

## DESESPERAR DE LO SOCIAL: EL “ANTIMODERNISMO” DE KIERKEGAARD

Carlos A. Bustamante  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

De Sören Kierkegaard (1813-1855) suele decirse —en los manuales de historia de la filosofía— que es el gran predecesor de los existencialismos del siglo XX, del “pensamiento trágico” de alguien como Unamuno o de algunos de los desarrollos más relevantes de la obra de Heidegger. Sin pretender —ni mucho menos— prescindir de estas interpretaciones, en el presente artículo se intentará releer algunos pasajes de la extraña obra del famoso “danés solitario” a la luz de una clave distinta: la que brindan varias de las discusiones recientes en torno a la modernidad y sus contradicciones. Kierkegaard puede aparecer así como un testigo de primera mano de algunas de las paradojas que acompañan a esa situación social y cultural que suele caracterizarse bajo la etiqueta de lo “moderno”. Un testigo que, además, manifiesta su peculiar posicionamiento crítico ante el fenómeno a cuya implantación en una de las “periferias” de la Europa central asiste: la Dinamarca de las primeras décadas del siglo XIX.

Tendrá que prescindirse, por razones de espacio, de algunos de los cuestionamientos que se han dirigido al pensamiento de Kierkegaard desde varios frentes; de manera especial, lo cual no deja de ser una lástima, habrá que dejar para otra ocasión una revisión de la línea que identifica a este “caballero de la fe” con un concepto de subjetividad excesivamente masculinizado, es decir, el grupo de críticas que provienen de las teorías feministas.<sup>1</sup> Por el contrario, las críticas que atacan la apuesta excesivamente “individualista” de Kierkegaard frente a los problemas sociales y económicos de la modernidad europea —como es el caso de la de Herbert Marcuse—<sup>2</sup> podrá reconocerse como telón de fondo de lo que sigue, aunque desde una perspectiva bastante diferente. Por último, debe anunciarse que una re-

construcción teórica acerca de las maneras en que el pensamiento que aquí nos ocupa resulta claramente “eurocéntrico” —como cabe esperar— quedará pendiente.<sup>3</sup> El escrito intentará mostrar que, si es que puede hablarse de una actitud “antimodernista” en la obra del autor danés, el adjetivo tendrá que adquirir un matiz peculiar: no nos encontraríamos tanto ante una especie de “huida” hacia las fuerzas presubjetivas del Yo (que es lo que ocurre, según Alain Touraine, con el “antimodernismo” de alguien como Nietzsche o incluso con el de alguien como Foucault)<sup>4</sup> como ante un fenómeno de “pérdida de esperanza”, de *desesperación* ante las posibilidades emancipatorias que podrían suponerse en la dimensión de lo social. Esta desesperación kierkegaardiana sin duda adquirirá la forma de un individualismo, pero uno que —por así decirlo— reproducirá en el ámbito del Yo las tensiones “modernas” que una obra algo más optimista, como la de Kant, colocaría en el terreno de las relaciones entre personas y entre comunidades humanas. Evidentemente, para lograr este cometido debe intentarse una lectura “postmetafísica” de algunos segmentos de la obra que nos ocupa, concebida por su autor ante todo como una “defensa de la fe”.

Ha de procederse por pasos. En primer lugar, es necesaria una reconstrucción de lo que podría llamarse la “tensión de la modernidad” que, a la luz de la obra de Max Weber y varios otros autores, opone las aspiraciones de los individuos a las necesidades de un sistema social que se ha vuelto autónomo respecto a ellas; en segundo término, se requiere la revisión de algunos pasajes (breves, pero significativos) que ponen en evidencia la desconfianza de Kierkegaard frente a la dimensión de lo social en cuanto al poder que ésta tendría para satisfacer las más hondas aspiraciones de un Yo humano; en tercer lugar, se rastreará la crítica que el “danés solitario” realiza del optimismo kantiano a través de una conceptualización de lo “infinito” y lo “finito” que traslada estos términos del ámbito de la “generalidad abstracta” —en el cual los coloca el sabio de Königsberg— al de una “antropología” que considera la identidad individual como cierto tipo de devenir permanente; por último, se buscará mostrar cómo todos los elementos anteriores pueden conjugarse en una suerte de “antimodernismo” que guardaría algún interés para las discusiones contemporáneas.

### **La tensión de la modernidad: los proyectos individuales contra las exigencias del sistema**

Ulrich Beck ha escrito, en un diagnóstico breve pero contundente de nuestros tiempos, que “el modo en que uno vive se vuelve la solución biográfica a contradicciones sistémicas”.<sup>5</sup> Kierkegaard coincidiría con esta perspectiva, aunque seguramente añadiría que no queda más remedio: no será de acuerdo con las exigencias de un sistema contradictorio que un individuo alcanzará la salvación personal. La “solución biográfica” por la que apostaría un “caballero de la fe” implica, entre otras cosas, abdicar de las posibilidades de una emancipación de las contradicciones sociales a partir de la sociabilidad misma. Esta tesis, como puede verse, avanza en sentido contrario al de un rescate de las “intenciones” de la modernidad como remedio a las “contradicciones” de los sistemas sociales concretos emanados de ella; en estos términos, Kierkegaard parece uno más de los “conservadores” de varios tipos con los que se enfrenta Jürgen Habermas.<sup>6</sup> Pero habrá que dilucidar con cuidado el carácter de este tipo de “conservadurismo”.

Beck y Habermas, así como el ya mencionado Alain Touraine y algunos otros autores —de manera especial Zygmunt Bauman—<sup>7</sup> comparten un marco de referencia que puede caracterizarse superficialmente de la siguiente manera: la aceptación de una crisis en la modernidad en cuanto fenómeno social y cultural, el diagnóstico de dicha crisis en términos que se aproximan (en mayor o menor medida) a los de Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y, muy especialmente, una concepción de la dimensión de lo social que permite encontrar en ella una renovación crítica de la modernidad en los términos propios de la misma; en este último aspecto se distancian de pensadores más desencantados que buscarían solución a las contradicciones del presente por vías “conservadoras” o “postmodernistas”. Puede comenzarse entonces por el esbozo que de la “crisis de la modernidad” nos ofrecen las versiones teóricas aludidas.

Una de las raíces de esta perspectiva se encuentra en la metáfora de la “jaula de hierro” con la que Weber concluye *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “El espíritu se esfumó, la jaula permanece vacía, sin que pueda saberse si para siempre”.<sup>8</sup> El “espíritu” que se ha esfumado de la jaula del sistema social moderno es el de los proyectos de vida individuales, guiados por “éticas de la

intención” que tal vez estén en el origen del capitalismo como forma de producción económica y social, pero que resultan insuficientes para la realidad sistémica que ellas mismas engendran.<sup>9</sup> ¿Qué quiere decir esto? Entre otras cosas, que un determinado sistema social puede constituirse a partir de las actitudes de los individuos que lo conforman, pero que en un momento dado llegaría a “autonomizarse” respecto a dichas actitudes, y adquirir —en los términos de Weber, pero también en los de Habermas o de Touraine— una racionalidad propia capaz de funcionar, por así decirlo, al margen de las intenciones, necesidades y proyectos en general de sus integrantes.<sup>10</sup> En pocas palabras, una definición de la modernidad podría tener que ver con la tensión entre las expectativas vitales de los individuos y un sistema autonomizado que parece correr por su propio cauce, al margen de aquéllas. Una lectura de otra célebre expresión weberiana —el “desencantamiento del mundo”— podría arrojar este resultado: las imágenes míticas y religiosas del mundo resultan insuficientes para darle cohesión a una realidad social guiada por un tipo de pensamiento (“moderno”, de hecho) que no puede evitar someter a una crítica “secularizada” aquellos modelos; los componentes éticos y axiológicos que solían guiar tanto la vida personal como la colectiva en épocas anteriores (por ejemplo, en la edad media) ahora sólo podrían encontrar acomodo en los proyectos biográficos, mientras que la sociedad tendrá que construir sus propios parámetros “desencantados” en los dominios del conocimiento y de la moral.<sup>11</sup> La teoría social del siglo XX puede entenderse en buena medida como deudora de esta tensión, si es que una visión algo simplificada —como la que opone teorías “sistémicas” contra teorías de la “acción subjetiva”— resulta útil.<sup>12</sup>

Por lo demás, tendría que añadirse que el “desencantamiento” no provoca, como única consecuencia posible, que los proyectos de vida de los individuos tengan que guiarse por sistemas morales y valorativos todavía “encantados” o de signo religioso. El drama de la secularización de la vida social puede reproducirse, por así decirlo, en “pequeña escala” y en el interior de un ser humano: éste optaría entre conservar como referente para su propia existencia algún código propiamente teológico o bien “secularizarse” a sí mismo y procurar orientar sus actos conforme a lo que él o ella considera propiamente “racional”. Ello no es el problema que interesa aquí: en todo caso, lo que importa es que esta capacidad de elección —decidir entre una ética de fundamento religioso

o una ética “laica”— puede explicarse en parte porque al sistema social la decisión no le afecta. La modernidad del “mundo desencantado” implica, entre otras cosas, que los credos religiosos pierdan buena parte de su poder coactivo al no constituir ya un elemento unificador que relacione directamente una existencia individual con los fines generales de la sociedad. La racionalidad propia del sistema tolera, por así decirlo, tanto a los creyentes como a los agnósticos.

