

Ángel Enrique GARRIDO MATURANO

IESVA, Argentina

hieloypuna@hotmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

Recibido: 21/9/2025 - Aceptado: 3/3/2026

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Garrido Maturano, Ángel Enrique. "El peligro sociopolítico contemporáneo y su correctivo ético-religioso: lectura de Una resección literaria de Søren Kierkegaard.". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026); e1912. <https://doi.org/10.25185/19.12>

El peligro sociopolítico contemporáneo y su correctivo ético-religioso: lectura de *Una resección literaria* de Søren Kierkegaard.

Resumen: El artículo reconstruye el análisis de Kierkegaard de dos épocas en *Una resección literaria*. La reconstrucción persigue dos objetivos. Primero, mostrar como *el peligro* de la idiosincrasia de nuestra propia época contemporánea la fusión de los riesgos latentes en el carácter apasionado de la época de la revolución y en el reflexivo de la «época presente», a saber: el del extravío demoníaco y el de la corrupción espiritual. Segundo, elucidar en qué sentido Kierkegaard nos ofrece un *correctivo* ético-religioso al peligro político de nuestra época y determina la idea de bien y su sentido religioso como esencia de dicho correctivo.

Palabras clave: Kierkegaard; sociedad contemporánea; peligro; correctivo; bien

The contemporary socio-political danger and its ethico-religious corrective: a reading of Søren Kierkegaard's A Literary Review.

Abstract: The article reconstructs Kierkegaard's analysis of two epochs in *A Literary Review*. The reconstruction pursues two objectives. First, to show as the danger of the idiosyncrasy of our own contemporary epoch the fusion of the risks latent in the passionate character of the age of revolution and in the reflective character of the 'present age', namely the risk of demonic deviation and the risk of spiritual corruption. Second, to elucidate in what sense Kierkegaard offers us an ethico-religious corrective to the political danger of our time and determines the idea of good and its religious meaning as the essence of this corrective.

Keywords: Kierkegaard; contemporary society; danger; corrective; good

O perigo sociopolítico contemporâneo e seu corretivo ético-religioso: uma leitura da obra Uma resenha literária de Søren Kierkegaard.

Resumo: O artigo reconstrói a análise de Kierkegaard de duas épocas em *Uma resenha literária*. A reconstrução tem dois objetivos. Primeiro, mostrar como o perigo da idiosincrasia de nossa própria época contemporânea a fusão dos riscos latentes no caráter passional da era da revolução e no caráter reflexivo da «era atual», a saber, o da má direção demoníaca e o da corrupção espiritual. Em segundo lugar, para elucidar em que sentido Kierkegaard nos oferece um corretivo ético-religioso para o perigo político de nosso tempo e determina a ideia do bem e seu significado religioso como a essência desse corretivo.

Palavras-chave: Kierkegaard; sociedade contemporânea; perigo; corretivo; bom

1. Introducción

A Leonardo Rodríguez Duplá debemos agradecerle disponer desde el año 2022 de una traducción española, completa y confiable, del texto de Søren Kierkegaard *Una resección literaria*.¹ En esta obra el autor analiza la novela *Dos épocas* de su compatriota, Thomasine Gyllembourg. Se trata de un relato que había despertado en el filósofo un profundo interés e incluso admiración. Este interés del filósofo en la novela responde a dos aspectos. El primero es de carácter teórico-literario, en cuanto *Dos épocas* despliega aquello que, según Kierkegaard, constituye lo esencial para que una novela merezca llamarse tal: ser el fruto de una «concepción de la vida», en última instancia de índole religiosa, «de la que cabe fiarse»,² y que le ofrece al relato una finalidad inmanente y al desarrollo personal del lector una unidad integral y una justificación trascendente. De este modo, la obra de Gyllembourg cumpliría con lo que, para Kierkegaard es el fundamento de una novela, a saber, ella «explica la existencia»,³ en vez de verse reducida a ser la narración, más o menos lograda, de una serie de sucesos contingentes, puesta al servicio de exhibir el virtuosismo literario del autor o de expresar sus estados anímicos u opiniones personales. El segundo aspecto es de carácter socio-político, en cuanto la novela permite acceder a los rasgos esenciales que determinan la cosmovisión y las relaciones políticas y sociales de las sociedades de dos épocas distintas: la de la revolución francesa y la contemporánea a la novela. En lo que a este segundo aspecto respecta, mientras que Gyllembourg se basa en un método descriptivo que caracteriza los rasgos de las dos épocas a partir del retrato del modo en que ellos se reflejan en la vida cotidiana de los personajes, Kierkegaard lleva adelante un camino determinativo inverso, aunque complementario. «Utiliza las ideas y el tema de la novela para determinar las épocas de un modo abstracto en el sentido de su propio pensamiento».⁴ Las consideraciones que aquí comienzan se enfocan, desde el punto de vista temático, en el segundo de los dos aspectos mencionados en los que se concentra el interés de Kierkegaard en la novela y, por tanto, en la reconstrucción de la caracterización kierkegaardiana de las dos épocas, sus idiosincrasias y su consecuente cosmovisión sociopolítica. Y así como Kierkegaard toma la novela de Gyllembourg como una ocasión para exponer

1 Søren Kierkegaard, *Una resección literaria*, trad. de Leonardo Rodríguez Duplá (Salamanca: Sígueme, 2022). Sigla: RL.

2 RL, 47.

3 RL, 50.

4 Ana-Stanca Tabarasi-Hoffmann, "Eine literarische Anzeige: Kierkegaard und der romantische Kritikbegriff", *Revue Roumaine de Philosophie* 64, n° 2 (2020): 253.

