es la de hacerse uno mismo —tal vez con enojo, tal vez con orgullo— sordo a Dios. Así, mientras que el deprimido continúe escuchando el significado religioso de las perturbaciones de su psique, podrá evitar la desesperación. Comúnmente se describe a la depresión como “infierno en la tierra” y, sin embargo, para Kierkegaard es completamente posible que una persona viva en tal infierno y al mismo tiempo se encuentre en una condición espiritual robusta. De hecho, es enteramente posible que se viera a sí mismo y al hombre que parecía reverenciar sobre todos, su padre, como psicológicamente trastornados y más que libres de la desesperación que encontraba tan penetrante en la era que él llamó “la época actual”.

Individualidad versus globalización.**De nuevo, Kierkegaard**

Francesc Torralba Roselló

Una de las categorías más características de la filosofía de Kierkegaard es la categoría de la individualidad. El escritor danés analiza esta categoría en varios lugares de su obra, no sólo en los *Diarios* o en los *Discursos*, sino también en las obras pseudónimas. A lo largo de su vida, Kierkegaard va trazando un concepto propio y singular de lo que significa la individualidad (*Enkeltheden*) y contrapone esta categoría a la idea de sistema que elabora su gran interlocutor intelectual, el filósofo alemán G. F. W. Hegel.

En nuestro contexto cultural presidido por un acelerado proceso de globalización de tipo económico y tecnológico, la noción kierkegaardiana de individualidad puede resultar un contrapunto interesante y hasta pertinente de considerar. Su defensa a ultranza de la singularidad de cada ser humano y su radical apología del irreductible valor que tiene cada vida humana puede resultar paradójica en nuestro presente, pero puede ser, por otro lado, el cimiento de una aguda y fundada crítica a los procesos de homogeneización que está sufriendo una determinada parte del planeta.

La categoría de la individualidad constituye uno de los ejes fundamentales de la lírica-dialéctica de Kierkegaard,³⁴ uno

³⁴ Véase N. Thustruo (ed.), *Some of Kierkegaard's Categories*, Copenhagen: Reitzel Forlag, 1988, p. 11.

de los vértices sobre los que descansa todo su pensamiento. Él mismo manifiesta en sus *Diarios* que esta categoría tiene dentro de su obra un rol importantísimo y que lo va a tener en el conjunto de la filosofía occidental. “Con la categoría de individuo —afirma—, cuando todo aquí se reducía a amontonar sistemas, yo apunté polémicamente al sistema, y ya de ello no se habla. A esta categoría está vinculada por completo mi posible importancia histórica. Tal vez mis obras literarias sean olvidadas pronto como las de muchos otros escritores. Pero si esta categoría es justa y acertada, si di en el blanco, si comprendí bien que ésta es mi tarea —por cierto, que no tiene nada de alegre, ni de cómodo, ni de estimulante—; si esto me es concedido aun a costa de inenarrables sufrimientos íntimos, aun a costa de indecibles sacrificios exteriores, entonces yo permaneceré y mis obras literarias conmigo”.³⁵

La individualidad no es una categoría objetiva o abstracta, sino una categoría subjetiva e íntima que sólo puede predicarse del ser humano en cuanto que humano. Únicamente el hombre puede llegar a ser individuo (*Enkelte*), puede alcanzar la excelsa dignidad del individuo. Esta categoría, para Kierkegaard, se ciñe exclusivamente a la condición humana y afecta de un modo determinante a la persona. El individuo resulta ser el horizonte de realización humana, la plenitud de la existencia humana, el fruto de un largo itinerario de construcción personal. Según Kierkegaard, aprender a vivir con esta categoría es un arte, un arte que pocos alcanzan a lo largo de sus vidas. Llegar a ser un individuo, a ser un *yo* es, según el filósofo danés, la

³⁵ *Papirer*, VIII 1 A 485.

empresa difícil y apasionante que un ser humano puede llevar a cabo con su propia vida.

Kierkegaard contrapone la categoría de la individualidad a la de masa. Según su punto de vista, el ser humano puede sucumbir fácilmente a la masa, a la reiteración de lo mismo, puede padecer fácilmente un proceso de homogeneización. Cuando esto ocurre, se vulneran gravemente sus posibilidades, sus potencialidades naturales. En cuanto que miembro de la especie humana, el ser humano participa de unas características comunes con los otros miembros de su misma especie, pero en cuanto que ser libre y abierto a la trascendencia, el ser humano está llamado a ser una individualidad única e irrepetible, una existencia distinta y singular en el conjunto de la realidad. Para alcanzar este horizonte, se requiere un arduo trabajo de purificación y de recogimiento.

La categoría de la individualidad se relaciona directamente con la noción de espíritu: “El individuo —afirma Kierkegaard— es la definición espiritual del ser humano. La masa, lo numérico, lo estadístico es la definición animal del ser humano”.³⁶ La categoría a que estamos aludiendo es, pues, una determinación del espíritu (*Aands-Bestemmelse*). Lo que hace radicalmente distinto a un ser humano de otro no es, precisamente, su materialidad, sino lo invisible que hay en él, es decir, su espíritu. En la medida en que el sujeto desarrolle su espíritu de un modo personal y coherente, estará alcanzando la categoría de la individualidad. No somos individuos por el hecho de ser distintos en el plano

³⁶ *Ibidem*, XI 1 A 81.

fenoménico, sino por el hecho de determinar nuestro espíritu hacia horizontes distintos.

Kierkegaard reivindica, de este modo, el individuo frente a la masa. Desde su particular punto de vista, lo único verdadero es el singular; mientras que la multitud es la mentira. Sólo el ser humano puede llegar a descubrir la categoría de la individualidad y sólo mediante ella puede separarse de la multitud y permanecer uno, autónomo y libre. La categoría de la individualidad es, por otro lado, la condición de posibilidad de la auténtica libertad, de esa libertad que emerge del yo y no de la masa amorfa. “Los hombres –afirma el pensador danés– saben bien que cada uno está obligado a ser individuo, pero esto es muy arduo y significa renunciar al mundo [...] El individuo es la determinación del espíritu, la colectividad es una determinación animal que hace la vida más fácil”.³⁷ Y en otro lugar lo expresa todavía de un modo más contundente: “Nadie quiere ser individual, todo el mundo trata de librarse de este tremendo esfuerzo. Pero esta no es la única razón por la cual la gente elude ser individuo. Se tiene miedo de la gente, miedo de la oposición de la comunidad que le rodea [...] Lo numérico nos tranquiliza”.³⁸

El espíritu es el fundamento de la individualidad, es decir, la condición de posibilidad del desarrollo único del ser humano. El hombre que cultiva soberanamente su yo y preserva su singularidad de la barbarie de la masa y del proceso de homogeneización va camino de ser un individuo. Esta ruptura respecto de la masa no debe interpretarse en

³⁷ *Ibidem*, X A 441.

³⁸ *Ibidem*, XI A 82.

términos de egocentrismo o de individualismo, sino todo lo contrario. Sólo el hombre que ha ejercitado esta posibilidad está capacitado para dialogar con su propio yo y para vivir una relación de auténtica humanidad con el otro. Dicho de otro modo, la fraternidad sólo es posible más allá de la masa y de la multitud. Sólo el *Enkelte* puede tratar al otro como *frater*, porque sólo él ve en el otro un ser único y singular y no una mera copia de una especie.

Por ese motivo, afirma Kierkegaard que “ser individuo es, en cierto sentido, la más eminente definición del ser humano, la definición que otorga la distinción más elevada a la persona. Ser individuo significa ser sacrificado”.³⁹ En definitiva, la individualidad es la categoría humana *par excellence*, la categoría más decisiva y definitoria de la existencia humana. A través de ella, el ser humano se eleva por encima de todo el reino animal.

En un contexto cultural como el nuestro, sumergido en un grave proceso de globalización, debemos recuperar, con urgencia, la categoría de la individualidad. La Muerte del Hombre a que aludía M. Foucault siguiendo a Nietzsche tiene mucho que ver con el descrédito y el abandono de la categoría de la individualidad y la irrupción del hombre-masa. No estamos al final de la historia ni tampoco estamos frente al último hombre de Zaratustra, sino frente a un hombre que trata de resistir al impacto de la homogeneización y que procura ser él mismo y afirmarse libremente en el mundo.

³⁹ *Idem.*

Debemos tener en cuenta que cada ser humano está llamado a ser único y distinto, que cada cual está llamado a hacer con su vida una obra de arte original y que en este esfuerzo nos jugamos el sentido y la razón de ser de la condición humana y la misma defensa de un valor tan noble como la libertad. Frente a la irrupción del pensamiento único y de la globalización, se impone la tarea de pensar la individualidad y, en esta tarea, el pensamiento del inigualable Kierkegaard puede resultar especialmente sugerente.

Kierkegaard y la postmodernidad

Luis Guerrero Martínez

La postmodernidad se ha convertido en estos últimos años en un tópico que manifiesta una nueva mentalidad cultural, que se ve reflejada en las nuevas tendencias políticas, en el modo de entender la ciencia, en las actuales expresiones del arte y en otros importantes ámbitos humanos. Para entender este nuevo modo de pensar se precisa conocer los presupuestos modernos contra los que reacciona, de ahí el uso del término posmodernidad.

1. El proyecto moderno

La modernidad tiene sus raíces histórico-filosóficas principalmente en la Ilustración, a la cual Kant definía como la salida del estado infantil del hombre, como un nuevo estado por el que es capaz de utilizar la razón sin la ayuda de los otros. La trayectoria ideológica y cultural que había sido esbozada en el Renacimiento culminó en los movimientos revolucionarios. Se trata de una época —o una mentalidad— en la que existe la confianza de que la razón humana lo puede gobernar todo: la razón se convierte en centro y motor de la existencia.

La mentalidad moderna ve la realidad con ojos optimistas y no se preocupa por supuestos límites gnoseológicos. Para el hombre moderno no existe aquello que escape a la razón. Consecuencia lógica de este modo de pensar es un acelerado progreso —que de hecho se dio— en diversos ámbitos de la

actividad humana. El progreso resulta inevitable; progresar desde estos presupuestos significa adueñarse de la naturaleza pese a los obstáculos que puedan presentarse.

El proyecto moderno se vio reflejado en los diversos quehaceres humanos:

- A. Si la razón es el centro, la mentalidad científica es la que debe determinar los rasgos de la cultura moderna. Sin embargo, no cualquier tipo de ciencia podía asumir este papel. Las ciencias paradigmáticas son las matemáticas y las ciencias empíricas. Es con esta medida con la que se sucede un acelerado desarrollo de la ciencia y de la técnica; sólo a través de ello es posible el deseado dominio del universo para beneficio de la humanidad.
- B. Con la razón puede crearse el sistema político que esté a la par con el progreso humano. Para la modernidad, el fracaso de las formas políticas anteriores residió en la explicable falibilidad de las teorías premodernas en que se habían sustentado. Sin embargo, partiendo de este presupuesto —*la razón es capaz de elaborar un sistema político paradigmático*— empieza la creación de las utopías modernas. Las nuevas reformas sociales y políticas del proyecto debían erradicar los vicios antirracionales que subsistían en las formas anteriores.
- C. La religión, si se fundamenta en la fe, pertenece al terreno de las cosas que no se explican racionalmente y, por tanto, carece de peso para los modernos. El hombre moderno que coherentemente pone toda su confianza en la infalibilidad de su capacidad intelectual tiene dos alternativas. O bien

rechaza la religión debido a su falta de sustento en la razón y, entonces, la única opción *razonable* es el ateísmo. O acepta una religión que quede dentro de los límites naturales de la razón —deísmo— pero carente de fe, pues la fe conduce a lo absurdo por estar dentro de lo no explicable racionalmente. Por tanto, pierde la fe. Dentro de estos deísmos están las sociedades político-religiosas, basadas en parámetros de progreso científico y que asumen un nuevo papel de mesianismo

- D. El modelo de individuo es aquel hombre de temperamento objetivista y no subjetivo. Es serio, de sentimientos controlados, con nuevas y reducidas creencias, con una clara separación entre su vida privada y su comportamiento público. El hombre moderno se caracteriza por tener cultura científica.

2. Tesis fundamentales de la posmodernidad

La posmodernidad como movimiento cultural, ideológico, se ha establecido en la última década. La tesis posmoderna fundamental consiste en afirmar que el proyecto ilustrado ha fracasado.

- A. Muchas teorías que parecían ser la base de la ciencia, del progreso e incluso de un modo de vida se han mostrado como falsas. La ciencia no es, por tanto, infalible como se llegó a creer. La refutación y la falsación de teorías que parecían perfectas es muestra de ello. La existencia humana no se resuelve por la ciencia. De la seguridad en la ciencia se ha

pasado a un cierto escepticismo en el conocimiento humano.

- B. El optimismo en el dominio de la naturaleza ha tenido un fuerte descalabro. No somos dueños del universo. Al tratar de dominarlo lo dañamos, lo cual repercute en contra nuestra. Actualmente la naturaleza está en un grado de desequilibrio difícil de salvar. Las posturas ecológicas empiezan a adquirir fuerza en contraposición a un desarrollo tecnológico y científico desmedido.
- C. El fracaso de las utopías sociales, como los intentos colonialistas, las monarquías, el racismo, el comunismo o el liberalismo económico, son muestra de las limitaciones de la razón en lo que toca a los problemas de la comunidad humana. La experiencia nos ha mostrado que si bien por la razón se pueden construir sistemas políticos y sociales con una estructura aparentemente firme, tal firmeza no depende únicamente de la formulación, sino de todas las circunstancias que rodean la existencia humana.
- D. Hay una nueva valoración de lo religioso y lo místico, es decir, de lo que no se reduce a la razón. Es un modo de aceptar que los problemas de la existencia humana no encuentran una solución exclusivamente racional. El hombre no es pura razón y reducirlo a ello es un error.

3. La anticipación de la posmodernidad en el siglo XIX

Culturalmente hay un anticipo de lo que ahora conocemos como posmodernidad en la década de los sesenta y setenta. Así, el movimiento del 68, el existencialismo de los setentas o el movimiento *hippie* tuvieron como común denominador el de ser señales de alerta en contra de lo establecido por la cultura moderna. Así como estos movimientos culturales, hay una forma anticipada de posmodernidad en el terreno intelectual. Tal anticipación se da precisamente y contemporáneamente en el culmen de la modernidad.

El idealismo alemán representa el culmen de la modernidad en el ámbito filosófico, pues en él todas las tesis modernas de afirmación de la razón son llevadas a sus últimas consecuencias. Søren Kierkegaard, a quien los historiadores ordinariamente presentan como el padre del existencialismo, se levanta contra ese idealismo y a favor de los valores humanos que no se basan exclusivamente en la razón. Kierkegaard expresa en sus múltiples escritos su desaprobación a una sociedad que está dominada por la razón.

Esta reacción de Kierkegaard puede ser considerada como un preámbulo de la posmodernidad.

1. Para el filósofo danés las cosas más importante de la existencia no se relacionan con el avance científico, por eso éste tiene un valor relativo. El conocimiento objetivo no tiene por qué mover. Se puede tener la demostración lógica más rigurosa y aun así ser infeliz; el conocimiento de la ciencia es limitado. Sólo es un ámbito y no el más valioso de la existencia humana.

2. A Kierkegaard, como a Nietzsche —afirma Collins—, le preocupa la propagación de la mentalidad de rebaño, producto final de las tendencias igualitarias modernas. Ambos están de acuerdo en que se vacía al individuo de todos los valores para engolfarlo en una totalidad dominante: la mayoría, la raza, la clase, la nación, o la humanidad misma.

3. Kierkegaard defiende el valor de la religión frente a la razón. Es erróneo tratar de entender lo religioso desde la razón. Hay un valor verdadero superior a la razón que exige todo el coraje de la existencia. La verdad fundamental es la verdad del cristianismo. A lo largo de toda su producción filosófica, Kierkegaard intentará mostrar que el cristianismo requiere una superación de la razón; querer entenderlo, como pretendían los racionalistas, es simplemente no entenderlo.