Ahora bien: el reto de la tensión entre la dimensión individual (o de los proyectos de vida) y la del sistema social (y, para este nivel del análisis, también cultural) podría enfrentarse de diferentes maneras. El problema general puede caracterizarse como la imposibilidad de que un individuo reconozca, en los fines generales del sistema social, algo que pueda otorgar sentido a su propia existencia: definitivamente se trata de dos planos diversos, y la realización personal en uno puede convertirse en el fracaso del otro. Un buen profesionalista moderno podría aceptar la renuncia a sus convicciones personales (religiosas o “secularizadas”) con tal de ascender por la escala del éxito social; en el otro extremo, quien se aferre a sus valores más íntimos es un buen candidato para convertirse en el “anómico” de Durkheim, alguien que difícilmente encontrará la manera de escapar a los mecanismos coactivos que lo social ejercerá sobre él.<sup>13</sup> Frente a este panorama, pueden reconocerse ya algunas de las perspectivas más célebres: un pesimismo respecto a la Ilustración y sus consecuencias “modernistas”, como el de la primera Escuela de Frankfurt,<sup>14</sup> o bien una apuesta por la reconstitución del “mundo de la vida” (donde habitarían los proyectos biográficos) por medio de la racionalidad comunicativa, como en el caso de Habermas. Este par de ejemplos resultan bastante ilustrativos: puede renunciarse a cualquier apuesta teórica a causa de la que parece ser una dinámica inevitable de los sistemas sociales, o bien pueden explorarse dinámicas de sociabilidad que no conduzcan necesariamente a un ahondamiento en la separación entre las exigencias del sistema y los proyectos de vida de cada cual.

De manera que enfoques como los de Beck, Habermas, Touraine o Bauman —entre otros— pueden entenderse al menos parcialmente como “apuestas por lo social” que partirían del siguiente punto: la relación “moderna” entre sistema e individuos no necesariamente debe expresarse en términos de una radical separación; es posible encontrar vías para que la dinámica de lo social,

sin perder la racionalidad propia que necesita, no se vuelva totalmente autónoma frente a las necesidades, valores y proyectos en general de los individuos que constituyen el cuerpo colectivo. Es a esta luz que, por ejemplo, Habermas opone la racionalidad comunicativa a la temible pero inevitable "racionalidad instrumental" diagnosticada en la época posterior a la Ilustración por sus maestros Horkheimer y Adorno;<sup>15</sup> es también desde esta perspectiva general —weberiana y crítica de Weber al mismo tiempo— que Alain Touraine apuesta por ese "movimiento societal" que es el Sujeto, punto de enlace entre un Yo individual y una sociedad racionalizada.<sup>16</sup> En ambos casos, la dimensión de lo social se tiende como un dominio ambiguo, una suerte de campo de fuerzas en tensión que no se resuelve de manera determinista "a favor del sistema" o "a favor de lo individual": la acción humana, como fruto de la racionalidad comunicativa o bien como esfuerzo de un Sujeto, puede dar lugar a formas de sociabilidad no sistémicas, es decir, no atrapadas en el divorcio que la "jaula de hierro" parece imponer. Sociedades habitadas, individuos con capacidad de acción, mejor que sociedades cuya racionalidad permanezca ajena a la de los proyectos más íntimos de la individualidad.

Cuando alguien como Habermas apuesta por la racionalidad comunicativa, o cuando alguien como Touraine lo hace por una nueva concepción de la subjetividad, nos encontramos ante reformulaciones de la modernidad que buscan en ella misma los recursos para aliviar las contradicciones mencionadas: el espacio de tensión entre los proyectos de vida y la racionalidad sistémica se convierte bajo estas ópticas en la posibilidad de la solución, aunque sin dejar de constituir la fuente del problema. La modernidad no pierde su carácter ambiguo, mas autores como los mencionados hasta ahora intentan sacar buen partido de la ambigüedad. Pero habría otras formas no modernas —o mejor, "antimodernistas"— de entender el problema y sus posibles soluciones. De acuerdo con Habermas mismo, por ejemplo, algunas versiones del conservadurismo contemporáneo apostarían por una especie de "reencantamiento" del mundo, al afirmar que sólo por el camino de un retorno a formas de sociabilidad guiadas por creencias compartidas por la totalidad de un grupo (creencias que, casi inevitablemente, tendrían que ser de tipo religioso) sería posible vincular de nueva cuenta las aspiraciones de los individuos y las del sistema social.<sup>17</sup> Otras vías de escape respecto a esta dicotomía se convierten en última instancia en vías de escape de la modernidad misma y, al

menos bajo la óptica habermasiana, caminarían en contra de las posibilidades de lo social en general. Tal es el caso del tipo de pensadores que el autor alemán agrupa bajo el término “jóvenes conservadores”:

Los jóvenes conservadores recapitulan la experiencia básica de la modernidad estética. Reclaman como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia se salen del mundo moderno. Sobre la base de las actitudes modernas, justifican una antimodernidad irreconciliable. Recluyen en la esfera de lo lejano y lo arcaico los poderes espontáneos de la imaginación, de la autoexperiencia y la emotividad. Para la razón instrumental, yuxtaponen de un modo maniqueo un principio accesible sólo por evocación ya sea la voluntad de poder o la soberanía, el ser o la fuerza dionisiaca de lo poético. En Francia esta línea lleva de Bataille a Derrida vía Foucault.<sup>18</sup>

Esta crítica a los “escapistas” —que no parecen confiar en algo que no sea “la voluntad de poder” o alguna otra expresión de “lo lejano y lo arcaico”— recuerda lo que Touraine afirma de la actitud de alguien como Nietzsche ante a la modernidad:

Frente a un pensamiento modernista que llegó a ser crítico se yergue, desde Nietzsche, un pensamiento antimoderno que concentra sus ataques contra la idea de sujeto. Éste es un pensamiento antropológico y filosófico opuesto a las ciencias sociales que nacieron casi naturalmente con la modernidad. Es un pensamiento que no representa nostalgia del pasado, pero que se niega a identificar al actor y sus obras. El pensamiento nietzscheano se sale del modernismo al volver a introducir al Ser ahistórico; pero éste ya no puede ser el mundo de las ideas platónicas o del logos divino; es la relación con el ello, con la conciencia del deseo. El hombre no supera su historia porque su alma sea a imagen de Dios [...] sino porque está animado por Dionisos, fuerza impersonal del deseo, sexualidad, naturaleza en el hombre. Contra el pensamiento de la Ilustración, que situaba lo universal en la razón y recurría al control de las pasiones por la voluntad puesta al servicio de la lucidez, lo universal surge con Nietzsche, y después de él con Freud, en el inconsciente y su lenguaje, en el deseo que derriba las barreras de la interioridad.<sup>19</sup>

Solucionar la tensión de la modernidad por medio de la restauración de creencias generales que resuelvan el problema de la identificación de los intereses del individuo y de la comunidad social, o saltar por encima de la tensión en busca de instancias que puedan ser propiamente “ajenas” a la sociabilidad (por

ejemplo, la afirmación del instinto o de la voluntad de poder): en ambos casos parece que es viable pensar en Kierkegaard. ¿No puede entenderse el proyecto general del “pensador religioso” de Copenhague como una exigencia de restauración de los valores cristianos en la sociedad modernizada que se gestaba en torno suyo? O bien, ¿no es este “individualista entre los individualistas” un representante de la búsqueda de algo “arcaico y lejano” que constituya y preceda a la subjetividad en lo más íntimo, la versión luterana del “pagano” Nietzsche? Resulta relativamente claro que Kierkegaard representa algún tipo de antimodernista en el sentido en que renuncia a las posibilidades emancipatorias de una sociedad moderna: para él —a diferencia de Habermas o de Touraine y a la luz de la frase de Beck de la que se ha partido— las “soluciones biográficas” poco tendría que hacer ante las “contradicciones sistémicas”, y de hecho ni siquiera podría tratarse de soluciones orientadas hacia el dominio de lo social tal y como se presenta de acuerdo con Weber y sus herederos. Una “solución biográfica”, a lo más, servirá para la vida de un individuo solitario. Pero este talante distanciará a Kierkegaard tanto de los “neoconservadores” como de los “jóvenes conservadores” esbozados por Habermas, así como del Nietzsche de Touraine.