su propia concepción de ambas épocas, así también estas consideraciones toman la determinación que él hace de ellas como punto de partida para reconstruir hermenéuticamente los rasgos espirituales fundamentales que parecen determinar la cosmovisión sociopolítica de nuestra propia época presente. Dicha reconstrucción persigue dos objetivos delimitados. En primer lugar, se propone mostrar como *el peligro* de la idiosincrasia de nuestra propia época la fusión de los sendos riesgos latentes en la idiosincrasia de las dos épocas analizadas por Kierkegaard. El desarrollo de este primer objetivo implica, a modo de corolario, diferenciar entre individuo y existente particular y precisar la forma que adquiere en nuestra sociedad la idea de nivelación. En segundo lugar, me propongo elucidar en qué sentido Kierkegaard nos ofrece un *correctivo*⁵ ético-religioso al peligro político de nuestra época, apasionada, pero no por un ideal revolucionario de justicia, sino por la reflexión calculadora, niveladora y economicista. La elucidación de este segundo objetivo implica, también a modo de corolario, precisar la relación entre existente particular y comunidad, y determinar concretamente la idea de bien y su sentido religioso como esencia de dicho correctivo.⁶

Determinado el foco temático y los objetivos de esta lectura me parece útil realizar algunas aclaraciones previas respecto del método que la guía. Este trabajo no pretende ser un estudio academicista de la obra que nos ocupa ni un balance de las distintas interpretaciones y los fundamentos hermenéuticos o filológicos a los que ellas acuden. Muy por el contrario, él toma como hilo metodológico conductor reconstruir una articulación posible entre la comprensión de las dos épocas analizadas en la recensión, el peligro sociopolítico que afronta nuestra propia época contemporánea y la determinación concreta del correctivo ético-religioso sobre la base del cual enfrentarlo. Esta articulación me lleva a tender un puente entre dos obras de cariz diferente del propio autor: *Una recensión literaria*, por un lado, y, por otro, uno de los discursos edificantes contenidos en *Las obras del amor*, a saber: «El amor no busca lo suyo». Con el término «reconstruir» se mienta aquí el hecho de que la articulación propuesta, si bien obviamente no está expresa en los textos kierkegaardianos, está implícita en ellos como una significación potencial susceptible de ser desplegada por obra de una interpretación que

5 El término lo tomo de Anton Hügli, “Kierkegaard und der Kommunismus”, en *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, eds. Michael Theunissen y Wilfried Greve (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2016), 533.

6 En este sentido la entera articulación del trabajo no es sino una apostilla a la conclusión a la que llega Rodríguez Duplá en su instructiva “Presentación” de *Una recensión literaria*, a saber, que “en una época dominada por la reflexión, sólo la existencia religiosa (...) permite poner freno a la nivelación de la vida social.” Leonardo Rodríguez Duplá, “Presentación”, en *RL*, 32.

tome como eje de referencia para la lectura de los textos la búsqueda de una respuesta a la siguiente pregunta: «¿cuál es el sentido último y el modelo de sociedad con la que ha de comprometerse una existencia religiosa y con qué rasgos espirituales de una cierta época habrá de confrontar?» En la medida en que se propone explicitar y configurar en función de este eje de referencia lo que permanece implícito en la obra kierkegaardiana como posibilidad de sentido, el método de lectura se comprende a sí mismo como *hermenéutico*. Por serlo y desplegar una *posibilidad* de sentido implícita, él no pretende ni ser fiel a Kierkegaard ni reivindicar para la lectura propuesta el calificativo de «única» ni el de «completa». De allí que mi interpretación no aspire ser la definitiva, sino una plausible y coherente. De esto se desprende que no se trata aquí de una hermenéutica de tipo filológico, sino de lo que podríamos llamar una *hermenéutica filosófica de la facticidad*. En efecto, no me interesa tanto comprender de modo intrínseco «lo que Kierkegaard en verdad quiso decir» a través del análisis erudito de sus textos, cuanto describir, a partir de Kierkegaard, la esencia del peligro que afronta nuestra propia época en función de la interpretación y determinación de los rasgos espirituales y la comprensión de la existencia que en ella fácticamente se imponen. Considerada desde esta perspectiva la lectura de *Una resección literaria* no es filológica ni responde a una hermenéutica inmanente que se propusiera reconstruir, desplegar y sistematizar los contenidos que están en los textos kierkegaardianos, sino que se trata de una hermenéutica que también podría ser calificada de «*dialógica*», en cuanto se apropia libremente de las ideas del danés para aplicarlas a su propia problemática y desarrollos teóricos. En este sentido, comparto en un todo la idea de Jaspers de que «nadie sabe quién fue verdaderamente Kierkegaard ni qué quiso decir»⁷. Su obra, incluidas las múltiples y a veces contrarias perspectivas de los autores pseudónimos, puede ser encarada de los modos más diversos; y ello en virtud de su propio carácter asistemático, polémico, indirecto e irónico, pero fundamentalmente interpelante. De allí que el intérprete sólo es fiel a la interpelación proveniente de las obras de Kierkegaard cuando comprende que ellas están al servicio de lo que Jaspers definió como una exigencia suprema de lucidez, seriedad y sinceridad⁸. Ello no ocurre cuando, instalados en el modo profesoral, al que Kierkegaard tanto temía, repetimos lo que Kierkegaard «quiso decir», sino cuando procuramos que su apelación conmueva esencialmente nuestras propias cuestiones. Sólo entonces su lectura puede convertirse, en un sentido

7 Cf. Karl Jaspers, «Kierkegaard hoy». En *Kierkegaard vivo*, editado por Unesco, traducido por Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1970), 63.

8 Cf. *ibid.*, 66-67.

esencial, en kierkegaardiana. No por mantenerse escrupulosamente fiel a la literalidad de sus textos, sino por la aspiración del lector a *a-propiarse* de ellos y, desde su particular perspectiva, repensar el *significado* que tienen para su propio pensamiento y en su propia situación.