4. En contra de la despersonificación, de la simple visión objetiva de la realidad, Kierkegaard renueva el valor de la subjetividad. El hombre no vive de las ideas objetivas; la vida humana es convertir la verdad en propia, en algo fundamental para la vida. Una verdad que pueda ser asumida por la existencia entera, algo por lo cual apasionarse, por lo que merezca la pena vivir e incluso morir. La verdad objetiva se enseña y es cierta, pero no mueve al individuo.

5. Es indudable que, a pesar de los aciertos que pueda tener la posmodernidad, el pensamiento de Kierkegaard tendrá que ser nuevamente valorado.

navegación daneses. El país tenía poco dinero y exactamente cuatro meses antes del nacimiento de Søren Aabye, el Estado estaba en bancarrota. Entre 1814 y 1820, 248 firmas comerciales de Copenhague quebraron, un promedio de una por semana. Sin embargo, paradójicamente, gracias a la catástrofe económica, Michael Kierkegaard se convirtió en uno de los hombres más ricos del país.

Michael Kierkegaard tenía 56 y Ane 45 cuando llegó al mundo su séptimo y último hijo, el miércoles 5 de mayo de 1813. Eran ya una pareja con experiencia cuando llevaron a su bebé a la pila bautismal el jueves 3 de junio del mismo año. Fue un servicio de bautizo privado en la Iglesia del Espíritu Santo. El pastor de la familia, J. E. G. Bull, bendijo al niño y lo bautizó Søren Aabye Kierkegaard, Søren en recuerdo al alegre padre de su madre y Aabye en recuerdo a un pariente lejano que recientemente había fallecido.

Søren tenía tres hermanas y tres hermanos y al parecer no fue un niño fácil de llevar, pues según lo narran algunos de sus primos, se trataba de un chiquillo bastante travieso. En casa llevaba el apodo de el “Trinche”. El “Trinche” o “Tenedor” porque ése fue el utensilio que nombró cuando en una ocasión le preguntaron qué era lo que quería ser: “un tenedor”. “¿Pero ¿por qué un tenedor?”, le volvieron a preguntar. “Bueno, así podría ‘trincar’ cualquier cosa que yo quisiera en el comedor”. “Y ¿qué tal si vamos tras de ti?” “Entonces los trincharía a ustedes”. Según también lo narra su sobrina, Henriette Lund (1829-1909): “No se trataba más que de un muchacho, de apariencia menuda y delicada. Andaba con un abrigo del color de una col roja, y su padre generalmente lo llamaba “el Trinche” (*Gaffel* en danés), debido a su tendencia precoz a hacer comentarios satíricos”,

Aunque se sentía un ambiente serio, casi estricto en el hogar de los Kierkegaard, sigue contando Henriette, siempre había lugar para la alegría juvenil. Al mismo tiempo, la casa siempre tenía sus puertas abiertas con una hospitalidad a la antigua, por lo que con mucha frecuencia se congregaban las visitas.

Posiblemente una de las descripciones más famosas de la infancia de Søren, la obtuvimos de él mismo en *Johannes Climacus o De Omnibus Dubitandum Est*:

La disposición de su alma no había sido obstaculizada durante su niñez sino alentada por circunstancias propicias. Su hogar no ofrecía muchas diversiones; como casi nunca salía, tempranamente se había acostumbrado a encerrarse en sí mismo y entregarse a sus propios pensamientos. Al parecer su padre era un hombre muy severo, seco y prosaico, aunque bajo este ropaje tosco ocultaba una candente fantasía que ni siquiera su extrema vejez conseguía adormecer.

En lugar de salir a pasear, una vez:

El padre le propuso como sustituto pasear tomado de su mano por la casa de aquí para allá. A primera vista ésta era una pobre compensación y, sin embargo, sucedía con ella lo mismo que con el ropaje tosco, pues ocultaba en sí algo por completo diverso [...] Mientras iban de aquí para allá por la casa, el padre relataba lo que veían, saludaban a los transeúntes, a los carros que hacían ruido al pasar y aullaban más alto que la voz del padre; los frutos de la pastelera eran más apetitosos que nunca. Relataba con tanta exactitud, de manera tan viva, tan nítida y hasta el último detalle [...] que después de media hora de haber paseado con el padre estaba tan abrumado y cansado como si hubiera estado fuera un día entero.

La vida de Kierkegaard, desde sus inicios hace doscientos años, fue tan interesante como lo son sus escritos; quizás porque en ellos plasmó su existencia misma, porque de alguna manera al escribir realizaba a su modo su propia subjetividad y porque, finalmente, la filosofía no es sino un modo de preguntar y contestar sobre nuestra propia existencia hace doscientos años y también hoy. Y porque en Kierkegaard su vida y su pensamiento son uno mismo.

Fuentes:

Kierkegaard, Søren, *Johannes Climacus o El dudar de todas las cosas*, Buenos Aires: Gorla, 2007.

Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2005.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard. A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Kirmmse, Bruce H., *Encounters with Kierkegaard. A Life Seen by His Contemporaries*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996.

De inmediato impulsó reformas agrarias y abolió la servidumbre en el campesinado. En la política exterior adoptó una audaz postura de neutralidad armada, gracias a la cual Dinamarca pudo enriquecerse con las interminables guerras entre sus poderosos vecinos: Prusia, Suecia y Rusia. Los navíos daneses, protegidos por su posición neutral, atravesaban el Báltico para transportar bienes a todas las partes beligerantes. Federico también logró que los judíos, un grupo socialmente despreciado en ese tiempo, fueran admitidos en los gremios y fue el primero de los monarcas europeos en abolir el comercio de esclavos en las Antillas (en la isla de Santo Tomás). Incluso el caprichoso mercado internacional favorecía a Federico, ya que, a partir de los años cincuenta, el precio del grano —el principal producto nacional— había aumentado inusitadamente, enriqueciendo así a los campesinos, ahora emancipados, y llenando las arcas de la corona.

En 1789, no obstante, oscuras nubes comenzaron a cernirse sobre Europa. Como se sabe, la Revolución francesa llegaría para sacudirlo todo. Aunque bondadoso e ilustrado, Federico era, después de todo, un monarca absoluto. Él y los otros reyes de Europa miraban con recelo y nerviosismo los últimos acontecimientos en París. A pesar de las advertencias y amenazas de los angustiados príncipes europeos, en 1793, la Convención decidió cortarle la cabeza a Luis XVI. Entonces comenzaron a sonar todas las alarmas.

Los ministros liberales de Federico habían envejecido o muerto y sus puestos fueron ocupados por funcionarios de temperamento más bien reaccionario. El príncipe mismo, antes un entusiasta liberal, desconfiaba de las manifestaciones cada vez más radicales de la prensa. Él

podía comulgar con los ideales de la Revolución, pero definitivamente no era un republicano y por ningún motivo renunciaría a su corona. En realidad, tanto la ciudad como el campo estaban satisfechos con el orden establecido y veneraban al príncipe heredero, pero la densidad de la atmósfera política de Europa no le permitía a Federico percatarse de ello. Finalmente, el 27 de septiembre de 1799, la Corona promulgó un severo decreto referente a las leyes de prensa.

El decreto de 1799 y la paranoia antirrevolucionaria de Federico contagiaron su nerviosismo a la *intelligentsia* de Copenhague, las grandes mentes que constituirían el núcleo de la Edad de oro, quienes se volcaron en masa a una política más conservadora. Mientras tanto, el crecimiento económico de Dinamarca continuaba, aunque nadie en el gobierno parecía darse cuenta de que su base era precaria y, hasta cierto punto, ilusoria. La política de neutralidad armada danesa pudo aprovecharse de las victorias militares de la Francia revolucionaria, especialmente después de que Gran Bretaña entró a la guerra en 1793 y comenzó a bloquear los territorios ocupados por los franceses. La república francesa se transformó en imperio y Napoleón se adueñó de Europa. A partir de 1801, el emperador cerró la mayoría de los puertos continentales y, en respuesta, los británicos prohibieron el comercio neutral con los países enemigos. Había llegado el momento de tomar bando, pues tanto los ingleses como los franceses deseaban apoderarse de la flota danesa. Dinamarca, por supuesto, no contaba con los medios materiales ni militares para hacer valer su posición neutral.

Por desgracia, Federico se había convertido en un hombre obstinado y autocrático y carecía de la visión para interpretar

razonablemente el curso de los acontecimientos, de manera que insistió, contra todo consejo, en su postura de neutralidad armada. En 1807, a Gran Bretaña se le agotó la paciencia. El ocho de agosto, la armada real británica apareció frente al puerto de Copenhague. Como si se tratase de una espantosa comedia de enredos, el príncipe y el ministro de relaciones exteriores, así como el ejército danés, se encontraban en Holstein, a una semana de la capital, para proteger la frontera en contra de un posible ataque francés, de manera que no había nadie presente en Copenhague para responder al ultimátum de los británicos, quienes exigían la rendición incondicional de la flota. El 16 de agosto, comenzó el bombardeo y poco después las tropas británicas rodearon Copenhague. El seis de septiembre, con la ciudad ocupada y en ruinas, Dinamarca entregó su flota, que por tanto tiempo había sido el orgullo de la nación.

Dinamarca se precipitaba a su ruina. Federico, ahora Federico VI, cegado por su odio en contra de los ingleses, se mantuvo al lado de Napoleón hasta el final, incluso después de la desastrosa campaña rusa de 1812, cuando todos los aliados comenzaron a abandonar al emperador. Al término de la guerra, Europa castigaría a Dinamarca por su obstinación. En el tratado de Kiel de 1814, la Corona danesa tuvo que ceder Noruega a su eterno rival, Suecia. Al año siguiente, en el Congreso de Viena, el ducado de Holstein, anteriormente una parte integral del reino, fue incorporado a la recientemente creada Confederación Germánica y se convirtió en una posesión personal de la Corona danesa, un evento que, aunque en ese tiempo parecía insustancial —especialmente en comparación con la pérdida del inmenso territorio noruego—, acarrearía graves consecuencias para Dinamarca en el transcurso del siglo XIX. En medio de todos estos desastres, el bloqueo británico durante la guerra había

disparado la inflación y la gran mayoría de las casas comerciales danesas quedaron arruinadas. En 1813, Dinamarca tendría que declararse en bancarrota.

Con estos malos augurios había comenzado la Edad de oro de Dinamarca. Como ya se ha dicho, los grandes intelectuales de Copenhague adoptaron una postura más bien conservadora e incluso, en muchos casos, apolítica. Algunos de ellos, como Johan Ludvig Heiberg, compartían en teoría los grandes ideales revolucionarios de Francia, aunque, por otro lado, tenían la firme convicción de que el destino de Dinamarca debía ser dirigido por la nueva “aristocracia” intelectual. Frente al desastre financiero y militar, era comprensible que creyeran que la única alternativa real para Dinamarca fuera una especie de renacimiento cultural. Por lo demás, el gobierno paternalista de Federico VI, quien a pesar de todo seguía siendo inmensamente popular, ofrecía un ambiente propicio para este florecimiento de poesía, estética, teología y filosofía. En este mismo sentido, la prensa danesa hizo a un lado los asuntos políticos y consagró sus páginas a discusiones filosóficas y literarias.

Fue nuevamente una revolución en Francia la que vino a perturbar la calma idílica del parnaso danés. En esta época, dominada por la política reaccionaria de Metternich, la Revolución de julio de 1830 en París ejerció una influencia más o menos indirecta. Ya no se repetiría el conflicto a gran escala de las guerras napoleónicas, pero el sueño revolucionario y liberal despertaría del adormecimiento en el que hasta entonces se encontraba. En Dinamarca, la primera reacción ocurrió en el pequeño ducado fronterizo de Schleswig-Holstein, al sur de Jutlandia. Como ya se mencionó más arriba, Holstein había ingresado a partir de

1815 a la Confederación Germánica (*Bundesversammlung*), un organismo conservador creado para suplir al extinto Sacro Imperio Romano, desmantelado por Napoleón. Uno de los estatutos consistía en que Holstein debía tener una Asamblea que lo representara en la Confederación. Federico VI había pospuesto el cumplimiento de esta prerrogativa por quince años, pero, después de la Revolución de julio, el príncipe de Metternich, ante las constantes quejas de los habitantes alemanes de Holstein, comenzó a presionar al monarca danés y éste finalmente tuvo que ceder.

De esta manera, se crearon en Holstein y en Schleswig (Slesvig, en danés) dos Asambleas consultivas. Puesto que Federico VI no deseaba provocar los celos del resto de las provincias danesas, creó otras dos Asambleas, una para Jutlandia, en la ciudad de Viborg, y otra para Selandia y las islas danesas (las Islas Feroe y Groenlandia), en Roskilde.

El rey jugó sus cartas cuidadosamente. En primer lugar, los representantes de las Asambleas serían elegidos por votación (en las demás Asambleas de la Confederación no se llamaba a elecciones) desde tres sectores distintos: una parte sería designada directamente por la corona, otra por la ciudad anfitriona y la tercera por los pueblos de provincia. Dado que el rey confiaba en que el sector rural, al que tanto había favorecido en los años anteriores, actuaría siempre en armonía con el gobierno, podía asegurarse de este modo de contar con la mayoría de los asientos en las Asambleas. En segundo lugar, le había otorgado a las Asambleas un poder consultivo (una facultad que no poseían el resto de las Asambleas de la Confederación germánica), es decir, tenían la capacidad de sugerir reformas en cuestiones de impuestos y derechos de propiedad. Desde luego, el rey se reservaba el

derecho de ignorar estas sugerencias, pero con esta medida podía ofrecerle a la gente la ilusión de poseer un órgano representativo sin verse en la necesidad de otorgarle ningún poder real. En tercer lugar, el rey había procurado mantener la Asamblea de Selandia fuera de Copenhague, que era donde se encontraba la mayoría de los activistas liberales. En suma, Federico VI imaginaba que podía mostrarse como un monarca liberal y, al mismo tiempo, someter a las Asambleas a la voluntad de la Corona. Con estas disposiciones, las Asambleas convocaron por primera vez a elección en 1834.

Aun así, el plan no funcionó. Contra todo pronóstico, los campesinos de Selandia votaron en su mayoría por liberales, de suerte que, cuando las elecciones concluyeron en otoño de 1834, la Asamblea de Roskilde, para horror del rey, era ahora controlada por políticos e intelectuales de ideas liberales. De inmediato, los actores políticos liberales se reunieron en torno al estandarte de Roskilde. La prensa también despertó de su ensoñación poética. El mismo año de las elecciones salió a la luz el primer diario netamente liberal, *Fædrelandet* [*La patria*], editado por C. N. David, un liberal moderado y profesor de economía política en la Universidad de Copenhague.

La Asamblea de Roskilde consiguió rápidamente algunas pequeñas victorias. Así, por ejemplo, logró que el gobierno revelara a los representantes el presupuesto del estado. Se demostró que los gastos de la Corona excedían a los ingresos y que una de las razones del déficit era el gasto excesivo de la corte y el presupuesto para el ejército. La Asamblea le sugirió a Federico que implementara restricciones fiscales: sencillamente le pedían a su rey que fuera más moderado. Si esto no era suficiente para enervar al monarca, el nueve de

diciembre de ese mismo año, C. N. David publicó en *Fædrelandet* un artículo anónimo en el que se proponía que las Asambleas debían utilizar más enérgicamente su derecho de petición, insinuando de este modo la transformación del organismo en una especie de parlamento. El avejentado rey, furioso, no quiso oír más sobre el asunto y reaccionó duramente. Destituyó a David de su puesto en la Universidad e inició un proceso en contra suya por violación de las leyes de prensa. Acto seguido, el 14 de diciembre, propuso una reforma al decreto de 1799, según la cual se adoptarían las mismas leyes de prensa que en la Confederación germánica, lo que equivalía de facto a un estado de censura total sin derecho a apelación.