### **El caballero contra la ciudad**

Si Copenhague en las décadas de 1840 y 1850 puede emplearse un poco como símbolo de una ciudad en proceso de “modernización” y como un reflejo de las contradicciones que atravesaban a la sociedad danesa, dos imágenes —obsesivas para Kierkegaard— mostrarán la actitud crítica de nuestro autor frente a los nuevos vientos que corren: el ómnibus y la multitud. El transporte público inicia sus servicios en la capital del reino hacia 1840, y se convierte un poco en el equivalente —en pequeña escala— de los grandes bulevares que el barón de Haussmann trazará en París unos años más tarde, en la época del segundo Imperio.<sup>20</sup> La modernidad europea entronca durante esos años, precisamente, con la fase industrial del capitalismo; las consecuencias de este matrimonio serán de diversa índole. Para los habitantes de lo que hasta el momento era básicamente un pequeño *burgo* de comerciantes (Kierkegaard se referirá a sus paisanos como “los burgueses”), la vida moderna se convierte en

una experiencia donde dos vectores fundamentales se modifican: el tiempo se acelera, las distancias se comprimen. Marshall Berman podría hacer que los copenagueenses de la época encajaran en su definición de “modernidad”:

Hay una forma de experiencia vital —la experiencia del tiempo y del espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida— que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo. Llamaré a este conjunto de experiencias la “modernidad”. Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos.<sup>21</sup>

El tiempo se acelera: tanto urge llegar a cualquier parte que la administración de la ciudad considera buena idea implementar el ómnibus (no todos gozan de transporte particular, y caminando siempre se pierden valiosos minutos para los negocios). El espacio se comprime: como pocas veces en su historia, Dinamarca se encuentra “demasiado cerca” de otros lugares (Londres y el auge industrial, París y el peligro revolucionario, Berlín y la academia hegelianizada). Pero al interior del reino las cosas también parecen ocupar todas un mismo sitio: la tradicional y clara división geográfica entre el burgo de los comerciantes del Báltico y las zonas campesinas del interior se ha vuelto inestable, los campesinos llegan a la ciudad en busca de otras condiciones de vida y los nobles terratenientes intentan mantener su influencia ante Christian VIII y Federico VII.<sup>22</sup> Es casi inevitable pensar en el Hamlet de Shakespeare preguntando nuevamente si acaso algo huele a podrido en Dinamarca.

Kierkegaard respondería afirmativamente. Mientras que, al parecer, varios de sus coetáneos percibirían la promesa de “aventuras, poder, alegría, crecimiento” que corresponde a la primera mitad de la experiencia descrita por Berman, el “danés solitario” se muestra como un claro representante de la segunda (la contemplación de la vida moderna como “amenaza”). Es sabido que una buena parte de los irónicos ataques que Kierkegaard y sus famosos seudónimos esbozan en sus escritos van dirigidos al pensamiento de Hegel y, sobre todo, a sus representantes daneses. La imagen del ómnibus, en un primer nivel de lectura, debe comprenderse bajo esta luz. Es el caso del final del prólogo de *Temor y temblor*, donde Johannes de Silentio afirma que no quiere

discutir (porque no valdría la pena) con los representantes de lo que ya entonces era conocido como “el sistema” por antonomasia:

El presente autor de ningún modo es un filósofo; es [...] un escritor aficionado, que no escribe sistemas ni promesas de sistema; no ha caído en el exceso de sistema ni se ha consagrado al sistema. Para él, escribir es un lujo; y tanto más gana en evidencia y en placer cuanto menos compradores tiene de sus producciones. [...] El autor prevé su suerte: pasará completamente inadvertido; adivina con temor que la envidiosa crítica muchas veces le impulsará a dar un latigazo; más aún, tiembla al pensar que algún celoso escriba, algún censor de párrafos [...], tiembla al pensar que este censor [...] lo despedace en párrafos. Me inclino con la más profunda sumisión ante cualquier pleitista sistemático. “No es el sistema, eso no tiene que ver con el sistema. Le deseo toda la felicidad posible, así como a todos los daneses interesados en este ómnibus, porque no será nunca una torre lo que ellos erijan. A todos y a cada uno en particular les deseo éxito y buena suerte”.<sup>23</sup>

¿Acaso existirían en Dinamarca demasiados lectores de Hegel? En todo caso parece haber demasiados “hegelianos”, capaces de escribir libros para el gran público. Johannes de Silentio no se engaña respecto a la suerte de *Temor y temblor* en una época en que “el autor que aspira a ser leído, debe tener la precaución de escribir un libro fácil de hojear durante la siesta”.<sup>24</sup> Tal vez sea ésta la única alternativa para el éxito editorial de un volumen, si al mismo tiempo se requiere del ómnibus para acelerar los desplazamientos en la ciudad. Ahora bien: el hegelianismo más o menos “simplificado” que seguramente se encontraría en esos textos dirigidos a lectores medios es, según Kierkegaard, ante todo una amenaza para el cristianismo; nuestro autor se habría percatado muy tempranamente de que el Absoluto de Hegel poco tendría que ver con el Dios de Jesucristo y de Martín Lutero.<sup>25</sup> Pero en un segundo nivel de lectura, es posible centrarse en algunos de los detalles de la “amenaza” hegeliana que son pertinentes para el tema aquí tratado. El proyecto de Hegel puede esbozarse, al menos en parte, como una tentativa de reconciliación entre la conciencia individual y la generalidad de lo real en devenir. Y precisamente, al considerar la dialéctica misma de lo real desde el principio, resultará más o menos claro que una conciencia individual solamente encontrará su propia plenitud en la plenitud de la totalidad, expresada en la vida del Estado. La conciencia del individuo hegeliano es “asumida-superada” (es decir, experimenta la *Aufhebung*) en el momento del “espíritu objetivo”, la dimensión de lo histórico y lo social.<sup>26</sup>

Pero Kierkegaard desconfía profundamente de esta suerte de “solución moral” para la historia humana; el ómnibus del hegelianismo en realidad “ahorra” pasos necesarios para el individuo mientras lo sumerge en la dialéctica en la que todos encuentran lugar. La resolución moral para una conciencia no puede situarse nunca en el exterior de la misma; es la decisión individual, fatigosa y difícil, lo que vuelve plena la existencia de alguien. El más o menos “hegeliano” Vigilius Haufniensis, “autor” de *El concepto de la angustia*, compara también al “sistema” con el ómnibus:

Recuerdo haber oído cierta vez a uno de estos especulativos, que no se debe pensar tanto de antemano en las dificultades, so pena de no arribar nunca a la especulación. Entonces, bien. Si se trata meramente de arribar a la especulación y no de que la especulación sea realmente una especulación, ya está dicho resueltamente: “no hay que cuidarse más que de arribar a la especulación”. Esto es exactamente tan razonable como que alguien, a quien sus circunstancias no permitiesen ir al paseo en coche propio, se dijese: “no es cosa de incomodarse por ello; igualmente bien se puede ir en ómnibus”. En efecto, váyase así o de la otra manera, es de esperar que se llegará al paseo. Por el contrario, difícilmente arribará a la especulación aquél que no sea lo bastante resuelto para no preocuparse de la forma de avanzar, sólo con tal de poder arribar a la especulación lo más pronto posible.<sup>27</sup>

Lo que importa en lo que Haufniensis/Kierkegaard llama “la especulación” (en realidad, mucho más la concreta vida de un individuo que la sumamente abstracta “vida del espíritu”) no es tanto el momento final que lo explica todo sino los estadios intermedios, los momentos que —despojados de la garantía final que otorga el Estado o la dimensión de lo social— se convierten no en los términos de una dialéctica sino en oposiciones irreconciliables, el “o lo uno o lo otro” que da título al primer volumen publicado por el pensador danés. En otras palabras: si el Estado o lo social lo arreglaran todo en lo que concierne a la existencia de un individuo y sus aspiraciones, bastaría con arribar a ello sin que importe demasiado la manera (en carruaje propio, en ómnibus o a pie). Si la dimensión de lo social otorga sentido a la vida de los individuos, nunca hay —en términos estrictos— alternativas “existenciales” de la forma expresada por el “o lo uno o lo otro” kierkegaardiano; simplemente se trataría de momentos dialécticos inevitablemente orientados a la resolución moral de la historia humana, al final feliz.