Otra aclaración que me parece imprescindible es la concerniente a nuestra intención de apelar a discursos edificantes para determinar concretamente el ideal al que debe apuntar una comunidad política según el análisis kierkegaardiano de las dos épocas. En efecto, un lector crítico podría oponer el argumento metodológico de que resulta incoherente reinterpretar desde tal perspectiva discursos que son explícitamente confesionales y de intención homilética. Por mi parte le indicaría al eventual crítico que los discursos, antes que predicaciones que proclamen enseñanzas teológicas, son invitaciones al lector a volverse hacia su propia existencia y comprenderse en función de *su* propia lectura de lo allí escrito. Observa Fleming Harrits que «de muchos pasajes de los discursos surge el hecho de que ellos fueron escritos, hablados y pensados como partituras, compuestas precisamente para aquel que quisiera leerlas en voz alta y les diera, así, su propia voz, de modo que el lector se pueda escuchar hablar a sí mismo y, tal vez, también entenderse a sí mismo en lo dicho».⁹ Si esto es así, no veo por qué la voz que se les confiera a los discursos no pueda ser una filosófico-política a través de la cual el lector intenta comprenderse a sí mismo en la época que le ha tocado en suerte.

2. Los rasgos determinantes de las dos épocas.

2.1. *La época de la revolución.*

Una reseña literaria es, probablemente, «el texto político más importante de Kierkegaard».¹⁰ Su lectura conduce a poner en cuestión el lugar común sobre su obra según el cual «el énfasis en la interioridad y en la subjetividad lo hace desinteresarse por completo del contexto histórico y social en el que se despliega la existencia individual».¹¹ Semejante tópico presupone que en el pensamiento de Kierkegaard los dos ámbitos, el de la existencia

9 Fleming Harrits, "Wortwörtlichkeit des Geistes. Über Søren Kierkegaards Sprachverständnis in den Reden von 1843-1845", en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, eds. Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000), 133.

10 L. Rodríguez Duplá, "Presentación", 23.

11 *Ibid.*

religiosa subjetiva y el de la vida política, carecen de relación entre sí. Sin embargo, lo contrario es el caso. No deja de ser cierto que muy difícilmente pueda señalarse otro filósofo para el cual la verdad de la existencia subjetiva, particular y concreta, y la cuestión de su destino eterno constituya, como lo hace en Kierkegaard, el impulso de su entero pensamiento. Pero, precisamente por ello, debía ocurrir, como observa Marcuse, «que Kierkegaard al final de su camino reconociese y abordase la esfera de la vida pública, en la que el existente contemporáneo ejecuta, actuando, su existencia como la propia de la realización efectiva de un filosofar que se hallase por entero bajo la idea de lo eterno». ¹² Tal reconocimiento y abordaje se cumple, por excelencia, en la caracterización sociopolítica del ámbito público propio de las dos épocas en el que se desarrollan las existencias individuales de los personajes de la novela de Gyllembourg. Por ello, ir más allá de aquel tópico usual y abordar las implicancias políticas del pensamiento kierkegaardiano requiere reconstruir su comprensión de estas dos épocas. Empiezo por la primera de ellas, por la que el filósofo muestra, sin lugar a dudas, una marcada predilección, a pesar de querer darle un tono meramente descriptivo a su determinación de las épocas: la de la revolución.

Ella es, nos dice Kierkegaard «esencialmente apasionada». ¹³ Que esta época y el espíritu ¹⁴ que la anima sean apasionados significa que cada existente particular ha hecho propios en su interioridad los ideales sociales y políticos de la revolución, hasta el punto de que su interés en sí mismo y en el modo en que realiza su existencia en sociedad es inescindible del apasionado compromiso con estos ideales. De allí que la época de la revolución «posea esencialmente forma», ¹⁵ pues la pasión tiende a expresarse y esa necesidad de expresión lleva a un cultivo de las formas expresivas y a una consecuente formación o maduración de la personalidad en correspondencia con el desarrollo apasionado de los ideales apropiados. La época de la revolución, por estar apasionada por un ideal superior que le da una razón de ser a la existencia, tiene también *decoro*. En efecto, «la pasión verdadera es en sí misma garantía de que existe algo santo, y esto da la categoría del decoro». ¹⁶ Ciertamente, lo

12 Herbert Marcuse, “Über konkrete Philosophie”, en *Schriften Band I. Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978), 401.

13 *RL*, 98.

14 Utilizo el término “espíritu” siempre en un sentido estrictamente kierkegaardiano, a saber, la determinación esencial del sí mismo de ya siempre relacionarse y decidirse a sí mismo de un modo u otro en función de su relación con los otros y con el mundo.

15 *Ibid.*

16 *RL*, 102.

santo puede no ser tal, pero la convicción apasionada en que lo es implica un cierto decoro y respeto reverencial frente a él. La época de la revolución, por ser apasionada, tiene, además de decoro y forma, «una inmediatez reactiva y, en esa medida, provisional».¹⁷ Es decir, el revolucionario se relaciona apasionadamente con un ideal político que aspira a una transformación *inmediata* de la sociedad en que vive y que lo lleva a *reaccionar* a las circunstancias concretas en las que se encuentra. Pero como esas circunstancias históricas son provisionales y cambiantes, él no puede permanecer fiel a sí mismo y al ideal con que se identifica por siempre. De allí que Kierkegaard contraponga el ideal sociopolítico a uno más alto, que refiere la existencia a algo eterno y absoluto, y al que el propio ideal político debiera supeditarse, el religioso, y afirme que «en el plano de la idea, un hombre sólo puede encontrar reposo definitivo en la idea más alta, que es la religiosa (...)».¹⁸ La época de la revolución, por ser apasionada, es también «esencialmente *revelación*».¹⁹ En ella se revela un ideal como tal y esa revelación se expresa en una energía interna orientada hacia algo determinado -el ideal- que no experimenta cambios en función de conjeturas interesadas en determinar lo que en cada caso a cada uno le conviene. Finalmente, una característica fundamental, propia del apasionamiento de la época revolucionaria, es su carácter decisivo. En efecto, la existencia apasionada de la época revolucionaria se halla ya siempre ante una disyuntiva decisiva, esto es, ante una situación que, sea la que sea, le exige al individuo tomar una decisión y comprometerse por entero con la consecución del ideal que desea de cara a dicha situación. En este sentido afirma Kierkegaard: «El que exista una disyuntiva decisiva depende del propio deseo apasionado del individuo, dirigido a actuar de manera decisiva (...)».²⁰ Hasta aquí un breve resumen de las características fundamentales que Kierkegaard le adjudica a la época revolucionaria, tal cual ésta se refleja en la vida y acciones de la novela de Thomasine Gyllembourg.