La iniciativa, evidentemente, irritó a los círculos liberales, quienes se reunieron para componer una petición en contra de la legislación firmada por 570 ciudadanos ilustres. La petición fue entregada el 21 de febrero de 1835. La contestación negativa del rey llegó pocos días después, el 26 de febrero, en la forma de una imperiosa afirmación absolutista que comenzaba con la famosa frase *Vi alene vide* (“sólo nosotros sabemos”), es decir, únicamente el monarca puede saber lo que le conviene o no a su pueblo. Los liberales, indignados por el autoritarismo descarado de Federico, no se quedaron con los brazos cruzados; de inmediato respondieron, el seis de marzo, con la fundación de un nuevo organismo contestatario: La sociedad para el correcto uso de la libertad de prensa. En poco tiempo, la Sociedad tenía más de 2 000 miembros sólo en Copenhague y en los siguientes años comenzó a expandirse por el resto de la nación a través de salas capitulares. El naciente Partido Nacional Liberal representaba ahora un poder real y la cuestión sobre la libertad de prensa estaba en boca de todos.

Federico VI murió en 1839. Ese mismo año, la Unión de estudiantes de la universidad, bajo el liderazgo de Orla Lehmann, se presentó ante el nuevo rey, Christian VIII, para exigirle un gobierno representativo y una constitución. Casi diez años después, en 1848 (el año de las revoluciones), el mismo Lehmann, al mando de 15 000 ciudadanos, conseguiría que el rey, ahora Federico VII, les concediera a los daneses una constitución, terminando así, *de facto*, con la monarquía absoluta en Dinamarca. La “revolución” liberal danesa fue única en Europa, pues en ella no se derramó una sola gota de sangre. La reforma en Dinamarca constituye, sin lugar a dudas, el paradigma de una transición limpia y civil hacia la modernidad.

En primer lugar, por la época en que fueron escritos —junio y agosto de 1835—, cuando Kierkegaard acababa de cumplir 22 años, se comprueba que esas ideas básicas tienen independencia de los acontecimientos posteriores que tanta resonancia tienen en sus biógrafos. Dichos fragmentos son dos años anteriores a que conociera a Regina Olsen y seis años anteriores al rompimiento de su compromiso con ella. Son dos años anteriores a cuando dejó la casa paterna y tres años anteriores a la confesión que le hizo su padre y la muerte de éste. Son cinco años anteriores a su examen de teología y seis años anteriores a su examen de filosofía. Son ocho años anteriores a la publicación de *La alternativa*.

En segundo lugar, podemos observar —por el contenido de estos dos fragmentos— las líneas básicas de su posterior pensamiento, que lo han hecho ocupar un lugar destacado dentro de la historia de la filosofía. En ellos se encuentran los puntos centrales de la interioridad e individualidad, el conocimiento de la propia existencia y la verdad subjetiva con el matiz propio de su pensamiento; se encuentra también su interés y perplejidad por la religión y su rechazo del racionalismo teológico y del hegelianismo. Describe también los tres estadios o formas de afrontar la existencia: la de los hombres sin interioridad que se quedan en la inmediatez del mundo; la de los que ponen como paradigma de su existencia el simple saber objetivo y, por último, la existencia interior. En estos dos fragmentos también se observa su interés por la ironía socrática —tan importante para su propio método—, también hace referencia —en el mismo sentido en el que lo hará seis años después— a las figuras de Fausto y del Don Juan.

Teniendo en cuenta estos datos y el contenido de estos

pequeños textos, no puede afirmarse que la filosofía de Kierkegaard sea una invención romántica a partir del rompimiento con Regina o cosas similares.

Extractos de la carta y de los fragmentos a propósito de ésta. Cfr. *Papirer* I A 72 y I A 75

Todo hombre, naturalmente, desea actuar en este mundo según sus dotes; surge entonces el deseo de plasmarlas en determinada dirección, en aquella que mejor convenga a su individualidad. Pero: ¿cuál? heme aquí sumido en un interrogante [...] Quizá la desgracia de mi existencia consista en que me intereso por demasiadas cosas sin llegar a una decisión.

[...] He sido y soy entusiasta por las ciencias naturales, pero no creo que las convierta en el objeto principal de mis estudios. Lo que más me ha interesado en la vida es el juego de la inteligencia y de la libertad, cuyos enigmas sin cesar he deseado explicarme y resolver.

[...] La teología es, aparentemente, mi campo preferido, pero aquí también tropiezo con grandes dificultades [...] He sido educado en un medio ortodoxo, bien puedo decirlo, pero desde que comencé a reflexionar por mi cuenta, el inmenso coloso del cristianismo empezó a tambalearse.

Mi atención se ha visto atraída por otro fenómeno, el racionalismo, el cual en resumen me parece que representa un triste papel [...] Con el fin de acercarse al cristianismo, se sirve de las Escrituras como base para sus especulaciones y utiliza para cada uno de sus problemas una legión de versículos cuyo sentido no ha penetrado [...] Su error consiste, pues, en que cuando concuerdan con las Escrituras

se basan en ellas y, en caso contrario, las dejan de lado, y así andan en dos direcciones opuestas.

Lo que en el fondo me falta, es ver claro en mí mismo, saber “qué debo hacer”, y no qué debo conocer, salvo en la medida que el conocimiento deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea tal “para mí”, de encontrar “la idea por la cual deseo vivir y morir” —sólo entonces el hombre realiza una experiencia interior; pero para muchos las diferentes impresiones vitales son como los dibujos que el mar traza sobre la playa para borrarlos en seguida, sin dejar rastros—. ¿Qué provecho podrían reportarme las llamadas verdades objetivas aunque descubriera alguna de ellas, aunque me engolfara en los sistemas filosóficos, y llegado el caso, fuera capaz de reseñarlos a todos? [...] No niego, es verdad, que admito aún el “imperativo del conocimiento”, en virtud del cual podría ejercer una acción sobre los hombres, pero “es preciso que lo absorba vitalmente”, he aquí lo esencial para mí.

[...] Sólo cuando el hombre se comprende íntimamente y descubre su propio camino, la vida se sosiega y cobra sentido, sólo entonces se ve uno libre del desagradable y funesto compañero de viaje, esa “ironía de la vida”, que revela el mundo del conocimiento y que impone al verdadero conocimiento un comenzar por el “no conocer” socrático [...] El que carece de un centro de gravedad interior, tampoco logrará mantenerse a flote durante las tempestades de la vida. Sólo cuando el hombre se haya comprendido a sí mismo de ese modo, será capaz de conducir una existencia independiente y evitará el extravío del propio “yo”.

[...] He tratado, con todo el respeto que merece su importancia, de salvaguardar mi individualidad [...] La frecuencia del hombre común, poco me ha dejado en calidad de ganancias o pérdidas. En primer lugar, sus ocupaciones, eso que llaman “la vida práctica”, no me interesa en absoluto. Además, su frialdad, su completa apatía con respecto a los móviles espirituales e íntimos del hombre, me distanciaron todavía más.

Leemos en su historia clínica que, aunque Kierkegaard no podía dar alguna causa particular de la enfermedad que lo aquejaba, la relacionaba con haber bebido agua fría de Seltz ese verano, con su obscura vivienda y con su fatigoso trabajo intelectual, el cual tal vez había sido demasiado para su frágil constitución. Le confió al Dr. Krabbe que consideraba que su enfermedad era fatal y que su muerte era necesaria para la causa por la que había trabajado toda su vida. Y que si continuaba viviendo, tendría que mantener su batalla religiosa, lo que provocaría que los demás se cansaran de ello. En cambio con su muerte, su lucha adquiriría fuerza y, por tanto, la victoria.

Después de la revisión, Søren fue internado. Se le asignó un cuarto privado en uno de los pequeños pabellones del edificio frontal. Era un cuarto de lujo en el segundo piso que contaba con muchas comodidades, pero tal vez Kierkegaard hubiera deseado que dicha habitación no se hubiera encontrado en el Corredor Mynster. Parecía que la vida le estaba jugando una mala broma a Kierkegaard. Su habitación, marcada con el número 5, en alguna época, casi 75 años antes, había sido el cuarto de los niños Ole Hieronymous y de Jakob Peter Mynster. Ahí fue donde los dos hermanos habían planeado sus futuros. Y ahí, irónicamente, fue donde Kierkegaard pasaría los últimos cuarenta y un días de su vida.

Conforme fueron pasando los días, la debilidad en sus piernas aumentó. Le examinaron la columna, pero no se encontró nada anormal. Dormía mal a causa de la tos. El informe médico indica que Kierkegaard había usado *valeriane officinalis*, un extracto de raíz de valeriana con cualidades sedativas. No se sabe cuándo o con cuánta

frecuencia lo usó, pero Joakim Garff indica en su biografía de Kierkegaard que en la *Guía para Terapia* de Oluf Lundt Bang se describe al *valeriane officinalis* como un medicamento contra la epilepsia.

Poca gente estaba enterada de que Kierkegaard se encontraba hospitalizado, aunque se corrieron algunos rumores en algunos sectores de que había sufrido un ataque de apoplejía. Cuando Emil Boesen, su mejor amigo, supo que Kierkegaard había enfermado, viajó de Horsens a Copenhague. El domingo 14 de octubre lo visitó por primera vez. Al preguntarle cómo se sentía, Kierkegaard le respondió:

Muy mal. Es la muerte. Reza por mí, para que llegue rápida y fácilmente. Estoy deprimido. Tengo mi aguijón en la carne, como San Pablo, por eso me fue imposible entablar relaciones ordinarias. Por lo tanto, llegué a la conclusión de que mi tarea tenía que ser extraordinaria, misma que he buscado llevar a cabo lo mejor posible. Fui un juguete del Gobierno [divino], que me lanzó al juego, para ser usado [...] Y eso fue también lo que fue mal en mi relación con Regina. Pensé que podía ser cambiado pero no se pudo, así que deshice la relación.

Le preguntó si había estado enojado y decepcionado, a lo que contestó: “No, pero sí triste y preocupado, y extremadamente indignado con mi hermano Peter, por ejemplo. No lo recibí cuando vino a verme después de su discurso en Roskilde. Él piensa que como hermano mayor, debe tener prioridad”. Le preguntó si había decidido algo sobre sus papeles: “No. Se tendrá que hacer lo que se pueda. Dependerá de la Providencia, a quien se lo dejó todo. Pero

además, estoy económicamente arruinado, y ahora no tengo nada, sólo lo suficiente para pagar mis gastos funerarios”.

Ese mismo domingo lo visitó su cuñado Johan Christian Lund, quien trajo a su hija Sophie y a su sobrino de 15 años, Troels Frederik Lund. Troels recordaba tiempo después cómo el hombre enfermo, pálido y delgado se había sentado encorvado en un alto sillón y lo había saludado con una cansada pero cálida y amable sonrisa.

Para el jueves 18 de octubre, Kierkegaard estaba muy débil. La cabeza le caía sobre el pecho y las manos le temblaban. Empezaba a dormitar un poco pero la tos lo despertaba. Cuando Boesen le preguntó si tenía algo más que quisiera que se dijera de su parte, Kierkegaard le contestó: “No. Sí, saluda a todos por mí —los he querido a todos mucho— y diles que mi vida es un gran sufrimiento, desconocido e inexplicable para otra gente. Todo parecía orgullo y vanidad, pero no lo era. No soy mejor que los otros, y lo he dicho así, y nunca dije otra cosa.”.

Los diversos visitantes ya habían informado a Peter Christian que su hermano menor estaba enfermo, que se había desmayado entre el 27 y 28 de septiembre. En una carta fechada el 7 de octubre, su sobrino Michael Lund, quien era médico, había explicado la situación de su tío añadiendo que posiblemente se trataba de una infección en la médula espinal con parálisis de ambas piernas. Tanto Michael como su hermano Henrik, que también era médico, visitaban a Kierkegaard todos los días. Peter Christian viajó desde Pedersborg para visitar a su hermano, pero al llegar al hospital el 19 de octubre le fue negada la entrada. Søren no quería verlo.

Boesen tenía que regresar a Horsens con su esposa e hijo y a su trabajo pastoral. Vio a Kierkegaard por última vez en algún día de la última semana de octubre. Su estado era muy malo, ya casi no podía hablar.

Durante la primera semana de noviembre, Kierkegaard estaba en un estado de colapso total. Intentaron darle choques eléctricos en las piernas, pero él prácticamente ni lo notaba. La tos continuó. Sufría de incontinencia urinaria y se le tenían que aplicar enemas con cierta regularidad. Por otro lado, sus capacidades intelectuales permanecían intactas. Quizás por eso se le administraba diariamente un fuerte sedante y un antidepresivo.

En su última semana de vida permaneció acostado sin decir ni una palabra. Se le diagnosticaron úlceras. El 9 de noviembre no habló, no comió ni bebió nada. Su respiración era rápida y ruidosa. Perdió la habilidad de toser. El pulso y la respiración acelerados eran signos de que además tenía fiebre, probablemente causada por la neumonía debida a la acumulación de secreciones en los pulmones.

Su último día fue el 11 de noviembre. Estuvo acostado, completamente inconsciente. Su pulso era lento, su respiración pesada y pausada. Se fue sofocando poco a poco. La muerte llegó a las 9 esa noche.

No supieron de qué murió. Pero como afirma Joakim Garff: “Murió por una ‘añoranza de la eternidad’, como él mismo lo profetizó en *Punto de vista*, no es, por supuesto, un diagnóstico clínicamente sostenible, pero seguramente no es la peor explicación”.²

² Joakim Garff, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 794. También se consultaron para este

Unido al esmero en su estilo literario, Kierkegaard desarrolló una peculiar forma de exposición por medio de la creación de seudónimos, en un sentido completamente novedoso. La ironía fue el vínculo que le permitió la exposición de los complejos temas filosóficos con sus seudónimos; pero, sobre todo, le permitió hacer una crítica de lo que él consideraba errores de la época, a saber: una excesiva racionalización de la existencia, el pacto de la religión oficial con una burguesía mediocre que tenía como consecuencia la disolución de las exigencias de la fe; ambos errores provocaban una alarmante masificación de los individuos. Esta situación no solamente estaba muy extendida en la clase intelectual-burguesa y burguesa-religiosa —ambas estrechamente relacionadas— sino que además, alrededor de esa clase, se había formado un *sancta sanctorum* impenetrable. Para tener voz en ese ambiente era necesario discurrir bajo los mismos principios y categorías y seguir el ritual académico que lo adornaba, análogo a los diversos ambientes académicos ilustrados que se multiplicaban en diversos puntos de Europa. Dificilmente un crítico no reconocido por el sistema, y mucho menos un párvulo en esos ambientes cerrados, podía criticar lo que se aceptaba de forma incuestionable, de ahí la famosa afirmación Kierkegaardiana: “No, no es posible destruir una ilusión directamente, y solo por medios indirectos se le puede arrancar de raíz”. Es a partir de ese estado de cosas que Kierkegaard concibe la necesidad de recurrir a la ironía, para tal fin son creados los seudónimos. La tesis doctoral de Kierkegaard, presentada en la Universidad de Copenhague en 1841, *El concepto de la ironía (con especial referencia a Sócrates)*, es ya una visualización del recurso de la ironía para combatir los problemas referidos.