El hegelianismo puede ser entendido, bajo esta lente, como un discurso plenamente moderno pero aún optimista: Hegel reconoce una distinción entre el “espíritu subjetivo” y el “espíritu objetivo”, lo que ocurre en una conciencia y lo que ocurre en el nivel de los grupos sociales y las etapas históricas; la distinción, no obstante, está puesta ahí para ser asumida —superada, para ser conducida al Absoluto por vía dialéctica. La dimensión de lo colectivo —y en su momento culminante el Estado— dará sentido a las aspiraciones individuales. Para Kierkegaard esto último es imposible, y concederle algún crédito a tal posibilidad constituye el peligro mayor: la aceptación de la disolución de la existencia del individuo en la masa social. No hay dialéctica que supere la ruptura entre lo individual y lo colectivo: también aquí opera la forma paradójica de lo uno o lo otro.

La segunda imagen obsesiva que expresa la complicada relación entre Kierkegaard y Copenhague es la de la multitud. En *Mi punto de vista*, el autor —que ahora prescindir de seudónimos— equipara sin más a la multitud con la mentira:

Hay una visión de la vida que cree que donde se halla la multitud, allí está la verdad, y que la misma verdad necesita tener a la multitud a su lado. Hay otra visión de la vida que piensa que allí donde está la plebe, allí está la mentira, de forma que (considerando por un momento el caso extremo), aunque cada individuo, cada uno en privado, estuviera en posesión de la verdad, en caso de que se reunieran en una multitud —una multitud a la que se le atribuyera cualquier tipo de significado decisivo, una multitud ruidosa, audible—, la mentira estaría inmediatamente en evidencia.<sup>28</sup>

Cuando Kierkegaard escribe esto hay agitación en Dinamarca: el rey Federico proclamará un año más tarde (1848) una reforma constitucional con el ánimo de desalentar a los posibles revolucionarios. Pero mientras tanto los demagogos y la prensa amarillista toman las calles, y nuestro autor tendrá que dar cuenta también de ellos.<sup>29</sup> ¿Elitismo intelectual, individualismo al estilo de Max Stirner o de Nietzsche? No solamente: la multitud “es la mentira” por razones algo más complejas. A pie de página, Kierkegaard añade un par de notas al párrafo antes citado:

\* Tal vez sería conveniente hacer notar aquí, de una vez para siempre, que no hace falta decir que yo nunca he negado que, en relación a todas las materias temporales, terrenales y mundanales, la multitud puede tener competencia, e incluso competencia decisiva como un tribunal de apelación. Pero yo no hablo de estas materias, ni me he preocupado nunca de tales cosas. Yo hablo de lo ético, de lo ético —religioso, de “la verdad”, y afirmo la mentira de la multitud, considerada ético— religiosamente, cuando se la tiene como criterio de lo que es “la verdad”.

\*\* Tal vez sea conveniente notar aquí, aunque me parece casi superfluo, que, naturalmente, no se me pudo ocurrir poner objeciones al hecho, por ejemplo, de una predicación en la que se proclama la verdad ante una asamblea de cientos de miles. Nada de eso: pero si hubiese una asamblea sólo de diez personas y éstas pusieran la verdad en votación, es decir, si hubiera que considerar a esta asamblea como la autoridad, entonces ahí está la mentira.<sup>30</sup>

Una vez más, un primer nivel de lectura nos presenta al conocido “caballero de la fe” desafiando a la ciudad de los burgueses que viven despreocupadamente y se sienten con la capacidad de decidir por votación lo que conviene a todos: ¿cómo podría permanecer indiferente el guardián de la verdad ante esta suerte de banalización, seguramente no ajena al “ómnibus” hegeliano que ahorra angustias a los individuos? Hasta este punto, nuestro autor parece hablar de la “multitud” en el mismo sentido en que lo haría más tarde Nietzsche respecto al “rebaño” o incluso Ortega y Gasset respecto a las “masas”. Pero es preciso prestar alguna atención a los detalles. El problema con la multitud, y hasta aquí coincidirían seguramente también Nietzsche, Ortega y la Escuela de Frankfurt, es más cualitativo que cuantitativo. La “multitud” se define por su funcionamiento mucho más que por el número de integrantes, y eso queda claro en la segunda nota de Kierkegaard. Pero el detalle que tal vez sea distintivo en nuestro autor es el expresado en la primera nota: una multitud, en cuanto *multitud* precisamente, está incapacitada para arribar a “la verdad”. Y como puede notarse claramente, el pensador danés no considera que los asuntos “temporales, terrenales y mundanales” en los que una multitud sí tendría competencia (¿las decisiones políticas? ¿las transformaciones sociales?) tengan algo que ver con dicha “verdad”.

Por supuesto, cabe aquí pensar que Kierkegaard se refiere, simplemente, a la “verdad revelada” del Evangelio como opuesta a las “verdades profanas” de la política o la economía. Pero si todo se redujera a esto, algunas cosas quedarían sin explicación convincente: ¿por qué enfrentarse entonces, como en efec-

to hizo nuestro autor, a la iglesia institucional de Dinamarca? ¿Por qué no conformarse con el refugio en la comodidad y seguridad de lo dogmático?<sup>31</sup> Es posible que el luteranismo danés estuviera suficientemente “hegelianizado” como para encender las luces de alarma, pero tal vez un segundo nivel de lectura pueda mostrar algunos otros aspectos de la cuestión. ¿No se adivina en las líneas de *Mi punto de vista* una línea de crítica algo más general, dirigida a lo que tal vez podría llamarse, de acuerdo con Kant, el “uso público de la razón”?<sup>32</sup> Tal vez más que por los conocidos ataques a Hegel, el “antimodernismo” de Kierkegaard pueda explicarse con ayuda de otros aspectos de su obra, los que se dirigen propiamente contra el kantismo.

### **Kierkegaard frente a Kant: el lugar de lo infinito**

A primera vista, el libro “antikantiano” por excelencia en la producción de Kierkegaard es *Temor y temblor*. En sus páginas, el desconcertado Johannes de Silentio expone cómo la decisión de Abraham (un paradigma de “caballero de la fe” que acepta el mandato de sacrificar a su hijo) rebasa ampliamente al estadio de la existencia ética: las normas de lo universal no alcanzan a dar cuenta de la responsabilidad del patriarca ante su propio destino, de su voluntad de seguir los dictados de Yahvé hasta el absurdo.<sup>33</sup> Si la discusión con Kant se limitara a estos pasajes, podría asumirse sencillamente que Kierkegaard se ha escogido a una especie de rival “a modo” para colocar al estadio de la existencia ética al lado de la existencia estética y en clara desventaja frente al estadio de la existencia religiosa.<sup>34</sup> Pero el mismo Kant es, en cierta manera, “responsable” de que la crítica del autor danés pueda extenderse más allá, hacia el ámbito de la filosofía de lo social y de la historia. Es preciso proceder por pasos para explicar esta afirmación.

En primer lugar, y como ya se ha insinuado, el ilustrado Kant sería partidario precisamente de aquello que las notas al pie de *Mi punto de vista* rechazarían: el uso público de la razón como medio para discutir en una sociedad los medios y procedimientos orientados hacia algún tipo de progreso o emancipación. Éste es uno de los grandes temas de “¿Qué es la Ilustración?”<sup>35</sup> Pero si la razón vuelta “pública” puede apuntar hacia este objetivo social se debe a su carácter mismo, a su funcionamiento como facultad de un sujeto humano

cualquiera. Si esta idea es correcta, debe ser posible rastrear algún tipo de continuidad entre la filosofía sociohistórica de Kant y la teoría propiamente moral, es decir, entre los textos de la *Filosofía de la Historia* y la *Crítica de la razón práctica*.