Me parece necesario, para una comprensión cabal de los rasgos de esta época, hacer dos observaciones que sirven para explicitar lo que en ella resulta determinante. Tales observaciones deben entenderse en el marco de la correlación dentro de la cual se juega la época de la revolución, a saber, entre el aspecto existencial «subjetivo» de la época -su carácter apasionado- y el aspecto ideal «objetivo» de la misma -el ideal revolucionario apasionadamente

17 *Ibid.*

18 *RL*, 103.

19 *RL*, 104 (cursivas del autor).

20 *RL*, 105.

perseguido-. La primera observación se refiere a la importancia del correlato objetivo para la valoración ética y política de toda época que pudiéramos caracterizar como apasionada. Ella podría formularse en los siguientes términos: es el ideal u objetivo perseguido el que determina el valor ético de la pasión, esto es, el que determina que ella esté orientada o no a la realización del bien. La pasión por sí misma, por genuina y auténtica que fuese, no es garantía alguna de que la época se oriente hacia el bien. Ciertamente, sin el apasionamiento de cada individuo por el ideal, éste no puede ejecutarse, aunque más no fuere aproximativamente, en la realidad efectiva. Pero si el ideal es en sí mismo perverso, la pasión se halla extraviada y puede conducir a la afirmación del mal, que asume, en sus casos extremos, la forma de lo demoníaco. En efecto, lo demoníaco acontece cuando «el individuo está en el mal y se angustia ante el bien».²¹ Es decir, radica, precisamente, en querer y decidirse apasionadamente por el mal, por la esclavitud respecto de un falso ideal que se desea imponer a la sociedad entera, incluso sobre la base de la violencia²². Y ello porque, para los endemoniados, el mal es el bien y está por

21 Søren Kierkegaard, *Escritos volumen 4/2. El concepto de angustia*, trad. de Darío González y Oscar Parcerro (Madrid: Trotta, 2016), 228. Sigla: CA.

22 Hay dos características esenciales que definen la personalidad demoníaca. La primera la podríamos llamar “inversión de la libertad”. La libertad espiritual, que es un don que el sujeto *padece* y que no es generada por él mismo, es considerada por el demoníaco como teniendo enteramente su origen en el propio sujeto. Pero, además, es puesta ahora como no-libertad, es decir, como esclavitud del sujeto respecto de sí mismo, más específicamente, respecto de la propia voluntad de poder y de la representación de algo relativo -por ejemplo, el éxito social o económico individual- como un absoluto, puesto como tal por esa misma voluntad. En este sentido, el endemoniado quiere la no-libertad, quiere esclavizarse a su afán de poder, y, por eso, se decide por ella de modo plenamente consciente. Además, pretende imponer a otro a cualquier costo su falso absoluto, por lo que no puede sino estar destinado al encierro en sí, en su propia representación. Como este falso absoluto representado, al cual el endemoniado se esclaviza, no consiste sino en un cierto modo de absolutizar como si fuera divina su propia voluntad de poder, desconociendo toda alteridad humana, él representa un intento *consciente* de reemplazar el bien absoluto por un mal. El endemoniado ha pasado por la reflexión: quiere y se decide por el mal, por la no libertad, por la esclavitud respecto de un falso absoluto que desea imponer al otro, incluso sobre la base de la violencia, porque para él el mal es el bien y la no-libertad, la libertad. En virtud de esta inversión de la libertad el sujeto deviene “diabólico”. Realiza lo demoníaco cuando logra imponer lo falsamente absoluto por encima de todo bien, de toda norma ética e, incluso, del mandato divino, exigiendo la sumisión a *su* absoluto de la libertad de los otros. El segundo rasgo esencial es la perversión de la relacionalidad. En efecto, si los otros y el mundo son aquello en relación con lo cual yo realizo concretamente mi libertad, ahora, en lo demoníaco, mi realización supone rechazar y, de ser posible, nulificar toda alteridad que se oponga a mí mismo, porque, para el endemoniado, lo absoluto es él mismo, una representación finita absolutizada de su voluntad de poder. Como vimos, el endemoniado no se determina a sí mismo en la relación con lo otro, sino que determina lo otro a partir de la relación con sí mismo. Nunca sale de sí. En ello radica la perversión de su relacionalidad. El endemoniado sólo se dirige al otro contra su voluntad y lo hace para vilipendiarlo o someterlo. En el fondo de toda personalidad demoníaca alienta el pecado satánico: la convicción del sujeto finito de que él puede ser absoluto y de que su representación de lo absoluto está por encima de Dios mismo. Él se aferra, como dice Kierkegaard en su *Ultimátum*, “al insolente pensamiento de querer estar en lo cierto con respecto de Dios”. Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. de Darío González (Madrid: Trotta, 2007), 315. Una caracterización más pormenorizada de lo demoníaco excedería los límites de este artículo. Para ello remito al siguiente trabajo: Ángel Garrido Maturano, “El laberinto de la libertad. Una interpretación de la esencia y consumación de lo demoníaco a partir del pensamiento de S. Kierkegaard”, *Estudios Kierkegaardianos. Revista de Filosofía*. N. 19 (2024): 93-116.