Kierkegaard tiene en mente la ironía socrática. Sócrates se reconocía a sí mismo como ignorante —“Sólo sé que no sé nada”—, pero desde esa ignorancia había reducido al absurdo la “sabiduría sofista”. Kierkegaard toma en cuenta también las aportaciones del movimiento romántico sobre la ironía, por medio de la cual buscaban romper el ídolo de la diosa razón, adorado en la época. Esta ironía romántica, que se inició con las *Memorabilia Socrática* de Hamann y que tuvo a uno de sus principales defensores en los escritos de Friedrich Schlegel, fue objeto de la reacción contraria de Hegel. Desde la perspectiva del sistema hegeliano, la ironía tiene un carácter destructivo, pues se basa en una reacción negativa de la subjetividad, la cual se siente dañada por la objetividad de la razón y, por consiguiente, hace banal lo absoluto que encierra el saber. La ironía “puede fingirlo todo, pero da pruebas solamente de vanidad, de hipocresía y de insolencia. La ironía conoce su maestría sobre todo contenido; no toma en serio nada y juega con todas las formas”.⁴ Lo que Hegel ve como destrucción negativa, Kierkegaard lo usa como cura positiva. El filósofo danés crea los seudónimos como una nueva forma irónico-socrática de hacer filosofía. Uno de los seudónimos, en el libro *La enfermedad mortal*, alude a lo anterior: “Se opina que el mundo necesita una república, un nuevo orden social e, incluso, una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber confusivo, es de otro Sócrates”.⁵ ¿Cómo lleva a cabo esta tarea?

⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 482.

⁵ *La enfermedad mortal*, XI 203.

Baste un ejemplo para ilustrar el papel de los seudónimos. Una de las obras más conocidas de Kierkegaard es *Temor y temblor*, publicada en 1843. En ella, su autor, con el seudónimo Johannes de Silentio, aborda una serie de problemas en torno a la figura de Abraham y, por medio de él, desarrolla su visión sobre la filosofía, la estética, la religión —las tres formas superiores a las que Hegel había reducido el saber—. Analizaré brevemente este seudónimo. Un primer aspecto que salta a la vista del lector es su estilo literario. No se trata de un tratado ni presenta alguna forma académica; por el contrario, ya desde el comienzo del Proemio nos introduce a la obra por medio de un estilo más coloquial y personal: “Érase cierta vez un hombre que en su infancia había oído contar una hermosa historia...”. También el seudónimo, Johannes de Silentio, tiene cuidado en afirmar reiterativamente que no es filósofo (recuérdese la ignorancia socrática): “El autor del presente libro no es en modo alguno un filósofo; es *poeticer et eleganter* un escritor súper numerario que no escribe Sistemas ni promesas de Sistemas, que no proviene del Sistema ni se encamina hacia el Sistema. El escribir es para él un lujo que le resulta más agradable y evidente en la medida en que es menor el número de quienes compran y leen lo que escribe”.⁶ También desde el punto de vista religioso, en cada una de las ocasiones en las que describe la profundidad de la fe en Abraham, en contraposición a la trivialización hecha por la época, muestra él mismo una imposibilidad de hacer el acto de fe. Johannes de Silentio no es creyente, así lo afirma en más de una docena de veces en diversas confesiones. “No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en lo

⁶ *Temor y temblor*, SV1 III 59.

absurdo; ese movimiento me resulta imposible de ejecutar”.⁷ No obstante lo anterior, el lector va descubriendo, página tras página, un conjunto de sutiles ironías, de lúcidas reflexiones y de argumentos bien estructurados, una crítica a la filosofía dominante en su época y a las formas burguesas de entender la religión. Así, Johannes de Silentio, que niega ser filósofo, hace una crítica mordaz al sistema hegeliano y también, negando ser creyente, muestra a los que se dicen creyentes su error y cuáles son las exigencias de la fe y los límites de la razón, la existencia como una prueba que se enfrenta a la paradoja y la necesidad de colocarse frente a Dios como individuo singular. En conclusión, un libro que parecería a primera vista inofensivo se convierte en lápida del pensamiento dominante.

Para decirlo con términos más contemporáneos, esta *deconstrucción* de los pilares que sostienen a una época en decadencia espiritual es el sentido de la ironía por medio de los seudónimos. Por medio de ellos el lector es conducido a situaciones paradójicas en las cuales no se permite la indiferencia (en esto consiste su estilo existencial), de ahí que cada seudónimo represente una postura existencial diferente; por ejemplo, un seudónimo es un enamorado de Mozart y de la seducción estética que niega la reducción de lo estético a categorías racionales; otro seudónimo es un cristiano ejemplar con la suficiente autoridad moral para desenmascarar la hipocresía:

Es infinitamente cómico tener que contemplar a un predicador poniendo tanta veracidad en la voz y en la mímica que casi se sale del púlpito, que se conmueve y te

⁷ *Ibidem*, SV1 III 84.

conmueve hasta las entrañas, que de una manera estremecedora te va describiendo todos los rasgos de la verdad y tiene entre ojos a todos los poderes del infierno, y todo ello con un aplomo en la figura, con una gallardía en la mirada y con una exactitud en el movimiento de los brazos verdaderamente admirables [...] para enseguida, casi sin haberse quitado todavía el sobrepelliz, verlo con qué cobardía y timidez se aparta del camino a la menor oportunidad.⁸

Otro seudónimo es un psicólogo que, por medio de sus observaciones, devela el verdadero rostro de los hombres; otro es un enamorado que encuentra el sentido de la existencia cuando dolorosamente el compromiso amoroso se rompe; otro es un hombre de estado, con una personalidad bien ordenada racional y éticamente, el cual procura mostrar en su propia vida las ventajas de una vida disciplinada. Estos y otros seudónimos, con una gran variedad de estilos literarios, buscan comunicarse con el lector. Así lo sintetiza Kierkegaard en una página de sus *Diarios*: “Mi mérito literario será siempre el de haber expuesto las categorías decisivas del ámbito existencial con una agudeza dialéctica y una originalidad que no se encuentran en ninguna obra literaria, por lo menos que yo sepa; tampoco me he inspirado en obras ajenas. Además, el arte de mi exposición, su forma, la ejecución lógica”.⁹

Esta riqueza literaria presentada por los seudónimos representa también una gran complejidad interpretativa. Hay preguntas que saltan a la vista: ¿Cómo distinguir el

⁸ *La enfermedad mortal*, XI 202.

⁹ *Papirer*, VII 1 A 127.

pensamiento de los seudónimos del pensamiento de Kierkegaard? ¿Cómo compaginar los escritos seudónimos con los que no lo son? La respuesta no es fácil de dar y este mismo hecho reviste una nueva sorpresa para los lectores de Kierkegaard que fácilmente pueden ser engañados. A esto hay que añadir que las traducciones de divulgación de sus obras, en ocasiones, tienen errores tan elementales como no indicar, en ningún momento, que se trata de una obra seudónima. Así, por ejemplo, *El diario de un seductor* aparece frecuentemente como una obra de Kierkegaard y no del esteta al que representa. El conjunto de los escritos de Kierkegaard puede compararse a un gran rompecabezas, el cual no tiene de antemano el molde que sirve para ubicar cada pieza, de tal forma que quien ha decidido armarlo tiene que ser muy paciente, pues sólo en la medida que avance podrá comprender el sentido de las piezas sueltas; el que lo arma tiene que conocer y tratar de identificar cada pieza, pero éstas pueden carecer de sentido si no se descubre su conexión con el conjunto. Armar un rompecabezas tiene su arte, también en el sentido en que se puede disfrutar, y más si alguien —cambiando el ejemplo— disfruta de la buena lectura, además de tener intereses intelectuales y existenciales, convirtiéndose en algo extremadamente seductor y encantador. Este juego y la riqueza que implica se perderían fácilmente si en lugar de leer sus obras se buscara la solución rápida a los enigmas en un manual de ocasión.

pseudónimo de *Temor y temblor*, presenta a Abraham y los sucesos del capítulo 22 del Génesis como una terapia de *shock*. El padre en la fe es presentado en una situación terrorífica, de angustia, de paradojas e irracionalidad que no dejan duda de que para ser creyente es necesario recorrer la senda solitaria del caballero de la fe, descrita desde el comienzo de la obra. También en este primer nivel se ubica la crítica al cristianismo de corte hegeliano, que considera la fe como un rudimentario paso en el desarrollo intelectual de la filosofía racional.

2. La psicología de la fe

Una vez experimentado el *shock* del primer nivel, el lector encuentra en *Temor y temblor* una exploración de la psicología de la fe. Por muy dramático que pueda parecernos el posible sacrificio de Isaac, lo fundamental de la fe pertenece a la interioridad, a un doble movimiento que experimenta el creyente. El primero de ellos es el abandono y resignación infinita a la voluntad de Dios: el creyente sólo puede reconocerse a sí mismo en esta unión a los designios de Dios. El segundo movimiento de esta psicología es la absoluta confianza de que para Dios todo es posible. Esta actitud, en virtud del absurdo, es la conciencia de que humanamente las exigencias divinas son imposibles. De esta forma se llega al movimiento infinito, a una gravedad que conjunta la angustia y la paz.

3. Las normas que guían la existencia cristiana

En este nivel, Johannes de Silentio enfrenta al lector a la oposición entre las exigencias de la ética y las de un deber absoluto para con Dios, la paradoja de que el individuo singular sea superior a las normas universales. No quiere dejar lugar a dudas sobre esta oposición al diferenciar a los

héroes trágicos (pero al fin y al cabo éticos) con la figura de Abraham, negando además cualquier posibilidad para entender el comportamiento de Abraham racionalmente. El profesor Green hace una relación de las diversas interpretaciones a esta postura radical de *Temor y temblor*. Varias de ellas buscan una justificación en contraposición a las correspondientes posturas radicales de Kant, con su universalismo ético del deber, o en las de Hegel y la subordinación que hace del individuo a lo general. Sin embargo, Green considera que esta postura ética contenida en *Temor y temblor* está orientada a mostrar la posibilidad de una relación directa con Dios que no tiene por qué estar sujeta a formas o normas que sean idénticas para todos.

4. Pecado y perdón

En este nivel se plantea una pregunta fundamental: ¿Cómo puede el individuo particular obtener el perdón de los pecados? Esta reflexión no está propuesta de forma directa, pues Abraham no es considerado como pecador; está basada en algunos textos de la obra, teniendo en cuenta las interpretaciones que la tradición ha hecho del capítulo 22 del Génesis, en las que Abraham prefigura la relación entre Dios Padre y Cristo, que abre las puertas de la salvación por medio del sacrificio. Kierkegaard conocía bien estas consideraciones. Es factible que *Temor y temblor* sea un contra argumento a la crítica que Kant formuló sobre esta postura en *La Religión dentro de los límites de la sola razón*. Green afirma que muchas de las referencias autobiográficas en *Temor y temblor* pueden ser consideradas dentro de esta temática.

5. Hacia un texto transparente

Este último nivel representa la visión de conjunto que es ofrecida por Johannes de Silencio. En los anteriores niveles se establecía un doble movimiento. Los dos primeros hacen una contraposición entre los engaños de un cristianismo superficial y las exigencias internas de la auténtica fe. En los dos siguientes niveles, de forma análoga, la visión ético-racional de la vida, demasiado centrada en la fuerza humana, es contrapuesta a la consideración del pecado y a la convicción de que sólo Dios salva. Dicho en otras palabras, ni la oficialidad de ser cristiano ni un comportamiento ético-racional pueden salvar; sólo la auténtica fe salva.

Green llega a la conclusión final de que *Temor y temblor* es una propedéutica a las obras de Kierkegaard, pues contiene todos los temas que sirven como base a sus obras pseudónimas o religiosas. En realidad sobrepasa la obra de un poeta, ya que contiene una profundidad teológica que continúa aquéllas de Pablo y Lutero.

iniciativa de acercarse a su crítico, impresionado por un texto epistolar: *Cartas de Inglaterra*. De igual manera, este mismo descarado hace apuntes completamente irreverentes y agudas críticas acerca del sistema filosófico de Kant, sin importarle su amplio reconocimiento. A pesar de estas críticas, Kant mantuvo intensa correspondencia con él.

Nuestro autor fue reconocido en su tiempo como pensador, filósofo, matemático y científico; por ejemplo, realizó grandes contribuciones a la física, a la ciencia natural y la investigación de la electricidad, al punto de que recibía constantemente visitas de importantes personajes como Alessandro Volta y Karl Friedrich Gauss.

Si el respeto que tuvo por parte de sus contemporáneos fue grande, el legado que tuvo en las generaciones futuras fue todavía mayor: Nietzsche pensaba que sus *Aforismos* era una de las cuatro obras rescatables de la lengua alemana. Fue conocido y muchas veces citado por Thomas Mann, Jelénski, Karl Kraus, Eduard Mörike, Breton (quien lo bautizó como padre de la patafísica), Jean Paul, Goethe, Schopenhauer, Hofmannsthal, Wittgenstein, Auden, Tolstoi, Musil, Tucholsky y Jünger.¹¹ El motivo de su reconocimiento científico se debió a sus innovaciones técnicas y descubrimientos, de los cuales algunos hasta el día de hoy llevan su nombre. Su reconocimiento en el campo de las humanidades, entre filósofos y artistas, se debe a su extraordinaria pluma caracterizada por una mordaz ironía y un gusto exquisito por la paradoja.

¹¹ Cfr. Georg Christoph Lichtemberg, *Aforismos*, tr. Juan Villoro, México: Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 12-13.

Su genialidad no termina en el ámbito científico o literario, sino que también realizó profundas reflexiones filosóficas. Se ha llegado a sugerir que *El mundo como voluntad y representación* estuvo muy influido por él, aunque no haya recibido el crédito de Schopenhauer.¹²

Este pensador es Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), una personalidad que para muchos estudiosos del conocimiento resulta sorprendentemente desconocida. El sentido común nos haría pensar que alguien como él, tan influyente, debería ser reconocido en el mundo cultural contemporáneo; sin embargo, esto habría ido en contra de los deseos del autor. Su pensamiento nos ha llegado por la publicación involuntaria de sus cuadernos convertidos en un libro titulado *Aforismos*.

A decir de la propia vida de Lichtenberg, maestro del cinismo que nunca se ocupó de la gloria sino del estudio, por sus reflexiones brillantemente ácidas y por un espíritu crítico y muy inquieto por cuestiones psicológicas, podemos pensar que guarda cierta relación con Kierkegaard.

Esto es cierto al punto de que podemos encontrar una influencia en varios niveles. Por un lado, en el estilo: en *Diapsálmata*, la estructura aforística y el estilo abiertamente burlón, profundo e irónico nos remite a Lichtenberg y a los autores románticos, pero también a un nivel académico, casi de carácter moral respecto al hecho de conservar un diario:

Me he preguntado con frecuencia cómo es posible que haya tenido tanta resistencia a escribir mis propias

¹² Cfr. *ibidem*, p. 64-66.

observaciones, pero entre más llego a conocer grandes hombres en cuyos textos no se detecta ningún elemento apresurado respecto a ningún grupo de ideas [...] y entre más recuerdo a un escritor tan refrescante como Hoffmann que conserva un diario o a Lichtenberg que lo recomienda, más estoy inclinado a encontrar el por qué esto es así, algo que de suyo es inocente, es para mí desagradable y casi repulsivo.¹³

A decir por la cantidad de páginas que escribiría Kierkegaard en su diario, parece ser que la recomendación de Lichtenberg fue bien recibida. Podemos encontrar una opinión directa de Kierkegaard respecto a Lichtenberg: “Gracias Lichtenberg, ¡gracias!, porque revelas que no hay nada más inútil que hablar con un erudito que sabe miles de datos históricos pero que jamás ha pensado por sí mismo [*Es ist fast als wie die Vorlesung aus einem Kochbuch, wenn man hungert*].¹⁴ Gracias por la voz en el desierto, gracias por esta agua refrescante; como el lamento de un ave salvaje en la quietud de la noche, que pone a toda la imaginación en movimiento. Supongo que dijiste esto en ocasión de una larga y tediosa charla con un académico aburrido que probablemente se privó de un momento alegre. Peor aún, en la copia que estoy leyendo una marca fue hecha que me molesta, pues ya tengo la imagen mental de algún periodista que ha ido a través de la obra para llenar su periódico con un aforismo con o sin el nombre de Lichtenberg, en cuyo caso me temo que me haya quitado alguna sorpresa.¹⁵

¹³ *Journals and Papers*, p. 5.103 (II A 118) s. f., 1837.

¹⁴ Es tan falso como la lectura de un libro de cocina cuando uno está hambriento.