Una manera de establecer esta continuidad puede seguir el camino que va del artículo “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” (1798) a la segunda *Crítica* (1788). Esta suerte de “vía retrospectiva” tendría la ventaja de presentar al texto más tardío como fundamentado en algún grado en el texto anterior. El objetivo del filósofo de Königsberg es indagar si algún signo en su presente empírico (preñado por la revolución francesa) indica que la especie en su conjunto, efectivamente, se encuentra en situación de progreso mejor que de “retroceso” o “estancamiento”. Conviene aquí una cita:

Este hecho no consiste en humanas acciones u omisiones de importancia por las cuales [...] desaparecen antiguos y magníficos edificios políticos y surgen del seno de la tierra otros que ocupan su lugar. No, nada de esto. Se trata tan sólo de la manera de pensar de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, de un modo tan general y tan desinteresado, por uno de los bandos contra el otro [...] lo cual (en virtud de su generalidad) demuestra un carácter del género humano en su conjunto y, además (en virtud de su desinterés) un carácter moral, por lo menos en la índole, cosa que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya, puesto que su fuerza alcanza por ahora [...] Esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores [...] una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación [...] no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano.<sup>36</sup>

El entusiasmo que el espectáculo de la revolución suscita en espectadores distantes (como Kant mismo en Königsberg) es interpretado como el signo de la universal “disposición moral” de los seres humanos. Y esta disposición, a su vez, corre por una línea progresiva, que va de lo peor a lo mejor. Sin embargo, nada de lo anterior podría sustentarse adecuadamente si Kant no hubiera tenido el cuidado de distinguir entre este tipo de experiencia en particular —la del “entusiasmo” general y desinteresado— y el dominio de lo empírico en general. La razón es sencilla: vista empíricamente, la historia de la especie humana no parece ofrecer trazas de unidad de sentido o de propósito, y por lo tanto sería imposible decir que avanza en el cauce emancipatorio que el pensa-

dor prusiano señala. Es decir, si el observador se limitara a la perspectiva que le ofrece el tiempo “empírico” no encontraría signo emancipatorio alguno; tan sólo enfrentaría la confusión de acontecimientos que se suceden unos a otros:

Hay, por lo tanto, que buscar un hecho que nos refiera de manera indeterminada, por respecto al tiempo, a la existencia de una tal causa y también al acto de su causalidad en el género humano, y que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible, conclusión que podríamos extender luego a la historia del tiempo pasado [...] y así se pudiera demostrar la tendencia del género humano en su totalidad, es decir, no considerado según los individuos (pues esto nos proporcionaría una enumeración y cálculo interminables), sino tal como se encuentra repartido en pueblos y Estados por toda la tierra.<sup>37</sup>

Lo cual nos conduce a la conocida estrategia kantiana de la fundamentación de la experiencia en alguna condición *a priori*. Solamente un elemento de esta naturaleza podría explicar que todos los seres humanos se “entusiasmen” por un hecho como la revolución francesa (y esto a pesar de lo particularmente sanguinario del espectáculo). De manera que, en última instancia, habría que buscar en la constitución del sujeto kantiano el elemento que permitiría hacer abstracción de la particularidad de tal o cual acontecimiento en el tiempo para descubrir lo “general” en la especie, el signo del progreso emancipatorio. Entramos entonces en los terrenos de la segunda *Crítica*. En ella, Kant presenta la conocida enunciación del imperativo categórico; a la luz de lo antes dicho, la herencia que el texto de 1798 recibe del de 1788 parece más evidente: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”<sup>38</sup> es una fórmula que también exige la correspondiente fundamentación *a priori*. Si la voluntad de un individuo cualquiera es susceptible de adecuarse a las exigencias de una legislación universal (aunque tal legislación no correspondiese a nada fundamentado en la experiencia) es porque tal voluntad tiende ya —si es conducida por la razón, desde luego— a la universalidad: “La razón pura es por sí sola práctica y da [al hombre] una ley universal que nosotros denominamos la ley moral”.<sup>39</sup> Sería difícil encontrar alguna frase que resumiera mejor el optimismo ilustrado, la faz luminosa de la modernidad.

Y es que, de acuerdo con lo analizado en la primera sección de este artículo, estos pasajes kantianos denotarían una concepción que reúne todavía sin

fisuras la dimensión humana de lo individual y la de lo social. El tránsito de una a otra parece terso: no cabe esperar sino la expansión de la razón ilustrada de la esfera de lo subjetivo a la de lo colectivo para que “el progreso hacia mejor” se realice poco a poco. Y sin embargo, algunas décadas más tarde Kierkegaard “desesperará” de la posibilidad de este tránsito, y cerrará así la perspectiva de un “progreso hacia mejor” fundamentado en la racionalidad de la especie. ¿Por qué? En primera instancia, la respuesta que ofrece *Temor y temblor* parece sencilla: las exigencias de lo general (en este caso, las de una moral de corte kantiano) nunca bastan para satisfacer las aspiraciones más íntimas de un individuo concreto. Podrá reconocerse aquí la lectura que Unamuno realiza acerca de estos temas,<sup>40</sup> lectura que parece influir en la mayor parte de las interpretaciones acerca de la obra kierkegaardiana. Sin embargo, y en segunda instancia, el diálogo que Kierkegaard efectúa con Kant aparece como una discusión antropológica más profunda.

Una vez más habrá que avanzar poco a poco. Curiosamente, no será tanto en el texto titulado expresamente *Antropología*<sup>41</sup> sino en la misma *Crítica de la razón práctica* donde podrán encontrarse los elementos que servirán como base para la toma de posición de Kierkegaard respecto al kantismo. El “alma inmortal” del ser humano es, en este contexto y para Kant, un ideal regulador de la acción moral. ¿Por qué?

La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en ésta es la adecuación completa de la disposición de ánimo con la ley moral, la condición más elevada del bien supremo. Ella, pues, tiene que ser tan posible como su objeto, porque está contenida en el mismo mandato de fomentar éste. Pero la adecuación completa de la voluntad a la ley moral es santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia. Pero como ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, no puede ser hallada más que en un progreso que va al infinito hacia aquella completa adecuación, y, según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad.

Este progreso infinito es, empero, sólo posible, bajo el supuesto de una existencia y personalidad duradera en lo infinito del mismo ser racional [...] Así pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica.<sup>42</sup>

Evidentemente, un buen "caballero de la fe" no podría conformarse con ver al alma inmortal, objeto de sus angustias existenciales, reducida al frío estado de mero "postulado de la razón pura práctica". Pero no es esto lo que interesa aquí. Por su propio mecanismo, la razón práctica señala a la voluntad guiada por ella algún fin para su acción, y dicho fin inevitablemente coincide con la "realización del bien supremo en el mundo". Pero como la santidad no es alcanzable para los mortales presos en el tiempo, la razón práctica requiere de la instauración de una dimensión reguladora que quede, por así decirlo, "por fuera del tiempo". Por encima de la finitud de las contingencias humanas, habrá que contar con el infinito de la obligación moral: de esta manera, será la progresión práctica hacia el ideal de "aquella completa adecuación" el objeto real de la voluntad del individuo. Y el progreso moral "hacia el infinito" será posible sólo bajo el supuesto de un componente que sea él mismo infinito en la naturaleza humana (una especie de "contrapeso" a la evanescencia de lo temporal). El tránsito desde la dimensión moral individual hasta la aplicación de la razón práctica a los fines universales de la especie hará el resto del trabajo "ilustrador" de la modernidad optimista.

En otras palabras, a la continuidad entre las teorías kantianas acerca del progreso sociohistórico de la especie y el progreso moral de un sujeto racional correspondería otra continuidad: la que se tiende entre la finitud de la acción concreta guiada por el imperativo categórico y la "infinitud" del progreso "hacia la santidad" como ideal regulador, expresión de la universalidad de la ley. Pero es exactamente esta continuidad la que Kierkegaard pone en duda. Anticlímacus, "autor" del *Tratado de la desesperación* (obra conocida también como *La enfermedad mortal*) piensa igualmente en un individuo humano compuesto por finitud e infinitud:

El hombre es espíritu. Pero, ¿qué es el espíritu? Es el yo. Pero entonces, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el retorno a sí misma de la relación.

El hombre es una síntesis de finito e infinito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos. Desde este punto de vista el yo todavía no existe.

En la relación de dos términos, la relación entra como tercero, como unidad negativa, y los términos se relacionan a la relación, existiendo cada uno de ellos en

su relación con la relación; así, por lo que se refiere al alma, la relación del alma con el cuerpo no es más que una simple relación. Si, por el contrario, la relación se refiere a sí misma, esta última relación es un tercer término positivo y nosotros tenemos el yo.<sup>43</sup>

El lenguaje vagamente hegeliano no debe engañar. Anticlímacus utiliza a la dialéctica en contra de ella misma (¿sería posible una relación de cuatro términos, tomando en cuenta al alma y al cuerpo, a la “relación en sí” y a la “relación referida a sí”?). Pero al parecer también dirige esta “dialéctica” en contra de la continuidad kantiana entre finitud de la acción concreta e infinitud del ideal regulador. De acuerdo con el párrafo referido, un ser humano puede entenderse desde el punto de vista de la mera “síntesis” de opuestos (lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno, la necesidad y la libertad), pero “desde este punto de vista el yo todavía no existe”: es decir, concebir a la relación tan sólo de acuerdo con los términos que la constituyen despoja al individuo concreto de su identidad. Evidentemente, en esta operación radica la “ganancia” argumental kantiana que para Kierkegaard no constituye sino una pérdida: se puede hablar desde el punto de vista de la generalidad de la especie a condición de prescindir de la particularidad del Yo.