encima de todo principio ético e, incluso, del mandato divino. Por lo tanto, el riesgo implícito en una época revolucionaria es el de su *extravío demoníaco*, por más que ella respete con decoro su ideal, porque lo que reverencia es el mal; por más que, en virtud de su apasionamiento, se encuentre ya siempre ante una disyunción decisiva, porque una y otra vez se decidirá por ese mismo mal. Sin embargo, debe quedar en claro que no es éste un peligro de la época de la revolución que Kierkegaard analiza. De hecho, en la novela de Gyllembourg la época revolucionaria está caracterizada por un idealismo genuino, por la predisposición al sacrificio y por la búsqueda de una sociedad más justa, frente al carácter prosaico, egoísta, calculador y superficial de la «época presente». Este diagnóstico favorable a la época de la revolución «es suscripto en sus líneas generales por Kierkegaard, que en su recensión abundará en el planteamiento de Gyllembourg (...)».²³ Sin embargo, aunque no fuese el caso específico de la época, este peligro -el que hemos llamado de *extravío demoníaco*- late en toda época apasionada, cuando su ideal se separa del bien. Por ello puede advertir Kierkegaard que «sólo cuando el individuo singular ha adoptado una actitud ética [incluso] a despecho de todo el mundo, sólo entonces cabe hablar en verdad de unirse (...)».²⁴ La unidad en torno del mal no constituye ninguna comunidad, ninguna unión genuina, sino la mera unidad indiferenciada de individuos masificados por una pasión común y extraviada. La primera observación nos conduce así a la segunda, relativa al correlato subjetivo de la época revolucionaria y al riesgo al que se halla expuesto el apasionamiento que la caracteriza.

Moriz Pretsch, en su análisis del texto que nos convoca, observa que no sólo es propio de la reflexiva, sino que resulta «común a ambas épocas el sometimiento del individuo a la masa».²⁵ El intérprete afirma que, para Kierkegaard, la época de la revolución «se hallaba determinada por movimientos de masas y resultaba por ello vulgar, irreflexiva y apasionada».²⁶ Me parece unilateral identificar el apasionamiento con el sometimiento a la masa y la vulgaridad, porque el propio Kierkegaard afirma que «la conmoción espiritual de una individualidad es *eo ipso* indicio de determinaciones religiosas decisivas»;²⁷ y que, por ello, el espíritu que experimenta la necesidad de lo decisivamente religioso, «ha de entenderse como idéntico

23 L. Rodríguez Duplá, "Presentación", 14.

24 *RL*, 150.

25 Moriz René Pretsch, *Selbstwertung und Selbstverfehlung* (Freiburg/ München: Alber, 2003), 205.

26 *Ibid.*

27 *RL*, 54.

a la determinación apasionada». ²⁸ Empero, el intérprete tiene razón en un punto: el apasionamiento, aunque no sea necesariamente indicio de estar sometido a los movimientos de masas, bien *puede* serlo, cuando la pasión es asumida de modo colectivo, cuando el individuo no se une a una comunidad a partir de su particularidad, sino que determina su particularidad a partir de lo colectivo. El apasionamiento religioso no es nunca asumido de modo colectivo, en masa, como resultado de las exigencias de una época, sino que es una decisión singular que se asume de acuerdo con una necesidad peculiar de absoluto, correlativa a la respectiva particularidad de esa existencia singular. Kierkegaard es claro al respecto cuando afirma: «pretender exigir *en masse*, colectivamente y con estruendo lo que sólo puede corresponder al individuo en su singularidad, soledad y silencio, es imposible». ²⁹ Pero un apasionamiento contrario al religioso también es viable. De allí que la segunda observación anunciada sea la siguiente: el apasionamiento, aunque implique una conmoción interior que comprometa al individuo por entero, siempre puede resultar de una pasión asumida en masa, de una subsunción en una meta colectiva que homogeneiza la singularidad de la existencia. ¿Cuál es el peligro propio de este apasionamiento subjetivo de carácter colectivo? La «desparticularización» de la existencia, la pérdida de la ipseidad propia. Para explicar este fenómeno se me permitirá introducir aquí la *diferencia entre existente particular* -el «sí mismo» o «espíritu» en estricto sentido kierkegaardiano- y *el mero individuo*, el mero caso numérico o ejemplar de una especie, que asume apasionadamente lo común y homogeneiza su singularidad. Este último, por más apasionadamente que viva, no se elige a sí mismo ni realiza una ipseidad particular, sino que quien elige y lo elige es la masa. Él queda, así, desparticularizado.

En resumen, la época revolucionaria, tal cual Kierkegaard la determina, es una época apasionada por un determinado ideal sociopolítico. No me interesa aquí evaluar ni el ideal ni el tipo de pasión propio de esa época: Tampoco hacer un juicio histórico acerca de si la caracterización que Kierkegaard hace de ella es fidedigna o no en términos históricos. Lo que sí me importa es determinar un riesgo propio de toda época apasionada, a saber: el de reducir el existente particular a la condición de ejemplar individual de un colectivo que siempre puede seguir un ideal extraviado, incluso demoníaco, en función del cual pretender modelar la sociedad y las instituciones políticas de la época del caso.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