¹⁵ *Journals and Papers*, p. 4.16 (II A 122), s. f., 1837. La edición que conoció Kierkegaard es Georg Christoph Lichtenberg, *Ideen, Maximen und Einfälle*, ed. G. Jördens, I-II, segunda edición, Leipzig, 1830-1831.

Kierkegaard pareciera haber tomado mucho de Lichtenberg, a quien le tiene mucha estima, reservándole, por ejemplo, el epígrafe de una obra que consideraba tan importante como lo es *Etapas en el camino de la vida*.¹⁶

Sin embargo, lejos de las coincidencias estilísticas, parecería más interesante y un ejercicio muchísimo más provechoso que los desabridos datos eruditos aquí presentados que el lector inquieto se topase directamente con los *Aforismos* de Lichtenberg o que tuviera la oportunidad de acercarse más profundamente a la problemática de su vida. En sus textos salta a la vista un estilo tan culto como desenfadado, tan satírico como educado, tan clásico como moderno, y finalmente bastante familiar, tan bien elaborado a como nos tiene acostumbrados Kierkegaard, lleno de existencia y de profundidad, de sutilezas y humor, de ironía y de tragedia.

¹⁶ *Etapas del camino de la vida*, VI, 14: “Ese tipo de obras son espejos; cuando un mono mira adentro, ningún apóstol puede mirar fuera”.

idealismo y romanticismo, estaban a su vez enfrentados, con claras diferencias, en especial sobre los alcances y los límites de la razón en la concepción del mundo y de la vida. Por otra parte, aquella época estuvo marcada por la transformación del mundo como consecuencia de la Revolución Industrial, con los beneficios y enormes problemas sociales que vinieron con ella, lo que motivó una interesante discusión en torno a la economía y el progreso social; de esa época es el desarrollo de las teorías económicas de Inglaterra, el socialismo francés y la teoría comunista de Marx y Engels.

Kierkegaard fue toda su vida un apasionado por los libros y por la lectura; sus intereses recorrían la tradición filosófica, literaria y teológica, pero también llegaba a los principales autores contemporáneos. Uno de los contemporáneos que leyó y por quien se interesó fue Arthur Schopenhauer. Este autor alemán nació 25 años antes que Kierkegaard y murió cinco años después, en 1860. El primer contacto indirecto que tuvo Kierkegaard con Schopenhauer fue a través de su admirado profesor Poul Martin Møller, quien en 1837 realizó una crítica sobre el filósofo alemán, afirmando que era un ejemplo de la cara pesimista del panteísmo moderno, con claras muestras de rechazo al cristianismo. Kierkegaard conoció el ensayo donde Møller realizó esa crítica; sin embargo, por aquel entonces y hasta 1851, Kierkegaard no profundizó en su filosofía ni escribió al respecto.

Como es sabido, los libros de Schopenhauer no tuvieron mucho impacto ni difusión en el mundo académico, a excepción de su tardía obra *Parerga y paralipomena*, escrita en 1851, gracias a la cual comenzó a ser más leído y difundido. Es un poco después de ese año que Kierkegaard leyó con detenimiento a Schopenhauer, durante el verano de

1854. Kierkegaard poseía en su biblioteca personal varios libros de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (dos volúmenes, Leipzig 1844), *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Frankfurt, 1841), *Parerga y paralipomena* (dos volúmenes, Berlín, 1851), *Sobre la voluntad en la naturaleza* (Frankfurt, 1844). Los libros a los que prestó mayor atención fueron *El mundo como voluntad y representación* y *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

Refiriéndose a las iniciales de Schopenhauer, Kierkegaard escribió en su diario: “A. S. (es bastante extraño: yo me llamo S. A. [Søren Aabye], ¡y nosotros nos relacionamos de una manera tan opuesta!) es sin duda un pensador importante; me ha interesado mucho, y lo que me ha sorprendido es haber encontrado a un escritor quien, no obstante un completo desacuerdo, tiene conmigo muchos puntos en contacto”.¹⁸ (*Papirer* XI 1 A 144)

Los puntos en contacto son variados. Ambos comparten una actitud abiertamente crítica e irónica hacia el sistema hegeliano, entre ellos hay importantes similitudes en su rechazo al academicismo en una época en que la pedantería académica parecía ser la única puerta de entrada a las discusiones filosóficas. Su crítica a la mundanidad y los estereotipos sociales tienen muchos puntos en común. Las semejanzas pueden verse también en algunos rasgos biográficos: los dos tuvieron una clara conciencia de la importancia de su pensamiento y del destino que la historia daría a sus obras. Si bien la melancolía de Kierkegaard contrasta con el temperamento pesimista de Schopenhauer,

¹⁸ *Papirer*, XI 1 A 144.

ambos llevaban una vida un tanto solitaria, dedicada a la reflexión, alejada del mundo profesional y social. La autonomía económica y laboral se debía a una circunstancia similar: ambos habían recibido una importante herencia de sus padres. A todo lo anterior hay que sumar su mutuo amor por la música y en especial por Mozart. Otro de los puntos que asemejan a ambos pensadores es su brillante y apasionado estilo como escritores. El estilo del filósofo alemán hizo exclamar a Kierkegaard: “Schopenhauer es encantador, excelente, incomparable, en medio de su grosería que da en el blanco”.¹⁹

Por su parte, las diferencias entre Kierkegaard y Schopenhauer son considerables. Si bien los dos defienden un cierto ascetismo, el cual corresponde a una crítica de las categorías tradicionales sobre los bienes del mundo y al engaño fantasmagórico que éstos representan para la mayoría de los hombres, su fundamento ontológico es muy opuesto. Kierkegaard lo considera desde una perspectiva religiosa de caída y necesidad de una reconciliación. En cambio, para Schopenhauer, el fundamento del ascetismo es la irracionalidad radical en lo cual se origina todo, de una voluntad absoluta y ciega. Es por esto que la esperanza contenida, por ejemplo, en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, del escritor danés, contrasta con los pasajes llenos de nihilismo de *El mundo como voluntad y representación* del pensador alemán.

La segunda gran diferencia que el mismo Kierkegaard destaca es en torno a la verdad subjetiva. Schopenhauer tenía a bien hacer la distinción entre su pensamiento y su forma

¹⁹ *Idem.*

personal de vida, pues no pretendía ni le interesaba vivir conforme a sus propias enseñanzas. Kierkegaard defendía exactamente lo contrario, la necesidad del conocimiento como apropiación, como transformación de la vida. Es por esto que Kierkegaard califica el pesimismo de Schopenhauer como un simple juego retórico, muy parecido a la actitud sofista y, por consiguiente, su crítica al sistema hegeliano pierde fuerza. Si bien *El mundo como voluntad y representación* era, para Kierkegaard, una importante crítica al racionalismo y al sistema hegeliano, la obra misma le parecía un sistema contra el sistema. La misma crítica hizo respecto a *Los dos problemas fundamentales de la ética*: “En segundo lugar (objección capital), cuando uno ha leído de cabo a rabo la “Ética” de A. S. llega a enterarse (pues hasta ese punto es honesto) que él no es un asceta semejante. De modo que no es él la contemplación alcanzada en virtud del ascetismo, sino una contemplación lograda por la contemplación del ascetismo”.²⁰ Por lo que su postura tiene un grave inconveniente al convertir la ética en algo que es cognoscible con independencia de su práctica, de esta forma —dice Kierkegaard— se convierte la moral en algo amoral, en una especie de conocimiento o intuición genial, aunque ni siquiera el brahmanismo ascético, del que se inspira Schopenhauer, es resultado de una genialidad conceptual. El irracionalismo termina convirtiéndose en racionalismo. “A. S. no es de ese temple; en ese aspecto no se parece en absoluto a S. A. Es sólo un pensador teutón que suspira detrás de la fama”.²¹

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

a la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga contemporánea, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total.²³

Es conocida la influencia de Kierkegaard en Gadamer en este punto en particular. Ya el mismo Gadamer en varias partes de su obra principal, *Verdad y Método*, nos indica que el sentido en que usa este concepto lo ha tomado de Kierkegaard. Cito a Gadamer en *Verdad y Método I*: “Es sabido que este concepto de la *contemporaneidad* procede de Kierkegaard y que éste le confirió un matiz teológico muy particular”.²⁴

Sin embargo, como dice Stephen Dunning,²⁵ esta influencia de Kierkegaard en la constitución de la hermenéutica de Gadamer no ha sido discernida suficientemente. Además, la manera en que generalmente se le ha tratado es desde el punto de vista de la contemporaneidad estética,²⁶ en parte porque el mismo Gadamer nos explica en *Verdad y Método I* que la contemporaneidad estética y religiosa son homólogas, razón por la cual, ambas deben ser una mediación total.²⁷

²³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, segunda edición, Salamanca: Sígueme, , 1994, p. 140. Ver *ibidem*, p. 61.

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme, p. 173 y 666.

²⁵ Cfr. Stephen Dunning, “Paradoxes in Interpretation: Kierkegaard and Gadamer”, en *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana: Indiana University Press, 1995, p. 125.

²⁶ Por ejemplo: Richard E. Palmer, “Ritual, Rightness and Truth in two later works of Hans-Georg Gadamer”, en *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, colección The Library of Living philosopher’s Volume XXIV, Open Court, p. 545.

²⁷ Cfr. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 173.

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse si es posible que la hermenéutica de Gadamer utilice la contemporaneidad en el sentido kierkegaardiano pero separándolo de los elementos propios de la realidad histórica de Cristo como paradoja. Considero que tanto Kierkegaard como Gadamer tienen una cuestión común en torno a la contemporaneidad: ¿Cómo es que nos constituimos en seres humanos? ¿Cómo es que devenimos en individuos singulares ante nuestra condición temporal?

Si bien es verdad que la contemporaneidad en Gadamer deja a un lado algunos de los elementos del concepto de Kierkegaard, se pueden detectar elementos muy semejantes, como la idea de que la mediación *per excellence* entre el pasado y el presente es el lenguaje, que la estructura del lenguaje es discursiva (predicativa esencialmente) y, por tanto, lo que se actualiza al *comprender* es la situación interrogativa, las posibilidades de ser del pasado que tienen sentido y significación dentro del contexto actual del individuo, implicándolo.

A partir de aquí surge un nuevo problema: ¿se pueden homologar la contemporaneidad estética con la contemporaneidad con Cristo? En la autoría de Kierkegaard existen aparentemente elementos que nos pueden llevar a tomar uno u otro camino. Por ejemplo, en cuanto al primer camino, tenemos la obra de *Temor y Temblor*, donde la aplicación de la contemporaneidad, que es llevada a cabo por Johannes de Silentio, pone al lector dentro de la situación interrogativa de la fe de Abraham y no en la mera representación o descripción de su acto; ni siquiera es un tratado sobre la fe. Johannes de Silentio encara la existencia de Abraham, pues: “¿De qué sirve en definitiva, recordar un

pasado que no puede hacerse presente?”²⁸ En *La alternativa*, hay varios ejemplos, refiriéndose a Mozart o a la tragedia antigua. En el texto sobre la *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna*, el autor pseudónimo toma las diferentes posibilidades de significación de la tragedia antigua —teniendo a Antígona como paradigma— y las relaciona con las situaciones actuales, como la de la absoluta responsabilidad del individuo en los tiempos modernos, creando desde ese espacio vacío una nueva Antígona, una Antígona actualizada. Es en ese momento cuando la contemporaneidad realmente ocurre, y con ella la comprensión del sentido. Por otro lado Kierkegaard reflexiona sobre la idea de contemporaneidad en sí misma, específicamente como contemporaneidad con Cristo, en *Migajas filosóficas y Ejercitación del Cristianismo*. Aquí la contemporaneidad es vivir con la presencia actual de la fe en Cristo y su trabajo de redención. Es más, en *Ejercitación del Cristianismo* hay ejercicios concretos de esta contemporaneidad. Las preguntas aquí son: ¿tienen los dos caminos la misma estructura? ¿Cuáles son las diferencias y en qué sentido lo está aplicando Gadamer a su hermenéutica? ¿Qué tipo de acontecimientos históricos pueden ser comprendidos exclusivamente por la contemporaneidad en un sentido o el otro? Estas preguntas nos llevan a plantearnos otro problema: ¿cómo es que llegamos a ser en la existencia con la ruptura y discontinuidad del individuo dentro de la continuidad de la historia?

Este diálogo sobre la contemporaneidad entre Kierkegaard y Gadamer puede también desarrollarse de manera fructífera en el ámbito de la ética. Pues en el planteamiento de

²⁸ *Temor y Temblor*, SV III 102-103.

Kierkegaard, si bien la verdad fundamental en el cristianismo es la contemporaneidad con Cristo, esto implica que la actividad moral del hombre sea entonces contemporánea con el amor de Cristo.

Hoy en día, por ejemplo, la sociedad se mantiene crítica y moralmente muy exigente en relación a los asuntos públicos: nos escandalizamos de los fraudes, de los actos de corrupción, de la delincuencia, de los abusos o incompetencias de los políticos, de las invasiones bélicas, de la discriminación de las minorías, de los problemas ecológicos, etcétera. Seguimos con afán diario las noticias de denuncia, los escándalos públicos, los procesos judiciales llamativos. Esta conciencia pública puede ser positiva, pues por medio de ella se vigilan y limitan los abusos y las injusticias sociales. Sin embargo, su gran impacto —aprovechando la fuerza y la diversidad de los medios de comunicación— ha sido una forma de minimizar la conciencia de la responsabilidad personal e individual, no sólo en aspectos morales, sino —sobre todo— en la seriedad con la que nos tomamos nuestro sentido de la vida. La moral pública es, para los individuos, muy cómoda, pues nos da pie para denunciar y hablar mal de muchos asuntos, aunque el individuo que alza su voz contra políticos, empresarios, artistas, deportistas, etcétera, no se examine con semejante atención y rigor a sí mismo, no pueda ni quiera reconocer las incongruencias o sinsentidos que acompañan su vida.

Kierkegaard nos recuerda que “quien se torna grave por muchas cosas, por toda clase de grandes y sonantes cosas, pero no ante sí mismo, es —a pesar de toda esa gravedad— un frívolo bromista”.

Por el contrario, pareciera que el mensaje de la cultura contemporánea es: te mantenemos informado y “entretenido” con la gran variedad de asuntos públicos, a cambio de vender el sentido de tu vida a los estereotipos de consumo y a las otras formas de entretenimiento, a cambio también de tu trabajo cotidiano como parte del sistema económico dominante.

Esto no significa, no obstante, que debamos leer hoy a Kierkegaard en la línea de la recepción de su obra en el siglo XX. Para poder descubrir el potencial filosófico del pensamiento de Kierkegaard, habrá que distinguir entre Kierkegaard y la recepción de Kierkegaard. Esto se refiere especialmente al vínculo común que se hace entre Kierkegaard y el modo como se recibió a Kierkegaard, a saber, la consideración de Kierkegaard como padre del existencialismo. Por tanto, he de empezar dando un bosquejo de las tres principales etapas en la recepción de Kierkegaard.

La primera gran corriente que recibió a Kierkegaard tuvo lugar inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, especialmente en Alemania. El desastre en la historia o el desastre *de* la historia —la Primera Guerra Mundial sacudió o echó por tierra la perspectiva de la gente— se reflejó en un giro hacia la filosofía y la teología: una filosofía y teología de crisis, *krisis* en el sentido de llegar a un momento crítico en el tiempo que requiere de una decisión. La lectura de Kierkegaard ofrecía esta categoría del momento crítico en la historia y la noción de decisión. El movimiento básico fue el siguiente: para reflexionar sobre la historia, sobre la experiencia de una guerra que traspasa la imaginación humana, la única vía era redescubrir las condiciones básicas de la existencia humana: muerte, contingencia, incertidumbre —condiciones que la cultura humana tiende a pasar por alto u olvidar—. Cuando fijamos nuestra mirada en lo que los seres humanos pueden lograr, fácilmente podemos pasar por alto estas condiciones, que no son logradas, sino encontradas. Este encuentro se refleja en el individuo que llega a una decisión crítica. El redescubrimiento de la existencia humana que se etiquetó como filosofía de la existencia tomó forma a través de varias

lecturas de Kierkegaard, ya que fue él quien acuñó el concepto de existencia en el sentido de existencia humana.