Es a la luz de esto que puede entenderse mejor la reconstrucción de la ética kantiana que Johannes de Silentio había realizado años antes:<sup>44</sup>

Lo moral es como tal lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos; lo cual puede expresarse todavía desde otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante. Descansa inmediatamente en sí mismo sin nada exterior que sea su *telos* siendo ello mismo *telos* de todo lo que es externo; y una vez que lo ha integrado no va más lejos. Tomado como ser inmediato, sensible y psíquico, el Individuo es el Individuo que tiene su *telos* en lo general; su tarea moral consiste en expresarse constantemente, en despojarse de su carácter individual para alcanzar la generalidad.<sup>45</sup>

Es decir, un individuo “kantiano”, para ser fiel a la universalidad de lo moral, tendrá necesariamente que privilegiar el polo universal de la relación que lo constituye —tendrá que abismarse en el infinito— y dejar a un lado su “ser inmediato, sensible y psíquico”, el polo de lo finito. Pero Anticlímacus verá en esto no la realización del ideal moral de la humanidad, sino una de las posibilidades de la desesperación, de la pérdida de esperanza por parte del Yo.

Después de despachar a las muy reconocibles facultades kantianas de la sensibilidad y el entendimiento,<sup>46</sup> el “autor” del *Tratado* indica que

la misma aventura corre la voluntad cuando cae en lo imaginario: el yo se esfuma cada vez más. [...] Y cuando una de esas actividades, querer, conocer o sentir, ha pasado de este modo a lo imaginario, al fin todo el yo también corre el mismo riesgo, se arroje por sí mismo a lo imaginario o más bien se deje arrastrar a ello; en ambos casos sigue siendo responsable. Se lleva entonces una vida imaginaria, infinitándose en ella o aislándose en lo abstracto, siempre privado de su yo, del cuál sólo consigue alejarse cada vez más.<sup>47</sup>

¿Cómo es posible que lo que Kant consideraba un carácter propio de la especie en su generalidad se convierta simplemente en algo “imaginario”? Mediante la concepción de la relación entre lo finito y lo infinito en el ser humano solamente en los términos “negativos” —según el lenguaje de Anticlímacus/Kierkegaard— que pierden de vista la posibilidad de que la relación se vuelva “sobre sí misma” y adquiera así conciencia de su inevitable singularidad, de la individualidad propia de un Yo irrepetible e irreductible a lo general. Quien opta por la “universalidad” de la moral como guía para su propia existencia no puede evitar que el polo de la relación desechado por la puerta regrese por la ventana: la dimensión de lo finito detonará, por así decirlo, la desesperación.

En toda vida humana que ya se cree infinita o que quiere serlo, cada instante mismo es desesperación. Pues el yo es una síntesis de finito que delimita y de infinito que limita. La desesperación que se pierde en lo infinito es por lo tanto algo imaginario, informe.<sup>48</sup>

Si, por ejemplo, el problema del protagonista del célebre *Diario del seductor* es que ningún instante le basta y se ve así condenado a repetir la experiencia de la seducción de manera interminable,<sup>49</sup> el drama de un aspirante a filósofo como el Johannes de Silencio de *Temor y temblor* es el opuesto: no puede entender la acción individual de Abraham, quien en un instante infinitesimal parece jugarse el destino eterno de su alma. Es el lapso de la decisión, la fracción de segundo en que Abraham está a punto de descargar la mortal puñalada sobre su hijo, el que trae la desesperación a quien se ha confiado “imaginariamente” a la generalidad de lo moral: “Desde el momento en que el individuo reivindica su individualidad frente a lo general peca, y sólo puede reconciliarse con

lo general reconociéndolo”.<sup>50</sup> Pero esta perspectiva convertiría paradójicamente al “caballero de la fe” en el más grande de los pecadores, el que conscientemente se aleja de la universalidad de la ley moral. Kierkegaard, convertido años después en el “antifilósofo” llamado Anticlímacus, explicará más claramente su propia perspectiva: lo que resulta incorrecto es prescindir del “cuarto momento de la dialéctica”, el momento en que la relación entre lo finito y lo infinito vuelve sobre sí misma y surge por fin el Yo.

El yo es una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo misma, y cuyo fin es devenir de ella misma, lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios. Pero devenir uno mismo es devenir concreto, lo que no se logra en lo finito o en lo infinito, puesto que lo concreto en devenir es una síntesis. Por lo tanto, la evolución consiste en alejarse indefinidamente de sí mismo en una “infinitación” del yo, y en retornar indefinidamente de sí mismo en la “finitación”. Por el contrario, el yo que no deviene él mismo permanece, a pesar o no suyo, desesperado.<sup>51</sup>

El error de Kant habría consistido en lo siguiente: al convertir el polo infinito de la relación —la que constituye a cada individuo— en el sitio de un “ideal regulador” —la santidad que está negada a los seres racionales finitos en sus existencias concretas— lo ha colocado en realidad por “afuera” del individuo delimitado por su finitud. La continuidad entre lo infinito y lo finito en realidad no ocurre, o si lo hace será solamente en la abstracción de esa generalidad imaginaria llamada “la especie”. Un sujeto kantiano no se encuentra en el devenir que Anticlímacus describe: la universalidad de la ley lo contempla desde lo eterno, mientras el imperativo categórico intenta en vano otorgarle sentido a cada instante temporal. Al devolver la dimensión de lo infinito al interior del individuo, Kierkegaard reestablece la tensión en el lugar correcto si lo que verdaderamente importa es devenir “concreto”, la operación que sólo la muerte interrumpe y que consiste en “finitar” e “infinitar” alternativamente al Yo. Como podrá imaginarse, el precio a pagar ahora corre en sentido contrario a las intenciones ilustradas de Kant: dado que el individuo aislado sólo puede entenderse con Dios, la mediación de lo social se vuelve inútil para cualquier emancipación o progreso hacia mejor, versiones seculares de la salvación que el “danés solitario” nunca aceptaría.

En apretada síntesis: si la antropología de la *Crítica de la razón práctica* adolece de esta falla fundamental, si no da cuenta en realidad de la relación

“vuelta sobre sí misma” que constituye al Yo humano, difícilmente podrá fundamentar —como parece ser la intención del filósofo de Königsberg— una filosofía sociohistórica satisfactoria para los múltiples “yoes” que se agrupan en lo social. Si acaso hablará de una “generalidad” abstracta para un “yo” también abstracto. Y semejante paisaje no soluciona nada desde la perspectiva del individuo que se angustia o se desespera por su propio destino. ¿Habrá que culpar a Kierkegaard por abandonarse a la fe en su Dios, quien al menos sí que reconocería a su propia creación, al hombre llamado Sören?

### **¿Modernidad sin esperanza?**

Kierkegaard sin duda preferiría que se le leyese, incluso en nuestros tiempos, ante todo como el pensador religioso que afirmaba ser.<sup>52</sup> Pero al apostar por una lectura “postmetafísica” de la obra de este autor, es necesario no colocar en primer lugar los presupuestos que Kierkegaard no discutiría (la existencia de un alma inmortal en el hombre y la del Dios cristiano) sino la manera de analizar la relación entre lo infinito y lo finito en la constitución del individuo. Un poco como se ha hecho con frecuencia respecto a Kant, la tensión entre estos polos tendría que entenderse no tanto en los términos de la relación dualista “alma-cuerpo” sino en los de un campo complejo de determinaciones recíprocas entre la posibilidad y la necesidad, entre la creación libre de alternativas de vida y las condiciones de lo dado tanto por la naturaleza como por los entornos sociales y culturales. Si se procede de esta manera, será más sencillo esbozar las líneas que conducirían al diálogo entre el autor del *Tratado de la desesperación* y de *Temor y temblor* y los autores “postweberianos” del tipo de Habermas y de Touraine que han sido mencionados en la primera parte del artículo. Es decir, si se concibe la tensión entre lo infinito y lo finito “postmetafísicamente”, la obra de Kierkegaard puede ser conducida a los debates acerca del carácter de la modernidad.