2.2. La época presente

Kierkegaard comienza su análisis de la época presente afirmando que ella es «esencialmente *sensata, reflexiva, carente de pasión*, una época *que ofrece las llamaradas de un fugaz entusiasmo y descansa en una indolencia prudente*». ³⁰ En contraste con la época de la revolución, que era una época orientada a la acción, en la época presente no se orienta en ningún sentido el curso de los sucesos ni el desarrollo de la sociedad. A diferencia también de la época de la revolución, que era inmediatamente reactiva y propensa a la rebelión, en esta época una rebelión masiva contra el orden impuesto resulta impensable, porque «tal *demostración de fuerza* le parecería ridícula a la calculadora sensatez de nuestra época». ³¹ Si la época de la revolución llevaba ínsito un impulso de formación y cultura, «la adquisición de un amplio y sólido saber sería prácticamente impensable entre los jóvenes de nuestra época; lo encontrarían ridículo». ³² En una época reflexiva, donde la reflexión adquiere la forma de un constante cálculo que permita acumular ganancias individuales y en la que impera una concepción superficial y pasatista de la vida, no hay lugar para la verdadera cultura, ni para la ciencia fundamental. Y ello porque la adquisición de un conocimiento sólido y profundo es todo lo contrario a la superficialidad y exige pasión por el ser de las cosas y no sólo el cálculo de las ventajas que se pueda obtener de ellas. El lugar del sabio lo ocupan en ella los que Kierkegaard llama «enciclopedistas de pacotilla» ³³ que pretenden explicar rápidamente la totalidad de la existencia y de las ciencias y su sentido con un par de fórmulas omnicomprendivas. Otra característica de la época reflexiva es que una renuncia genuinamente religiosa al mundo y a las ventajas mundanas para ponerse al servicio de un ideal ético o religioso resultaría absurdo, pues precisamente lo que caracteriza a la época de la reflexión es el cálculo para obtener las ventajas mundanas. No hay lugar en ella para la *revelación* de ninguna verdad, de ningún absoluto por el cual sacrificar la existencia. Tampoco lo hay para el decoro y el respeto, porque para ella no hay nada santo, nada que no pueda ser mancillado, si de eso se saca alguna ventaja. En una época así, en la que no hay cabida ni para la pasión por un amor, ni por lo divino, el bien o el conocimiento, porque, en definitiva, no hay lugar para pasión alguna,

30 *RL*, 107 (cursivas del autor).

31 *RL*, 109.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*

«el dinero se convierte, en último término, en el objeto codiciado».³⁴ Y ello porque el dinero es el medio que me permite tener la posibilidad ilusoria e indefinida de acceder a todo sin comprometerme concretamente con nada. Así visto, el dinero no pasa de ser una abstracción. Kierkegaard ejemplifica este carácter abstracto con el ejemplo de un joven que, en la época presente, «apenas le envidiaría a otro su talento, ni su arte, ni el ser amado por una chica guapa (...), sino que le envidiaría su dinero».³⁵ Y ello porque, aun cuando no lo consiguiese, «moriría haciéndose la ilusión de que, si hubiera tenido dinero, entonces habría vivido, quizás incluso hubiera hecho algo grande».³⁶ Desde este momento, lo que es un mero medio utilizable para los fines más diversos, excelsos o miserables, termina convirtiéndose en un fin en sí mismo. Desde este momento también, para la época presente, dominada por la reflexión y la especulación, lo «grande» ya no es ni el amor,³⁷ ni el conocimiento, ni lo divino, ni el sacrificio por el bien, ni ningún otro ideal que funja como fin de la existencia de la comunidad, sino aquel medio que por excelencia me sirve para especular y acceder a aquello que, en cada caso, me parezca lo más conveniente no para todos, sino para mí: el dinero. Y como no hay diferencias cualitativas, porque en definitiva no hay un verdadero interés por nada, estas diferencias se vuelven cuantitativas, y tanto más se imagina ser uno cuanto más dinero se pueda poseer. Hasta aquí un breve resumen de las características fundamentales que Kierkegaard le adjudica a la «época presente» tal cual ellas se reflejan en la novela de Gyllembourg.

Como en el caso de la época revolucionaria, dos observaciones pueden ayudarnos a entender los rasgos que determinan la «época presente» y sus implicancias. Nuevamente ellos tienen que ver con el correlato «subjetivo», es decir, con el modo fundamental a partir del cual el sujeto se relaciona con su época; y el «objetivo», esto es, la configuración que asume la sociedad cuando el sujeto se relaciona con ella tal cual lo hace en la «época presente». En lo que al primer aspecto respecta, ella es desapasionada, reflexiva y calculadora. La reflexión, entendida como cálculo de los mejores medios para obtener un fin, no es algo en sí mismo reprochable, «pues contribuye a elevar la capacidad media para obrar (cuando interviene la religiosidad y asume esos requisitos)».³⁸

34 *RL*, 15.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 Kierkegaard hace hincapié en el hecho de que en la novela un amante sacrifica su amor y abandona a su amada por temor a las dificultades económicas (cf. *RL*, 115). La inversión es notable: no es el amor el que le da sentido a la búsqueda de medios, sino el medio lo que puede o no conferirle sentido al amor.

38 *RL*, 139.