La siguiente corriente receptora de Kierkegaard se dio inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, y una vez más en una situación de crisis donde la historia mostró la fragilidad de la existencia humana. Esto se refleja filosóficamente, otra vez, en un redescubrimiento de las condiciones básicas de la existencia humana, pero ahora la contingencia de la existencia humana se interpreta como un absurdo (*i. e.* la relación del hombre y el mundo como una relación inadecuada). La filosofía de la existencia de los años veinte se convirtió en existencialismo en los cuarenta: el existencialismo de Jean-Paul Sartre y Albert Camus. Y lo que en nuestro contexto es más importante, la filosofía de la subjetividad de Kierkegaard se convirtió en subjetivismo. Tomaré únicamente una palabra clave del existencialismo de Sartre, a saber, “elección”. Al igual que el concepto de existencia, el de elección también fue acuñado por Kierkegaard. Por supuesto, tanto existencia como elección son dos palabras usadas en el lenguaje común. Lo que Kierkegaard hizo fue darles un significado definitivo: existencia ahora significa existencia *humana* entre el pasado y el futuro y elección ahora significa la elección hecha por el existente, a saber, elegirse a sí mismo. Esta expresión — “elegirse a uno mismo”— se convirtió en el lema del existencialismo francés.

Para terminar este pequeño recorrido, veremos una tercera corriente receptora de Kierkegaard que ha tenido lugar a partir de la segunda mitad de los años ochenta. En este caso no por una situación de crisis, sino en una situación marcada por un dramático cambio en las perspectivas del mundo: la

división política del este y el occidente, que perdió su significado especialmente a partir de 1989 y dio lugar a una complejidad de puntos de vista mundiales unidos a la globalización y a la cuestión de lo que se pierde en el proceso. Filosóficamente no nos enfrentamos a una filosofía de la existencia, o a una filosofía de existencialismo, sino a varios tipos de lo que se conoce como posmodernismo. No obstante, algunas palabras clave sobreviven. Y el mejor ejemplo es el de “elección” en el sentido de elegirse a uno mismo. El modo como uno vive su vida es cuestión de lo que se elige. La vida se ha convertido en un asunto de proyectos de vida. Para poder encontrarse a uno mismo o el propio camino en la vida, uno tiene que experimentar con varios tipos de vida y varios modos de ver la vida.

Sin duda, éste es tan sólo un bosquejo aproximado. La situación, en nuestros días, no sólo está determinada por el deconstructivismo o posmodernismo, sino que está abierta a diferentes enfoques (tal vez uno pueda considerar esto como una característica del posmodernismo). Y lo más notable es el hecho de que Kierkegaard ha sobrevivido con éxito a sus diversos renacimientos.

Si la situación hoy está abierta —argumentaré—, lo está para un redescubrimiento de Kierkegaard interpretando los temas clásicos: existencia, subjetividad y ética, temporalidad y finitud. Esto suena a los temas de la filosofía de la existencia del siglo XX, pero mi punto de vista es que deben ser rescatados e interpretados contra este contexto de recepción. Lo explicaré uniendo la ética con la subjetividad.

Las expresiones “elección” y “elegirse a un mismo” pertenecieron al existencialismo, y, para fines de los años

cuarenta, eran usadas por una elite intelectual. Ahora ya son parte de un lenguaje más o menos común e incluso ordinario, por lo menos en la cultura occidental. El uso de estas expresiones ha tenido sus principales orígenes en Kierkegaard. En ese sentido, él está presente en el lenguaje que nosotros usamos.

En Kierkegaard, sin embargo, estas expresiones pertenecían a la ética. Es en la segunda parte de *La alternativa* (1843) donde el uso de la palabra “elección” se establece, en concreto, en el escrito del seudónimo ético, el juez Guillermo. Pero, si observamos el uso que en nuestros días se les da popularmente a estas expresiones, podríamos preguntarnos si no es un modo de hablar más bien estético. Esto se refleja cuando se habla de imágenes o perfiles: al elegir, elegimos cómo vernos ante los ojos de los demás. El interés, la vida es un asunto de prioridades y las prioridades dependen de lo que a uno le interesa. El gusto, cuando uno realmente elige por uno mismo, elige lo que a uno le gusta. Pero según *La alternativa*, la manera ética de tratar la elección y la elección de uno mismo no tiene que ver con lo que a uno le gusta o lo que uno prefiere, sino que consiste en asumir responsabilidad del propio pensamiento y del propio actuar. Así que, aunque Kierkegaard está presente en nuestro modo de hablar en los inicios del siglo XXI, en el uso de las expresiones “elección” y “prioridades”, parece que nos estamos enfrentado, al mismo tiempo, a dos maneras opuestas de usar tales expresiones: una estética y una ética.

Precisamente, el uso del término “elección” en la segunda parte de *La alternativa* ha llevado a Alasdair MacIntyre, en su libro *Tras la virtud*, a describir la posición de Kierkegaard como un tipo de decisionismo. Según este autor, Kierkegaard

funda la moralidad “en la elección fundamental carente de criterio”. Unir la ética con la elección es, ciertamente, riesgoso. Si la ética es un asunto de elección, entonces, la ética de la elección fácilmente se convierte en una elección de éticas.

Este problema —el de la ética y la subjetividad— tiene, de hecho, una actualidad oportuna. La ética es un asunto de la subjetividad, pero si nos concentramos en la elección y la subjetividad, entonces, la elección en la ética parece hacerse arbitraria. Si la ética es un asunto de prioridades, entonces, las prioridades parecen reemplazables. En un sentido es obvio que escogemos lo que nos importa, pero si lo que importa es un asunto de elección, si escogemos nuestras prioridades, entonces, vemos nuestras prioridades desde una posición externa. Así que la referencia a la subjetividad en la ética es tanto obvia como problemática.

Lo ético en Kierkegaard tradicionalmente se ha representado como una “esfera de transición”, una etapa que se dirige de lo estético a lo religioso. Esta noción de ética como una etapa ha jugado un papel prominente en la recepción de Kierkegaard. Cuando Emmanuel Lévinas, por mencionar sólo un ejemplo de esto, se refiere a la violencia de Kierkegaard, afirma que estas palabras duras de Kierkegaard nacen en el preciso momento en que “supera la ética”³⁰. Lévinas une la ética y la subjetividad en oposición a Kierkegaard: la subjetividad es entonces responsabilidad (mía para el prójimo) y sólo la subjetividad irreductible puede asumir una responsabilidad. Esto, sin embargo, no es una alternativa para Kierkegaard. Al contrario, la ética en

³⁰ Emmanuel. Lévinas, *Noms propres*, París: Fata Morgana, 1976, p. 89

Kierkegaard no es una etapa, sino —y tal es mi argumento— una determinación radical de la existencia humana. Veamos cómo.

En primer lugar y sobre todo, la ética de Kierkegaard no significa una exigencia general, sino una exigencia dirigida al individuo. En este sentido la ética aísla al individuo *en cuanto* individuo: la ética “singulariza”. El individuo está determinado éticamente a ser irreductiblemente *este* individuo, a saber *este* agente humano. Por tanto, la subjetividad implica asumir responsabilidad (las frases usadas por Lévinas son, de hecho, kierkegaardianas). La responsabilidad significa responder o dar cuenta de uno mismo. Es por eso que en *La alternativa* Kierkegaard ve la ética como un asunto de elegirse a uno mismo. A esto se podría objetar que la ética tiene, en primer lugar, que ver con la relación hacia el prójimo o con la relación hacia un mundo compartido con otros. Pero *en* esta relación, lo que uno tiene que hacer es dar cuenta de uno mismo. Sólo esto convierte a la relación en una relación ética. En este sentido la ética consiste en ser este individuo. Pero el punto, entonces, es que tú eres exactamente este individuo en relación con otros. La perspectiva de primera persona es la de relacionarse a sí mismo con otros y con un mundo compartido con otros. A la ética concierne esta auto relación en relación con otros.

Cuando vemos la ética como un asunto de prioridades, nos concentramos en la subjetividad que se manifiesta haciendo prioridades y consecuentemente en la libertad de escoger entre alternativas. Sin embargo, en esto la subjetividad misma es indefinida o indeterminada. Pero el punto fundamental del análisis de Kierkegaard es que la subjetividad implica *ser* determinado como este individuo.

Esta auto relación del individuo tiene lugar en relación con otros y con el mundo en el que llegamos a entendernos. Es aquí —en relación con los otros y con el mundo— que la auto relación es el asunto de que se trata. El “aislamiento” o “singularización” ética presupone que tenemos relaciones con otros. Cuando se habla en primera persona, no es con respecto a uno mismo, sino con respecto a los otros. Así, la radical noción de subjetividad de Kierkegaard no implica un subjetivismo. Ni tampoco Kierkegaard sostiene un tipo de decisionismo, como lo sugiere MacIntyre. Subjetividad no sólo significa elegir, sino también ser uno mismo éticamente determinado. Aunque parezca redundante, la autodeterminación en Kierkegaard implica auto determinación. Sólo estás comprometido éticamente en una relación con otros si tú mismo estás siendo determinado en esta relación.

Esta individualidad irreductible en relación con los otros empieza a destacar en la “segunda” ética de Kierkegaard, en *Las obras del amor* (1847). Este escrito está compuesto de discursos que no son sino meditaciones sobre el mandamiento de amar al prójimo, pero al mismo tiempo son meditaciones sobre experiencias de culpa y perdón. Describen el mundo en el que está situada la ética, a saber, un mundo social en el que nos vemos unos a otros. Como lo ha mostrado Hegel en su reconocimiento dialéctico, nos vemos a nosotros mismos a través de los otros que nos están viendo. Pero si lo que importa es lo que somos a los ojos de los otros, entonces, el mundo social se convierte en un mundo de valoración y juicio mutuo. En *Las obras del amor*, el mandamiento de amar al otro como prójimo contradice una visión de juicio o medida. La segunda ética de Kierkegaard puede interpretarse como una *ética de la visión*, poniendo énfasis en el problema de *cómo* hacemos *lo que*

debemos hacer, siendo éste un problema de cómo *vemos* al otro como el que “recibe” nuestras acciones. El cómo vemos cuando actuamos es un asunto de la subjetividad, pero la subjetividad inherente en la visión es una subjetividad determinada: es este individuo en relación con otro. Cuando Kierkegaard se enfoca al problema de cómo vemos cuando actuamos, convierte la reflexividad —el mundo de la imagen y el perfil— en una cuestión ética. De este modo, su ética de la subjetividad podría inspirarnos a tener una visión crítica en la cultura de visibilidad en la que vivimos. Debido a sus reflexiones compasivas pero también escépticas sobre las ambigüedades de la cultura humana, me parece que Kierkegaard también es un clásico moderno en el diálogo entre las diferentes culturas del mundo que compartimos.

que el aislamiento, la fragmentación y la incomunicación de unos con otros nos haga vivir en una esquizofrenia de la multitud, en una sociedad de masas, como diría Ortega y Gasset, traducida en un montón de vidas despersonalizadas y sin intimidad, cuya forma de ver el mundo está encerrada en la jaula de sus determinaciones racionales, y que en nuestros tiempos se ha convertido en toda una técnica de la intimidad a través de los medios electrónicos de comunicación que desmoralizan y rompen los vínculos de los individuos con su historia, de tal manera que la sociedad se ha transformado en un desperdicio existencial. Si esta idea ha tomado el rostro de Hegel, de la ciencia, de la estética, de la educación o de la cristiandad de su época, Kierkegaard los ha puesto bajo su escrutinio para develar y desenmascarar su principio fundamental: la multitud. No es sólo contrariar a Hegel o por defender una postura irracional que se le opone, lo que le interesa criticar al filósofo de Copenhague es esta enfermedad silenciosa de la modernidad que se ha levantado a través de nuestros sueños y vidas, sin ni siquiera notarlo, lo que Kierkegaard combate en su época con toda la fuerza de su genio y que atenta contra la base de la vida humana: la necesidad y la capacidad de entablar una relación íntima con nuestra existencia y la trascendencia que nos envuelve.

Mi tesis es que esta idea de crítica a la multitud y al individualismo moderno es la que está presente en varias de las obras del filósofo de Copenhague. Así, sus obras firmadas con seudónimos, como *El concepto de la angustia*, *Temor y Temblor* o *la Alternativa* entre otras, tienen el cometido de presentar esta crítica desde diferentes ángulos de visión, que asumen como personas concretas, lo que ayuda a que el lector escuche no como masa sino como persona concreta, como ser en el mundo. Por eso pienso que a Kierkegaard se le debe de leer desde esta pretensión de

sacudida de la multitud, de donde surge la persona como individuo singular a través de un método irónico que intenta edificarlo como tal.³¹

En lo siguiente, pretendo mostrar que Kierkegaard se opone como crítico de su época a las categorías de multitud y reflexión, con las categorías del individuo singular y la ironía.

1. La esquizofrenia de la multitud

Kierkegaard vivió intensamente la primera mitad del siglo XIX donde el espíritu filosófico tomaba en su manos la tarea de la construcción de un nuevo mundo, donde fuera posible la reconciliación presente, total e inmanente entre el hombre y la fuente de su ser.

Si bien esta tarea la llevó a cabo en un primer momento el espíritu romántico del círculo de Jena, fue Hegel quien mayor influencia tuvo. El planteamiento de Hegel entonces propone, con toda su fuerza dialéctica e influencia romántica, que, si bien toda la realidad es la manifestación y el devenir de una substancia infinita, esta es racional. Por tanto, si toda la realidad es esta razón universal, el hombre a través de su razón tiene la capacidad de llegar a reconocerse dentro de esta lógica universal si hace el esfuerzo racional suficiente, de tal forma que en un momento dado su voluntad se determine por los designios de esta racionalidad universal y asuma así el papel que le ha sido designado por toda la eternidad. Con lo cual no hay fuerzas oscuras, todos los

³¹ Cfr. Søren Kierkegaard, “On my Work as an Author. The Accounting”, en *The Point of View*, SV XIII 498 [KW XXII 9].

ámbitos de la vida son el transparente devenir de la astucia de la razón que es absolutamente necesario.

Esto es lo que Kierkegaard le crítica a su época, que las ideas de Hegel y de sus discípulos son, en realidad, un gran engaño, una banal ilusión, porque lo que ha sucedido es que han transformado al sujeto moderno en un sujeto colectivo que provoca que los individuos se abstraigan de la responsabilidad concreta que implica tomar en su manos su existencia y se lo dejan al sistema que siempre les dará muy buenas razones para justificarse y para evadirse. De tal forma que si su crítica tiene como blanco a Hegel lo hace en la medida en que ha influido para propagar a la multitud como paradigma existencial. Si Kierkegaard crítica a la cristiandad de su tiempo es en la medida en que se han hecho multitud ajustando sus determinaciones al mundo y dejando de lado su labor de servicio. Éste es el principio fundamental de lo que Kierkegaard llama la multitud o la época de la reflexión. Porque la reflexión toma el papel de instrumento evasivo de la responsabilidad individual y como determinante autoritario de un destino necesario, lo cual finalmente se traduce en la época como un principio numérico y cuantificador, donde lo que hace valioso a una existencia es su pertenencia a una racionalidad que tiene muchos adeptos, así el daño fundamental, por ejemplo, en la cristiandad, está en creerse cristiano por cumplir numéricamente con ciertas formas y no en ponerse como persona frente a lo que significa asumirse como cristiano.