De hecho, es en este terreno donde puede entenderse al diagnóstico de Weber expresado mediante la metáfora de la “jaula de hierro” como la cara desencantada —en más de un sentido— del kantismo. La separación entre proyectos de vida humana y sistema sería una manera de dar cuenta de la discontinuidad entre las exigencias de una moral universalista y la finitud de

los individuos particulares, que a su vez estaría en la base de la ruptura entre la dimensión sociohistórica y la de las decisiones éticas subjetivas. Si todo esto es más o menos correcto, Sören Kierkegaard podría ser considerado como un testigo bastante lúcido del surgimiento de la modernidad tardía, ésa cuyas consecuencias todavía estamos arrastrando de varias maneras. El pensador danés, alejado del proyecto de Kant tanto como del de Hegel —dos versiones “optimistas” respecto a las posibilidades de lo moderno— se contaría entre los primeros en encender las luces de alarma.

Siempre de acuerdo con estos supuestos, puede entenderse también que en el mismo *Tratado de la desesperación* Anticlímacus muestre las consecuencias sociales y culturales de la tensión de lo moderno desde el punto de vista de lo que ocurre en las antípodas de la intención universalista kantiana. La descripción del carácter de la desesperación que esta vez se abisma en el polo de lo finito tendría que llamar la atención de la teoría social:

Carecer de infinito disminuye y limita desesperadamente. Y no se trata aquí, naturalmente, más que de estrechez e indigencia morales. El mundo, por el contrario, no habla más que de indigencia intelectual o estética, o de cosas indiferentes, de las cuales siempre se ocupa más; pues precisamente su espíritu está en dar un valor infinito a las cosas indiferentes. La reflexión de las gentes se prende siempre a nuestras pequeñas diferencias, sin preocuparse como correspondería de nuestra única necesidad [...] y por tal razón no entienden nada de esa indigencia, de esa limitación que es la pérdida del yo, perdido no porque se evapore en lo infinito sino porque se encierra a fondo en lo finito, y porque en lugar de un yo no deviene más que una cifra, otro ser humano más, una repetición más de un eterno cero.

Junto a la desesperación que se sumerge a ciegas en el infinito hasta la pérdida del yo, existe otra de una especie diferente, que se deja como frustrar de su yo por “otro”. Viendo tantas gentes a su alrededor, cargándose de tantos asuntos humanos, tratando de captar cómo anda el tren del mundo, ese desesperado se olvida de sí mismo, olvida su nombre divino, no se atreve a creer en sí mismo y halla demasiado atrevido el serlo y más simple y seguro asemejarse a los demás, ser una caricatura, un número, confundido en el ganado.

Esta forma de desesperación escapa, en resumidas cuentas, perfectamente a las gentes. Perdiendo de este modo su yo, un desesperado de esta especie adquiere de súbito una indefinida aptitud para hacerse recibir bien en todas partes, para triunfar en el mundo. Aquí no se da ningún desgarrón, aquí el yo y su infinitación han dejado de ser una molestia; pulido como un guijarro, nuestro hombre rueda

por todas partes como una moneda en circulación. Lejos de que se le tome por un desesperado, es precisamente un hombre como desean las gentes.<sup>53</sup>

Estamos ante el individuo que tal vez los hegelianos y los marxistas llamarían con justicia "enajenado", ajeno de sí, el hombre de la multitud esbozada en *Mi punto de vista*. La contraparte de la intención kantiana —que de hecho parece interesar tan sólo al pequeño grupo de los filósofos— es lo que ocurre con el burgués, el habitante medio de Copenhague que encuentra en las condiciones de lo finito la manera de olvidar su propia desesperación, el ómnibus que lo conducirá como parte de la multitud a donde ésta lo lleve. Si el pensamiento de la modernidad optimista ha errado al suponer una continuidad más o menos diáfana entre la fundamentación de la moral individual y la de la convivencia social, una consecuencia tendrá que ser el hundimiento en el instante por parte de los individuos que no entienden gran cosa del "evangelio" kantiano-hegeliano. Pero al hundirse cada cual en sus pequeñas y banales actividades cotidianas, los "burgueses" de Kierkegaard estarán cada vez en peores condiciones para percatarse de la manera en que la multitud y sus exigencias operan en ellos. El divorcio entre la dimensión de los proyectos de vida y la del sistema social, económico o cultural se habrá consumado.

¿Implica todo lo anterior que Kierkegaard encaje en alguna de las categorías de pensadores esbozadas por Habermas o por Touraine y recordadas al principio? El talante general de la obra de nuestro autor sin duda es "antimodernista" en la medida en que desespera de lo social; no parece que la misma modernidad ofrezca los recursos necesarios para la emancipación, la salvación en este mundo. Ello explicaría en parte por qué este "caballero de la fe" prefiere cifrar todas sus esperanzas en el otro. ¿Pero se trata de un "neoconservador", por ejemplo? Parece ser que no: el neoconservadurismo denunciado por Habermas apostaría por una reconstitución de las posibilidades de lo social —y de un enlace entre los proyectos de vida y el sistema— sobre la base de un retorno a las viejas creencias compartidas por todos antes de que el mundo se "desencantara". Pero Kierkegaard desespera a tal grado de lo social en general que ni siquiera le interesa "reconstituirlo". No es su proyecto el del retorno a una especie de situación de cristiandad medieval combinado con los avances de la industrialización; más bien se trata de una radicalización del viejo tema luterano de la primacía de la relación individual

con Dios, sin mediaciones humanas. La multitud puede decidir, pero nunca en los temas que conciernen a la verdad que emancipa o que hace libres. Si de Kierkegaard resulta un conservadurismo será en todo caso por obra de su posición indiscutiblemente individualista e incompatible con proyectos de nuevas formas de sociabilidad.<sup>54</sup>

Pero entonces, ¿es nuestro autor una especie de “Nietzsche cristiano”, un “joven conservador” que “recapitula la experiencia básica de la modernidad estética”, alguien que se hunde en las fuerzas presubjetivas para buscar por su medio una salida de la modernidad? A estas alturas quedará suficientemente claro que tal visión tampoco resulta justa. El desencanto de Kierkegaard respecto al kantismo se convierte en una apropiación de los términos universalistas de la *Crítica de la razón práctica* y en una articulación de los mismos en el interior de la individualidad; no se trata de esa especie de “desfondamiento del sujeto” que Habermas reprocha a algunos filósofos franceses (luego llamados, equívocamente, “postmodernistas”) y que Touraine achaca al paganismo dionisiaco de Nietzsche. De hecho, podría pensarse que autores como los llamados por Habermas “jóvenes conservadores” estarían prefigurados —en una forma que no deja de sorprender— en Juan el Seductor, protagonista del conocido *Diario* y representante por antonomasia de la “esfera de la existencia estética”. Si esto último es correcto, la lucidez de Kierkegaard respecto a las consecuencias del pensamiento de la modernidad se extendería hasta dominios no analizados en este ensayo. Pero ello daría cuenta de su genio.

No se puede ser un “neoconservador” cuando se cifra tan poco optimismo en cualquiera de las posibilidades de lo social, incluso aquéllas que apuntarían hacia un “reencantamiento del mundo”. Y no se puede ser un “joven conservador” —o un Nietzsche prefigurado— cuando se teme tanto a los peligros del instante finito como a los de la generalidad abstracta. La reterritorialización —como dirían Deleuze y Guattari— de lo infinito y lo finito en el devenir que da lugar al individuo concreto a partir de una desterritorialización del más bien estático esquema kantiano de la moral y de la filosofía sociohistórica presenta otro tipo de reto, singular como la obra de Kierkegaard. La teoría social posterior a Weber tendría que considerar este estilo de la crítica hacia la modernidad —crítica “desesperada” más que desencantada— en su apuesta por la reconfiguración de lo social como un tenso elemento de enlace entre los proyectos de vida y las exigencias de los sistemas colectivos.<sup>55</sup>

## Notas

1. Para un acercamiento a esta línea de críticas, *cfr.* Celia Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987. Para una línea más general que abarca las relaciones entre la perspectiva de género y la reflexión filosófica sobre la propia historia de la filosofía, que podría entroncar con el tema del presente artículo, *cfr.* Genevieve Lloyd, “El feminismo en la historia de la filosofía: la apropiación del pasado”, en Miranda Fricker y Jennifer Hornsby (dirs.), *Feminismo y filosofía*, Barcelona. Idea Books, 2001, pp. 263y ss.

2. *Cfr.* Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Barcelona. Altaya, 1994, pp. 258 y ss.

3. Si la definición de “eurocentrismo” postulada hace ya tiempo por Samir Amin es más o menos correcta, la apuesta por la solución “individualista” a un problema social y económico que denuncia Marcuse en Kierkegaard puede interpretarse también como una apuesta por el “individuo” europeo occidental: “El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí [...] se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo”. Samir Amin, *El eurocentrismo*, México. Siglo XXI, 1989, p. 9.