El problema es que el sujeto de la época presente no asume apasionadamente como suyo ningún fin último (ni la religiosidad, ni el bien, ni ningún otro ideal) y sólo le interesa calcular y disponer de los medios o requisitos. De allí la importancia que en ella asume el dinero. Por ello, para Kierkegaard, que el existente quede «estancado en ella es el error y la corrupción».³⁹ Me arriesgaría a decir que se trata incluso de la corrupción del propio espíritu humano. En efecto, para el filósofo danés, el modo de ser del sujeto en tanto espíritu es la existencia. Que el hombre existe significa que es un espíritu libre, esto es, que él decide el cómo de su ser y que, además, le va o *interesa* ese ser y el respectivo cómo de su realización. Ahora bien, si el existente existe siempre interesado en un modo de existir, ello se debe a que cree que ese modo tiene sentido y se encamina a un fin hacia el que su existencia aspira. En última instancia, el interés en la existencia implica la relación con algo absoluto, con un fin último, porque sólo lo absoluto puede darle un significado integral a mi propia existencia, un sentido consumado que justifique los distintos fines parciales. Y como cada existencia es ya siempre realización de una particularidad en relación con los otros y el mundo, ese sentido último y consumado de mi existencia debe, necesariamente, integrar cada existencia particular en una comunidad armónica de relaciones entre particularidades. Pues bien —y he aquí la primera observación— la época presente reniega de esta condición espiritual. En efecto, el desapasionamiento que la caracteriza implica el desinterés por realizar mi particularidad, por encontrar mis propios fines que me determinan. El existente queda, entonces, reducido a la condición de un *individuo* indiferenciado y masificado que, como todos los otros individuos, sólo se ocupa en reflexionar acerca de la obtención de los mejores medios para realizar sus fines circunstanciales. Además, como no se persigue ningún fin o bien absoluto, no existe tampoco el ideal de una comunidad, reunida en torno de ese bien, en la que se consumen armónicamente las distintas particularidades. La sociedad queda, entonces, reducida a una sumatoria de individuos que compiten por los medios. Por ello mismo, a diferencia de la época de la revolución, donde el factor aglutinante era el entusiasmo por el ideal común, «en una época desapasionada la envidia es el principio que aglutina negativamente».⁴⁰

¿Cuál es el peligro propio de este desapasionamiento subjetivo de carácter colectivo? No es otro que la *falta de espíritu*. La sociedad está integrada por individuos homogeneizados que no tienen particularidad alguna, porque

39 *Ibid.*

40 *RL*, 121.

no han tenido el espíritu necesario para elegirse libremente a sí mismos y hacerlo en función de un ideal o bien absoluto que justifique integralmente su existencia. En vez de ello, el sí mismo de cada uno se reduce a la función que cumple y al valor que se le asigna en el sistema general de cálculo y canje de medios. Arne Grøn, retomando una expresión de *La enfermedad mortal*, lo expresa con claridad: «La falta de espíritu describe un fenómeno especialmente complejo: que la pérdida del sí mismo se vuelve irreconocible. Y esto puede ocurrir, precisamente, adaptándose, haciéndose 'intercambiable como una moneda de curso legal'». ⁴¹ La general falta de espíritu no puede llevar sino a la nivelación de una sociedad donde todos se interesan por lo mismo -disponer de medios-, donde cualquier diferencia es aplanada y cualquier ideal considerado desmesurado, ridículo e incomprensible. «Mientras una época apasionada estimula, levanta y derriba, exalta y humilla, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, asfixia e impide, nivela». ⁴² Se trata de la nivelación en la que todos persiguen lo mismo: los intereses individuales inmediatos y la posición que se le adjudica al sí mismo en la sociedad en función de los medios de los que se disponga. En este sentido, en lugar de la igualdad que resulta de la equidad de posibilidades para realizar en el todo de modo armónico distintas particularidades, se accede a una suerte de igualdad fallida, a saber, la de individuos nivelados que se interesan por y reflexionan acerca de lo mismo: el dominio de los medios. De allí que la relación que, por excelencia, vincula a los individuos sea la envidia: «La envidia triunfante es nivelación». ⁴³ Así concebida, la igualdad conduce a una «unidad negativa de la reciprocidad negativa de los individuos». ⁴⁴ Y el factor del que se vale la época para expresar esta nivelación y esta consecuente unidad negativa es la transformación de las expresiones concretas de los individuos particulares en el «público». El público es una abstracción de la sociedad. En él los individuos, como meros ejemplares cuantitativos de un género, «se comprenden como un solo actor común y universal: son variaciones de éste, se adscriben a él en cuanto números, des-relacionados con su realidad y con otros individuos». ⁴⁵ El público es un fantasma, no tiene rostro ni cuerpo y por ello es irresponsable. No tiene interioridad alguna y por ello no llega a constituir una subjetividad.

41 Arne Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, trad. (alemana) Ulrich Lincoln (Stuttgart: Klett-Cotta, 1999), 182.

42 RL, 124.

43 *Ibid.*

44 RL, 123.

45 Juan Evaristo Valls Boix, "Kierkegaard el autor sin público. Notas sobre la lectura de To Tidsaldre", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 23, nº 1 (2018): 28, <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v23i1.5461>. La similitud con los comentarios públicos de las actuales redes sociales es asombrosa.

Sin ser su opinión propiamente la de nadie, él es el que estipula cuál ha de ser la opinión «normal» de la sociedad y, por tanto, los parámetros a los que ésta debe ajustarse. «Pero la existencia de un público no crea situaciones ni comunidades de personas reales»,⁴⁶ porque él no es nadie y no puede establecer relaciones efectivas ni vínculos entre personas. Es una pura abstracción.

En resumen, como en el caso de la época revolucionaria, el peligro que acecha al correlato subjetivo de la época presente a la que Gyllembourg se refiere en su novela, esto es, al modo en que los sujetos comprendían en ella su sociedad, es el de la degradación del existente particular a la condición de individuo nivelado y masificado. Pero en este caso la degradación no proviene de la adherencia colectiva y apasionada a un ideal extraviado, sino de la falta de espíritu que impide asumir y realizar la existencia particular en función de un ideal absoluto y su consecuente reducción al cálculo reflexivo de los medios más prudentes para alcanzar fines relativos. Si en el primer caso, ese riesgo de masificación era el resultado de un extravío o una desmesura del espíritu que, movido por la pasión, puede adherir ciegamente a un ideal común fallido, en éste es el resultado de la *corrupción espiritual*, esto es, de una existencia corrompida y falta de espíritu que se niega a asumirse como lo que ella es, que sucumbe a la nivelación y resulta incapaz de apasionarse por cualquier ideal.