2. Kierkegaard opone contra la multitud lo que él llama el individuo singular

Ser un individuo singular como lo desarrolla en *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* “es la categoría del espíritu”, es la tarea de todo ser humano de desarrollarse y posicionarse en la existencia desde su interioridad, de una manera personal. Al hombre le ha sido dada su existencia como una contradicción entre diversos factores —cuerpo y alma, necesidad-posibilidad, eternidad-temporalidad— que son puestos frente a sus ojos para que se unifiquen desde la persona y para la persona, ejerciendo su libertad.

La existencia humana, llegar a ser un individuo singular, dice Kierkegaard en *Temor y temblor*, es como el bailarín que para poder desarrollarse necesita tener un pie en la tierra y uno en el aire; éste salta constantemente, así como todo individuo puede salir de sus propios límites y plantearse diversas posibilidades más altas a las de la pura especie, salta hacia ellas, toma una decisión personal ante la angustia que produce su propia indeterminación, y cae de nuevo en el piso, en sus propios límites transformándose a sí mismo y posicionándose desde su interioridad ante las exigencias de la existencia, por y para sí. Es decir, el hombre tiene la gran dignidad de realizarse como aquello que de manera singular contiene en su individualidad. Entre la posibilidad y la necesidad se alberga un vacío, un abismo donde el individuo pone en juego la valía de su persona y adquiere una figura que se revela como él mismo y donde se revela el rostro de su creador, recuperando de cierta forma su ser original.

Ahora bien, en los tiempos modernos la multitud ha sustituido al individuo singular y lo ha convertido en un

esquizofrénico. Pues la multitud es la categoría de lo numérico, donde lo que determina la manera de existir es la cantidad y no los saltos cualitativos del bailarín. La multitud es así una categoría de la reflexión del sujeto moderno, porque éste pretende sujetar al mundo desde sus propias determinaciones homologando la realidad a su subjetividad, sin tener él mismo lugar en ese mundo. El problema está en que este sujeto no es necesariamente personal y convierte las relaciones de los hombres, sujetas a estas determinaciones, de tal manera que homologan sus vidas, las generalizan, con buenas razones que los auto justifican. Esto quiere decir que la existencia deja de ser una tarea que se impone de manera personal, donde el individuo establece lazos de intimidad y responsabilidad con el mundo, sino que a través de las razones que le da la multitud se ajusta a ella y se determina por ella, sin ser responsable de su propio ser original.

Ser multitud es abstraerse de la vida misma, es la fórmula del aislamiento como dice en *La Alternativa*, es una esquizofrenia o, en términos de Kierkegaard, una enfermedad mortal, una desesperación que se expresa como trivialidad, como mundanidad, como indiferencia valorativa. Porque la desesperación es cabalmente perder toda esperanza de ser, incluso la de poder morir. Un desesperado es aquél que o no quiere ser sí mismo, asumir la responsabilidad de su existencia, o quiere obstinadamente ser su propia fantasía, como el narcisista, pero nunca reconocer su verdadero rostro. Cuando se da cuenta de la imposibilidad de no poder escapar de sí mismo, pierde toda esperanza incluso de deshacerse de sí y languidece en vida, muere antes de morir, vive como un autómatas de acuerdo a las determinaciones de la multitud a la que se haya ajustado para olvidarse de su condición existencial y deja su interioridad en sus manos. Quedando

absolutamente incomunicado, incapaz de entablar lazos de intimidad con otras personas.

Esta vida impersonal se muestra en todos los movimientos de liberación nacional, de construcción de sistemas sociales, de revoluciones, propios de su época, pero para Kierkegaard todos ellos no son más que máscaras de la multitud, porque sus soluciones no van al centro del problema: que la persona se realice como individuo singular.

3. La ironía edificante

Lo que necesita la época, según Kierkegaard, es un nuevo Sócrates, es la ironía. Porque de lo que se trata es de sacudir al individuo de la multitud y lograr que se realice como individuo singular no en comparación y en dependencia con la multitud, sino en sí mismo. Y para ello hay que llevar a cabo un movimiento de comunicación que inicie con las categorías de la reflexión actuales de los individuos, con sus prejuicios, y su seguridad, pero que a través de la interrogación los lleve en otra dirección y los haga guardar silencio ante la contradicción y el vacío que se presentan. Así, este silencio sería principio de escucharnos a nosotros mismos en nuestra personalidad original, fuera del bullicio de la multitud, obligándonos a tomar un juicio sobre nuestra existencia necesariamente personal.

En su tesis doctoral *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard plantea esta función de la ironía, que es un preguntar para succionar el contenido aparente y dejar un vacío, un vacío donde pueda el mismo individuo encontrar su figura. “¿Qué es la ironía? La unidad de pasión ética, que infinitamente afianza en unidad al propio yo, y de la educación, la cual en

vidas, busca ayuda profesional por problemas psicológicos, y más comúnmente por depresión.

Desde la primera hasta la última página de su vida, Kierkegaard arrastró la cadena de su melancolía. Al igual que Pascal, Montaigne y otros guardianes de la oscuridad invisible, Kierkegaard veía su depresión con ojos de naturalista y, al igual que la mayoría de los psicólogos modernos, tenía copiosas notas sobre su pena. Uno de los temas recurrentes en los *Diarios* de Kierkegaard es su estado de angustia mental, crónica e inexpressable.

Uno de los puntos fijos de las obras de Kierkegaard es su afirmación de que lo interior y lo exterior son inconmensurables. Para Kierkegaard, no se pueden leer los lineamientos de la vida espiritual de una persona a partir sus acciones. Hay insinuaciones de este precepto antihegeliano en las notas de Kierkegaard sobre su melancolía. A través de los años, alternativamente se recrea y se lamenta de su habilidad para ocultar tanto el hecho como su contenido respecto a su sufrimiento psicológico.

Kierkegaard, al igual que psicólogos posteriores, aceptaba que el yo tiene sus caminos para desviar los afectos dolorosos. Percibía que los propensos a la depresión intentan ocultar su estado hundiendo su autoconciencia en el mundo. Esta defensa puede tomar la forma de libertinaje. En los círculos psicoanalíticos, se sabe que ciertos tipos de deprimidos erotizan sus vidas como un intento de evitar su depresión. Es mucho mejor bailar con deseo libidinoso que no sentir nada. *El diario de un seductor* de Kierkegaard muestra cómo reconocía este mecanismo de defensa, y sus

Diarios indican que él mismo consideraba que lo había ocupado en su juventud.

Cuando habla de su labor como escritor, Kierkegaard insiste en que toda su obra fue de principio a fin una tarea religiosa. A su decir, también era una defensa contra la depresión. Kierkegaard entendía su empresa intelectual como un intento para mantenerse por encima de la depresión preternatural que amenazaba con absorberlo.

Hay fuertes indicaciones de que Kierkegaard veía la distinción entre el estado de depresión y la actividad de desesperar. Por un lado, la depresión es un estado de ánimo mientras que la desesperación es una actividad que sólo continúa en tanto que el individuo, aunque sólo hasta cierto punto consciente, desea que continúe. Anti-Climacus nos dice que sería erróneo pensar la desesperación según el modelo médico, esto es, como una fiebre, como un estado que se sufre pasivamente. Si la desesperación no incluyera a la voluntad, no sería el pecado que Anti-Climacus insiste que es. Sin embargo, Kierkegaard usa el modelo de la enfermedad para describir la depresión. Ciertamente, cree que la depresión es algo con lo que puedes, por decirlo así, nacer o contagiarte. De hecho, describe su propia melancolía como hereditaria.

En contraste, nunca habla de la desesperación como contagiosa o hereditaria. *La enfermedad mortal* deja claro que hay formas de desesperación que no involucran angustia mental. Anti-Climacus, el autor pseudónimo de este texto lapidario, observa que la felicidad es el mejor escondite de la desesperación; por el contrario, el deprimido puede intentar e incluso lograr parecer feliz, en realidad no lo es. La persona

que de hecho es feliz, *eo ipso* no está deprimida. No es, sin embargo, poco común que la persona feliz esté desesperada. Otro punto de contraste es el hecho de que la depresión siempre involucra tristeza mientras que la desesperación no va acompañada de un único juego de emociones. Una caminata a través de la galería de retratos psíquico-espirituales presentados en la enfermedad mortal bastará para mostrar que Kierkegaard cree que la desesperación es compatible tanto con los tristes como con los jocosos.

No menos que Nietzsche, Kierkegaard fue un virulento crítico de la razón práctica. La razón práctica en la América de *fin de siècle* dice que sería una contradicción que alguien afirmara que está deprimido, pero en buenas condiciones espirituales. Kierkegaard contradice esto. En una anotación de los *Diarios* de 1846 dice lo siguiente:

Soy una individualidad infeliz en el más profundo sentido, cimentado desde el principio en uno u otro sufrimiento en el borde de la locura, un sufrimiento que debe tener su base más profunda en una falta de relación entre mi mente y mi cuerpo, pues (y esto es lo más notable así como mi fortaleza infinita) no tiene relación con mi espíritu, el cual, por el contrario, debido a la tensión entre mi mente y mi cuerpo, quizás ha ganado una elasticidad poco común.

Claramente, este sufrimiento al que Kierkegaard se refiere, y que él supone que es una cualidad de su particular relación mente/cuerpo, es su melancolía. Y sin embargo, en la cita mencionada parece estar afirmando que este desorden psicológico (depresión) no debe confundirse con una enfermedad espiritual. Después de todo, afirma que la falta de relación entre su mente y su cuerpo no se relaciona con su espíritu. Aquí tenemos la distinción, eclipsada en nuestra

época, entre un desorden psicológico y uno espiritual. En *La enfermedad mortal* y en otros lugares se nos dice que un ser humano no es una simple síntesis entre mente y cuerpo. Sino que “el yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma”. La simple y automática relación entre mente y cuerpo da lugar a estados psicológicos, pero el espíritu o *el yo* emerge en la manera en que interpretamos y nos relacionamos con esos estados. En ese sentido, el espíritu es como un fenómeno de segundo orden.

Regresando a la cita de 1846, Kierkegaard apunta que es notable que la falta de relación entre su mente y su cuerpo no haya afectado su espíritu. En otras palabras, su depresión podría, de hecho, haberse convertido en desesperación. El proceso por el cual la depresión se convierte en enfermedad, no de la psique sino del yo, no es pasivo. En el primer movimiento de *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus da una luz sobre el texto citado de los *Diarios*, sobre la conexión entre depresión y desesperación. Comentando un caso de depresión, escribe que el deprimido que está desesperado “ve claramente que esta depresión no es de gran significado – pero precisamente ese hecho que ni tiene ni adquiere ningún gran significado, es desesperación”. No es el sufrimiento psicológico en sí mismo en lo que consiste el problema espiritual (desesperación), sino más bien en el hecho de no ser consciente de que el sufrimiento tiene un significado espiritual: “Lo peor que puede pasarle a un hombre es hacerse ridículo en lo esencial, que la substancia de sus sentimientos sean puras tonterías”. Aunque hay diferentes caminos internos de la depresión a la desesperación, el deprimido que no ve significado en su estado melancólico,

esto es, que considera su tristeza como un tipo de fiebre, desarrolla una aflicción espiritual que añadir a sus enfermedades psicológicas.

La depresión se convierte en desesperación en virtud del modo en que el individuo deprimido se relaciona con su depresión. Cuando una persona que está sufriendo dolor físico pierde la habilidad de mantenerse fuera de esa pena decimos que está abatido. Del mismo modo, cuando alguien en agonía es capaz de superar el sufrimiento físico y preocuparse por los otros decimos que tiene buen ánimo. El individuo que está enfermo físicamente y tiene buen ánimo es capaz de evitar que su vida psicológica se defina por su enfermedad. La cita de Kierkegaard de los *Diarios* sugiere que una persona atormentada psicológicamente tiene cierto dominio sobre el modo que se relaciona con su agonía psicológica. La persona que desfallece y se define en términos de su depresión, o la persona que encuentra el significado equivocado en su depresión —por ejemplo, que eso es prueba de que Dios no es misericordioso— ha resbalado hacia la desesperación por su propia cuenta.

Para Kierkegaard, encontrar significado a la depresión es, en efecto, buscar el significado espiritual del sufrimiento psicológico. En la coda edificante de *El Concepto de la angustia* (“La angustia en unión con la fe como medio de salvación”), Vigilius Haufniensis nos instruye en cómo presentarnos en la instrucción espiritual que sólo la angustia puede ofrecer. En sus mejores días, o algunos dirían en sus peores, Kierkegaard entendía a su depresión como un maestro espiritual. Para un cristiano no existe mayor perfección que necesitar a Dios, cuanto más intensa la necesidad, mejor. Y ¿qué puede hacer que una persona pida

ayuda a Dios más que un sufrimiento inexplicable? Es mejor, infinitamente mejor, entender cuanto necesitas a Dios que estar psicológicamente bien adaptado a una comunidad, que Kierkegaard, literalmente, veía como un manicomio. Como casi todos los estados psicológicos, la depresión, según Kierkegaard, es dialéctica —puede ser tomada razonablemente de un modo o de otro—. Por un lado la depresión produce en algunos la pérdida de la fe. Por otro lado el deprimido, que se da cuenta que no puede hacer nada por sí mismo, está especialmente bien situado para entender el hecho de su absoluta dependencia de Dios.

De acuerdo con la auto interpretación de Kierkegaard, su depresión le ayudó a evitar la desesperación de olvidar a Dios. La identificación de Kierkegaard con su padre era tanto extensiva como profunda. Tanto los *Diarios* como *Mi punto de vista como escritor* sugieren una unión especial entre padre e hijo alrededor de su melancolía compartida. Repetidamente Kierkegaard afirma que la depresión que ha heredado de su padre lo ha puesto fuera del hogar de la humanidad. Hay algo, dice, que nunca le ha pedido a Dios, a saber, que le quite el aguijón en la carne. De todas las cosas que le podía pedir se abstuvo de pedirle que le librase de ese profundo sufrimiento que lo había acompañado desde sus primeros años, pues lo interpretaba como parte de su relación con Dios.

La noción de que la depresión pueda ser un don de Dios es difícil de entender en nuestra época. A veces Kierkegaard parece especializarse en cosas difíciles de entender. Ciertamente, entre los estudiosos de Kierkegaard, muchos de los cuales son silenciosamente ofendidos por el cristianismo kierkegaardiano, existe el progresivo problema de cómo

separar la gema de la sabiduría de la ganga de la devota fe de Kierkegaard. Por lo que se refiere a la época actual, ¿qué importancia tiene que Kierkegaard marque la distinción entre desesperación y depresión, si de hecho esta distinción descansa en los presupuestos de una fe que amablemente ha sido puesta a dormir? O, una vez más, ¿de qué sirve la distinción que Kierkegaard da entre los desórdenes psicológicos y espirituales, si, de hecho, esta distinción descansa en los presupuestos ontológicos que sólo los neuróticos o los medio ingeniosos desean hacer? Quizás una interpretación edulcorada de la antropología de Kierkegaard dirá que el espíritu tiene que ver con la manera en que nos relacionamos con nuestras vidas psicológicas inmediatas, oponiéndose a lo psicológico inmediato en sí mismo. Para aplicar este expurgado esquema, el individuo deprimido pero sano espiritualmente entiende que está deprimido pero no ve su vida definida por su depresión. Por ejemplo, uno de los más desgarradores síntomas de la depresión es que ésta puede despertar sentimientos que están muy conectados con nuestro sentido de identidad. A una madre deprimida puede, a veces, parecerle no sentir nada por su hijo. Pero siguiendo nuestra versión secularizada de la distinción de Kierkegaard, por muy deprimida que esté, puede mantenerse libre de desesperar, al recordar que ella está deprimida, pero que realmente no carece del amor que ha dejado de sentir. Es decir, no entrega su identidad a su enfermedad.