4. *Cfr.* Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 109-119 y pp. 164-172.

5. Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 137.

6. *Cfr.* al respecto el artículo “Modernidad *versus* postmodernidad” en Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 87 y ss.

7. *Cfr.* Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

8. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, ed. Coyoacán, 2002, p. 114.

9. Para una reconstrucción del problema de las “éticas de la intención” en la obra de Weber, *cfr.* Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 285 y ss.

10. *Cfr.* Jürgen Habermas, *op. cit.* Véase también el prólogo a *Crítica de la modernidad*, según la cual la modernidad social tendría que reinterpretarse como un diálogo entre “la razón” (del sistema de la sociedad) y el sujeto (*cfr.* Alain Touraine, *op. cit.*, pp. 9).

11. *Cfr.* Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 282-283.

12. *Cfr.* al respecto Ramón Flecha, *et. al.*, *Teoría sociológica contemporánea*, Barcelona, Paidós, 2001.

13. Para una aproximación de primera mano a los conceptos de “anomia” y “coacción social” que aquí se manejan, *cfr.* Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Villatuerta (Navarra), Folio, 1999.

14. *Cfr.*, por supuesto, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

15. *Cfr.* al respecto el análisis de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa I*, *op. cit.*, pp. 351 y ss.

16. *Cfr.* la propuesta de Touraine en *Crítica de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 199 y ss.

17. *Cfr.* la descripción que Habermas ofrece de la propuesta de Daniel Bell: “Bell piensa que la única solución es un resurgimiento religioso. La fe religiosa ligada a una fe en la tradición proporcionará a los individuos identidades claramente definidas y seguridad existencial”. Véase de nueva cuenta el artículo “Modernidad *versus* postmodernidad” en Picó, *op. cit.*, p. 91.

18. Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 100-101.

19. Alain Touraine, *op. cit.*, pp. 116-117.

20. El dato acerca del ómnibus de Copenhague es recordado a pie de página en la traducción castellana de *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1990, p. 11. La relación entre la modernización de la vida en una ciudad como París y la construcción de los bulevares que se convertirán en el signo urbano por excelencia de la “ciudad luz” es analizada por Marshall Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, ed. Siglo XXI, pp. 141 y ss. Las relaciones entre urbanismo y modernidad (y, en su caso, “postmodernidad”) son abordadas, como se sabe, por varios autores. De manera destacada, además del mismo Berman, cabe mencionar a Fredric Jameson en el ya clásico *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona, Paidós, 1995) y a Martin Jay en *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* (Barcelona, Paidós, 2003; ver especialmente el capítulo I). El mismo Habermas ha abordado en ocasiones el tema de la relación entre la ciudad y lo moderno; *cfr.* al respecto las secciones iniciales del ya citado artículo “Modernidad *versus* postmodernidad” en Picó (comp.), *op. cit.*

21. *Cfr.* Marshall Berman, *op. cit.*, p. 1. No debe perderse de vista que Berman publica su libro originalmente en 1981, lo cual explica por ejemplo que todavía afirme —un poco superficialmente— que la experiencia de la modernidad es compartida “por todo el mundo”. Varias de las discusiones posteriores en filosofía pondrán seriamente en cuestión este tipo de afirmaciones.

22. Para una descripción de algunos de los aspectos sociales y económicos de la Dinamarca de entonces, *cfr.* James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Ver especialmente el capítulo I.

23. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, pp. 10-11.

24. *Ibid.*, p. 10.

25. *Cfr.* al respecto a Collins, *op. cit.*, pp. 113 y ss.

26. Para una aproximación esquemática a las ideas de Hegel respecto a la sociedad y la historia a la luz del método dialéctico, *cfr.* Jean-Michel Palmier, *Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Ver especialmente cap. 4.

27. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, México, Espasa-Calpe, 1988, pp. 83-83.

28. Sören Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1980, p. 127.

29. *Ibid.*, en pasajes como los siguientes: "La multitud es mentira. De aquí que nadie tiene más desprecio por lo que es ser hombre que aquellos que del conducir a la multitud hacen su profesión..." (p. 130); "Y me aflijo al pensar en la miseria de nuestra época, comparada incluso con la mayor miseria de las épocas pasadas, debido al hecho de que la prensa diaria, con su anonimato, hace la situación aún más desesperada con la ayuda del público, esta abstracción que pretende ser juez en materia de 'verdad'" (p. 132).

30. *Ibid.*, notas de Kierkegaard al pie de la página 127.

31. Respecto al enfrentamiento entre Kierkegaard y la iglesia luterana de Dinamarca, *cfr.* Collins, *op. cit.*, cap. VII. Puede mencionarse un ejemplo de otra "actitud antimoderna" anclada en el cristianismo, pero de signo opuesto a la de Kierkegaard: algunos años más tarde, el papa Pío IX se recluía en el Vaticano, proclamaría en un Concilio Ecuménico el dogma de la infalibilidad y aprobaría el *Indice* en el que condenaba en su conjunto a la grande y difusa herejía del siglo XIX, el "modernismo" (*cfr.* Paul Johnson, *Historia del cristianismo*, Barcelona, ediciones B, 2004, pp. 526 – 530).

32. *Cfr.* el célebre artículo "¿Qué es la Ilustración?", en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 25 y ss.

33. *Cfr.* Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.* Ver especialmente el "Problema I", pp. 60 ss.

34. Se trata de la conocida triada kierkegaardiana de las "esferas de la existencia". *Cfr.* al respecto a Collins, *op. cit.*, pp. 56 y ss.

35. *Cfr.* Kant, *op. cit.* Aunque, claro está, con limitantes que alejarían un poco al "hombre ilustrado" de Kant de los excesos de las multitudes denunciadas por Kierkegaard: "El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres [...]. Entiendo por uso público aquél que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores" (p. 28). Es decir, Kant piensa mucho más en debates teóricos que en la demagogia política —eclesiástica— que motiva la reacción del autor danés. Pero el problema no radica en este punto, sino en el mero hecho de que alguien, cualquiera, ponga a disposición de la multitud como asunto de debate temas que tienen que ver con la "verdad" más profunda, la que posibilitaría la salvación de los individuos. El texto intentará esclarecer las implicaciones de este aspecto.

36. Kant, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en *Filosofía de la historia*, *op. cit.*, pp. 105-106.

37. *Ibíd.*, p. 104.
38. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, Espasa-Calpe, 1990, p. 50.
39. *Ibíd.*, p. 52.
40. *Cfr.* Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993. Ver especialmente el capítulo I.
41. Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991.
42. Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 172.
43. Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, Barcelona, Edicomunicación, 1994, pp. 23-24.
44. *Temor y temblor* aparece en 1843; el *Tratado de la desesperación* lo hará en 1849.
45. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 60.
46. Sensibilidad y entendimiento también corren el riesgo de “infinitar” y volver completamente “imaginario” al yo, como se verá que ocurre con la razón práctica. *Cfr.* Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, *op. cit.*, pp. 43-44.
47. Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, *op. cit.*, p. 44.
48. *Ibíd.*, p. 43.
49. *Cfr.* el final de la obra citada en la edición de Fontamara, México, 1992. Después de asistir a la historia de la sofisticada manera en que Juan el Seductor (representante de la “esfera de la existencia estética”) convence al fin a Cordelia de ceder a sus apremios, el lector puede desconcertarse por la sequedad del párrafo final: “Hubo un tiempo en que la amé; pero, de aquí en adelante, mi alma no puede pertenecerle. Si yo fuese un dios, haría con ella lo mismo que Neptuno hizo con una ninfa: la transformaría en hombre...” (*op. cit.*, p. 126).
50. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 60.
51. Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, *op. cit.*, p. 42.
52. Demostrar este carácter en su obra en general, incluyendo los “escritos estéticos” del tipo del *Diario del seductor*, es lo que lleva a Kierkegaard a publicar *Mi punto de vista*. Ésta es en parte también la razón que lleva a nuestro autor a abandonar gradualmente el empleo de los seudónimos.
53. Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, *op. cit.*, pp. 46-47.
54. Lo cual remite a la crítica de Marcuse, como podrá imaginarse. *Cfr.* Herbert Marcuse, *op. cit.*
55. Las ideas que se han esbozado en este ensayo han surgido en buena medida como fruto de las discusiones llevadas a cabo en el Seminario de Autores y Textos acerca de la obra de Kierkegaard correspondiente al semestre 2006-2006 en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. El autor agradece en el “infinito” (nunca mejor dicho) a los alumnos y alumnas que participaron brillantemente en dicho seminario y cuyos aportes han sido decisivos aquí.