Para aquellos que no soportan las invocaciones de Kierkegaard a la fe, una versión secularizada de la esencia de lo que Kierkegaard entiende por desesperación puede traer la idea de que el individuo deprimido y desesperado renuncia a sí mismo. La palabra “desesperar” indica la negación de “esperar”. Como se dijo previamente, desesperar se entendía

antes como perder esperanza con respecto a Dios, pensando, pasivamente o agresivamente, que Dios no daría ayuda. En lugar de creer que para Dios todas las cosas son posibles, incluyendo la posibilidad de curar su depresión, el deprimido en desesperación ni siquiera intenta confiar en que Dios es bueno y misericordioso y que arreglará las cosas. Aunque puede estar reacio a reconocerlo, el individuo desesperado intenta asesinar tales esperanzas como “Dios me sacará adelante en esta situación”. El autor de *La enfermedad mortal* es inequívoco, la creencia de que Dios está muerto es en sí misma la más profunda desesperación; y para una cultura que está en el proceso de quitarse cualquier creencia seria en un Dios personal, puede resultar más adecuado decir que la desesperación ocurre cuando el individuo decide ya no tener ninguna esperanza en o para sí mismo. La forma más común de desesperación considerada desde este ángulo puede ser aquella del individuo que ha caído en el profundo sueño de creer que le es imposible hacer ningún cambio serio. Alguien que caiga dentro de esta categoría podría tener, por ejemplo, un momento en el que desea ser un amigo más cálido y preocupado, pero en respuesta a ese rayo de deseo, el individuo desesperado da un puñetazo a su alma y se recuerda a sí mismo que simplemente él no es un individuo cálido y amigable y que, justamente por eso, nunca lo será.

La época actual tiene la natural propensión a traducir las ideas relacionales, tales como el perdón, en asuntos individuales. Por ejemplo, hay mucha gente hoy en día que actúan como si su verdadera tarea en el perdón no fuera el arrepentimiento, sino el aprender a perdonarse a sí mismos. La idea de que la transición de la depresión a la desesperación es en realidad un asunto, no de renunciar a

Dios, sino de renunciar a uno mismo sería ciertamente consistente con este giro individualista. Sin duda, Kierkegaard consideraría la sugerencia de quitar a Dios de la fórmula de la desesperación como una intensamente desesperante manera de entender la desesperación. La transición de la depresión a la desesperación es la de hacerse uno mismo —tal vez con enojo, tal vez con orgullo— sordo a Dios. Así, mientras que el deprimido continúe escuchando el significado religioso de las perturbaciones de su psique, podrá evitar la desesperación. Comúnmente se describe a la depresión como “infierno en la tierra” y, sin embargo, para Kierkegaard es completamente posible que una persona viva en tal infierno y al mismo tiempo se encuentre en una condición espiritual robusta. De hecho, es enteramente posible que se viera a sí mismo y al hombre que parecía reverenciar sobre todos, su padre, como psicológicamente trastornados y más que libres de la desesperación que encontraba tan penetrante en la era que él llamó “la época actual”.

de los vértices sobre los que descansa todo su pensamiento. Él mismo manifiesta en sus *Diarios* que esta categoría tiene dentro de su obra un rol importantísimo y que lo va a tener en el conjunto de la filosofía occidental. “Con la categoría de individuo —afirma—, cuando todo aquí se reducía a amontonar sistemas, yo apunté polémicamente al sistema, y ya de ello no se habla. A esta categoría está vinculada por completo mi posible importancia histórica. Tal vez mis obras literarias sean olvidadas pronto como las de muchos otros escritores. Pero si esta categoría es justa y acertada, si di en el blanco, si comprendí bien que ésta es mi tarea —por cierto, que no tiene nada de alegre, ni de cómodo, ni de estimulante—; si esto me es concedido aun a costa de inenarrables sufrimientos íntimos, aun a costa de indecibles sacrificios exteriores, entonces yo permaneceré y mis obras literarias conmigo”.³⁵

La individualidad no es una categoría objetiva o abstracta, sino una categoría subjetiva e íntima que sólo puede predicarse del ser humano en cuanto que humano. Únicamente el hombre puede llegar a ser individuo (*Enkelte*), puede alcanzar la excelsa dignidad del individuo. Esta categoría, para Kierkegaard, se ciñe exclusivamente a la condición humana y afecta de un modo determinante a la persona. El individuo resulta ser el horizonte de realización humana, la plenitud de la existencia humana, el fruto de un largo itinerario de construcción personal. Según Kierkegaard, aprender a vivir con esta categoría es un arte, un arte que pocos alcanzan a lo largo de sus vidas. Llegar a ser un individuo, a ser un *yo* es, según el filósofo danés, la

³⁵ *Papirer*, VIII 1 A 485.

empresa difícil y apasionante que un ser humano puede llevar a cabo con su propia vida.

Kierkegaard contrapone la categoría de la individualidad a la de masa. Según su punto de vista, el ser humano puede sucumbir fácilmente a la masa, a la reiteración de lo mismo, puede padecer fácilmente un proceso de homogeneización. Cuando esto ocurre, se vulneran gravemente sus posibilidades, sus potencialidades naturales. En cuanto que miembro de la especie humana, el ser humano participa de unas características comunes con los otros miembros de su misma especie, pero en cuanto que ser libre y abierto a la trascendencia, el ser humano está llamado a ser una individualidad única e irrepetible, una existencia distinta y singular en el conjunto de la realidad. Para alcanzar este horizonte, se requiere un arduo trabajo de purificación y de recogimiento.

La categoría de la individualidad se relaciona directamente con la noción de espíritu: “El individuo —afirma Kierkegaard— es la definición espiritual del ser humano. La masa, lo numérico, lo estadístico es la definición animal del ser humano”.³⁶ La categoría a que estamos aludiendo es, pues, una determinación del espíritu (*Aands-Bestemmelse*). Lo que hace radicalmente distinto a un ser humano de otro no es, precisamente, su materialidad, sino lo invisible que hay en él, es decir, su espíritu. En la medida en que el sujeto desarrolle su espíritu de un modo personal y coherente, estará alcanzando la categoría de la individualidad. No somos individuos por el hecho de ser distintos en el plano

³⁶ *Ibidem*, XI 1 A 81.

fenoménico, sino por el hecho de determinar nuestro espíritu hacia horizontes distintos.

Kierkegaard reivindica, de este modo, el individuo frente a la masa. Desde su particular punto de vista, lo único verdadero es el singular; mientras que la multitud es la mentira. Sólo el ser humano puede llegar a descubrir la categoría de la individualidad y sólo mediante ella puede separarse de la multitud y permanecer uno, autónomo y libre. La categoría de la individualidad es, por otro lado, la condición de posibilidad de la auténtica libertad, de esa libertad que emerge del yo y no de la masa amorfa. “Los hombres –afirma el pensador danés– saben bien que cada uno está obligado a ser individuo, pero esto es muy arduo y significa renunciar al mundo [...] El individuo es la determinación del espíritu, la colectividad es una determinación animal que hace la vida más fácil”.³⁷ Y en otro lugar lo expresa todavía de un modo más contundente: “Nadie quiere ser individual, todo el mundo trata de librarse de este tremendo esfuerzo. Pero esta no es la única razón por la cual la gente elude ser individuo. Se tiene miedo de la gente, miedo de la oposición de la comunidad que le rodea [...] Lo numérico nos tranquiliza”.³⁸

El espíritu es el fundamento de la individualidad, es decir, la condición de posibilidad del desarrollo único del ser humano. El hombre que cultiva soberanamente su yo y preserva su singularidad de la barbarie de la masa y del proceso de homogeneización va camino de ser un individuo. Esta ruptura respecto de la masa no debe interpretarse en

³⁷ *Ibidem*, X A 441.

³⁸ *Ibidem*, XI A 82.

términos de egocentrismo o de individualismo, sino todo lo contrario. Sólo el hombre que ha ejercitado esta posibilidad está capacitado para dialogar con su propio yo y para vivir una relación de auténtica humanidad con el otro. Dicho de otro modo, la fraternidad sólo es posible más allá de la masa y de la multitud. Sólo el *Enkelte* puede tratar al otro como *frater*, porque sólo él ve en el otro un ser único y singular y no una mera copia de una especie.

Por ese motivo, afirma Kierkegaard que “ser individuo es, en cierto sentido, la más eminente definición del ser humano, la definición que otorga la distinción más elevada a la persona. Ser individuo significa ser sacrificado”.³⁹ En definitiva, la individualidad es la categoría humana *par excellence*, la categoría más decisiva y definitoria de la existencia humana. A través de ella, el ser humano se eleva por encima de todo el reino animal.

En un contexto cultural como el nuestro, sumergido en un grave proceso de globalización, debemos recuperar, con urgencia, la categoría de la individualidad. La Muerte del Hombre a que aludía M. Foucault siguiendo a Nietzsche tiene mucho que ver con el descrédito y el abandono de la categoría de la individualidad y la irrupción del hombre-masa. No estamos al final de la historia ni tampoco estamos frente al último hombre de Zaratustra, sino frente a un hombre que trata de resistir al impacto de la homogeneización y que procura ser él mismo y afirmarse libremente en el mundo.

³⁹ *Idem.*

Debemos tener en cuenta que cada ser humano está llamado a ser único y distinto, que cada cual está llamado a hacer con su vida una obra de arte original y que en este esfuerzo nos jugamos el sentido y la razón de ser de la condición humana y la misma defensa de un valor tan noble como la libertad. Frente a la irrupción del pensamiento único y de la globalización, se impone la tarea de pensar la individualidad y, en esta tarea, el pensamiento del inigualable Kierkegaard puede resultar especialmente sugerente.

actividad humana. El progreso resulta inevitable; progresar desde estos presupuestos significa adueñarse de la naturaleza pese a los obstáculos que puedan presentarse.

El proyecto moderno se vio reflejado en los diversos quehaceres humanos:

- A. Si la razón es el centro, la mentalidad científica es la que debe determinar los rasgos de la cultura moderna. Sin embargo, no cualquier tipo de ciencia podía asumir este papel. Las ciencias paradigmáticas son las matemáticas y las ciencias empíricas. Es con esta medida con la que se sucede un acelerado desarrollo de la ciencia y de la técnica; sólo a través de ello es posible el deseado dominio del universo para beneficio de la humanidad.
- B. Con la razón puede crearse el sistema político que esté a la par con el progreso humano. Para la modernidad, el fracaso de las formas políticas anteriores residió en la explicable falibilidad de las teorías premodernas en que se habían sustentado. Sin embargo, partiendo de este presupuesto —*la razón es capaz de elaborar un sistema político paradigmático*— empieza la creación de las utopías modernas. Las nuevas reformas sociales y políticas del proyecto debían erradicar los vicios antirracionales que subsistían en las formas anteriores.
- C. La religión, si se fundamenta en la fe, pertenece al terreno de las cosas que no se explican racionalmente y, por tanto, carece de peso para los modernos. El hombre moderno que coherentemente pone toda su confianza en la infalibilidad de su capacidad intelectual tiene dos alternativas. O bien

rechaza la religión debido a su falta de sustento en la razón y, entonces, la única opción *razonable* es el ateísmo. O acepta una religión que quede dentro de los límites naturales de la razón —deísmo— pero carente de fe, pues la fe conduce a lo absurdo por estar dentro de lo no explicable racionalmente. Por tanto, pierde la fe. Dentro de estos deísmos están las sociedades político-religiosas, basadas en parámetros de progreso científico y que asumen un nuevo papel de mesianismo

- D. El modelo de individuo es aquel hombre de temperamento objetivista y no subjetivo. Es serio, de sentimientos controlados, con nuevas y reducidas creencias, con una clara separación entre su vida privada y su comportamiento público. El hombre moderno se caracteriza por tener cultura científica.

2. Tesis fundamentales de la posmodernidad

La posmodernidad como movimiento cultural, ideológico, se ha establecido en la última década. La tesis posmoderna fundamental consiste en afirmar que el proyecto ilustrado ha fracasado.

- A. Muchas teorías que parecían ser la base de la ciencia, del progreso e incluso de un modo de vida se han mostrado como falsas. La ciencia no es, por tanto, infalible como se llegó a creer. La refutación y la falsación de teorías que parecían perfectas es muestra de ello. La existencia humana no se resuelve por la ciencia. De la seguridad en la ciencia se ha

pasado a un cierto escepticismo en el conocimiento humano.

- B. El optimismo en el dominio de la naturaleza ha tenido un fuerte descalabro. No somos dueños del universo. Al tratar de dominarlo lo dañamos, lo cual repercute en contra nuestra. Actualmente la naturaleza está en un grado de desequilibrio difícil de salvar. Las posturas ecológicas empiezan a adquirir fuerza en contraposición a un desarrollo tecnológico y científico desmedido.
- C. El fracaso de las utopías sociales, como los intentos colonialistas, las monarquías, el racismo, el comunismo o el liberalismo económico, son muestra de las limitaciones de la razón en lo que toca a los problemas de la comunidad humana. La experiencia nos ha mostrado que si bien por la razón se pueden construir sistemas políticos y sociales con una estructura aparentemente firme, tal firmeza no depende únicamente de la formulación, sino de todas las circunstancias que rodean la existencia humana.
- D. Hay una nueva valoración de lo religioso y lo místico, es decir, de lo que no se reduce a la razón. Es un modo de aceptar que los problemas de la existencia humana no encuentran una solución exclusivamente racional. El hombre no es pura razón y reducirlo a ello es un error.

3. La anticipación de la posmodernidad en el siglo XIX

Culturalmente hay un anticipo de lo que ahora conocemos como posmodernidad en la década de los sesenta y setenta. Así, el movimiento del 68, el existencialismo de los setentas o el movimiento *hippie* tuvieron como común denominador el de ser señales de alerta en contra de lo establecido por la cultura moderna. Así como estos movimientos culturales, hay una forma anticipada de posmodernidad en el terreno intelectual. Tal anticipación se da precisamente y contemporáneamente en el culmen de la modernidad.

El idealismo alemán representa el culmen de la modernidad en el ámbito filosófico, pues en él todas las tesis modernas de afirmación de la razón son llevadas a sus últimas consecuencias. Søren Kierkegaard, a quien los historiadores ordinariamente presentan como el padre del existencialismo, se levanta contra ese idealismo y a favor de los valores humanos que no se basan exclusivamente en la razón. Kierkegaard expresa en sus múltiples escritos su desaprobación a una sociedad que está dominada por la razón.

Esta reacción de Kierkegaard puede ser considerada como un preámbulo de la posmodernidad.

1. Para el filósofo danés las cosas más importante de la existencia no se relacionan con el avance científico, por eso éste tiene un valor relativo. El conocimiento objetivo no tiene por qué mover. Se puede tener la demostración lógica más rigurosa y aun así ser infeliz; el conocimiento de la ciencia es limitado. Sólo es un ámbito y no el más valioso de la existencia humana.

2. A Kierkegaard, como a Nietzsche —afirma Collins—, le preocupa la propagación de la mentalidad de rebaño, producto final de las tendencias igualitarias modernas. Ambos están de acuerdo en que se vacía al individuo de todos los valores para engolfarlo en una totalidad dominante: la mayoría, la raza, la clase, la nación, o la humanidad misma.

3. Kierkegaard defiende el valor de la religión frente a la razón. Es erróneo tratar de entender lo religioso desde la razón. Hay un valor verdadero superior a la razón que exige todo el coraje de la existencia. La verdad fundamental es la verdad del cristianismo. A lo largo de toda su producción filosófica, Kierkegaard intentará mostrar que el cristianismo requiere una superación de la razón; querer entenderlo, como pretendían los racionalistas, es simplemente no entenderlo.

4. En contra de la despersonificación, de la simple visión objetiva de la realidad, Kierkegaard renueva el valor de la subjetividad. El hombre no vive de las ideas objetivas; la vida humana es convertir la verdad en propia, en algo fundamental para la vida. Una verdad que pueda ser asumida por la existencia entera, algo por lo cual apasionarse, por lo que merezca la pena vivir e incluso morir. La verdad objetiva se enseña y es cierta, pero no mueve al individuo.

5. Es indudable que, a pesar de los aciertos que pueda tener la posmodernidad, el pensamiento de Kierkegaard tendrá que ser nuevamente valorado.