Véase brevemente la segunda observación relativa al correlato objetivo, a saber, a la configuración que puede asumir la sociedad en una época eminentemente reflexiva y especuladora, y al riesgo que le es inherente. Si en la época de la revolución el riesgo era el de configurar la sociedad en función de un ideal falaz y, en consecuencia, de un fin extraviado, el riesgo de la época presente es el de no dotar a la sociedad de ningún fin aglutinante, de vaciarla de todo elemento comunitario y de toda relación seria y apasionada entre las personas en función de algo común. La sociedad no resultaría de la unión de particularidades distintas en una comunidad armónica. Por el contrario, quedaría convertida en una mera sumatoria de individuos homogéneos que se envidian unos a otros y que compiten por lo único que puede tener valor en semejante asociación, carente de todo fin absoluto y de todo bien común, a saber: los medios; y, por excelencia, el medio de los medios: el dinero. Dicho brevemente, la sociedad corre el riesgo de verse reducida a un mercado.

3. Las dos épocas y nuestra época.

Los rasgos determinantes de una época no son ni puros, ni excluyentes, ni definitivos. No son puros, porque siempre pueden incluir, en cierta medida, a su opuesto. Así, por ejemplo, la adherencia a un ideal no quita que se calculen reflexivamente los mejores medios para obtenerlo; y la masificación no deja de implicar una cierta decisión particular de subsumirse a la corriente. No son excluyentes, porque el carácter determinante de dichos rasgos no implica que no se den los opuestos ni puedan reconocerse como parte también integrante de la época que *no* determinan. Y tampoco son definitivos, porque las épocas son obviamente cambiantes y sus trazos están en continua transformación. El mejor ejemplo de ello es la propia «época presente», que Kierkegaard en 1846 describe como una conservadora y ajena a cualquier cambio drástico y apasionado, pero en la cual anidaban potenciales revolucionarios que se expresarían en Europa en 1848. Por ello mismo, la descripción de una época en función de sus rasgos espirituales determinantes, es decir, aquellos resultantes del modo fundamental a partir del cual, en ella, el sujeto se comprende a sí mismo y comprende su relación con el mundo, implica ya siempre una cierta dramatización y agudización de sus características. En este sentido, como señala Tabarasi-Hoffmann, sobre la base de una carta de la propia Thomasine Gyllembourg a Kierkegaard, en la recensión «la novela adquiere otro nivel de reflexión y alcanza al mismo tiempo aspectos de drama (...)».⁴⁷ De allí que sea necesario, para una apropiada ponderación del alcance de una cierta caracterización de época, tener en cuenta que ella siempre implica la referida dramatización y agudización de sus rasgos; es decir, tener en cuenta que estos no son, como quedo dicho, ni puros, ni excluyentes, ni definitivos, pero sí preponderantes, mayoritarios y determinantes del tono espiritual de esa sociedad y de su realización socio-política.

Hecha esta salvedad, estimo que la lectura de *Una recensión literaria* desde la perspectiva de nuestra propia época presente puede resultar, en gran medida, significativa para la comprensión de la realidad contemporánea y no tiene por qué limitarse a ser un mero ejercicio académico, destinado tan solo al conocimiento erudito del *corpus* kierkegaardiano. Y ello porque, a mi modo de ver, el filósofo nos ofrece en este texto un posible punto de partida para comprender los rasgos determinantes de nuestra propia sociedad. Ahora bien, tomar el análisis que hace Kierkegaard de las dos épocas como una

47 Tabarasi -Hoffmann, “Eine literarische Anzeige: Kierkegaard und der romantische Kritikbegriff”, 253.

llave posible para explicitar características esenciales de la nuestra propia no resulta, desde el punto de vista metodológico, ni arbitrario ni nuevo. Como señala en un penetrante estudio Christian Wiebe es posible establecer -con los límites que todo tipo de categorización fija implica- una tipología de las distintas recepciones literarias que ha merecido la obra de Kierkegaard. El estudioso, en su análisis, se concentra en las diferentes clases de recepción que tuvieron los textos del danés (en especial, su ideal del escritor religioso) hacia 1910. Señala cuatro tipos fundamentales. Según ellos la obra kierkegaardiana resulta ignorada, adaptada, transformada o corrompida⁴⁸. Dentro de estos cuatro tipos diferenciados, la lectura que hago aquí de *Una resección literaria* en función de nuestra propia problemática cuadra perfectamente con aquella metodología de lectura que Wiebe llama «transformada». La idea que tiene Kierkegaard de las dos épocas resulta *transformada* «cuando esta idea es recibida y adecuada de modo tal que ella se adapte mejor a la propia comprensión [de la cuestión del caso]». ⁴⁹ La diferencia de la transformación con la metodología de lectura basada en una adaptación (no me interesa en este estudio ingresar en las otras dos tipologías) radica en que, en este último caso, la idea kierkegaardiana (en nuestro contexto la de las dos épocas) resulta adecuada o repensada para formular la comprensión que el receptor tiene de la cuestión tratada por el propio Kierkegaard. En el caso de una lectura basada en una transformación hay, además de una adaptación, una modificación o reformulación de la idea originaria kierkegaardiana para aplicarla a la cuestión que ocupa al receptor. Como advierte Wiebe, resulta obvio que “no hay una transformación de las ideas, si no hay también una adaptación previa. La adaptación de determinados elementos es la presuposición de cada recepción”⁵⁰. Como ejemplo paradigmático de este tipo metodológico de recepción “transformadora”, en la que se inscribe nuestra propia lectura, Wiebe menciona nada más y nada menos que la traducción que hace Theodor Haecker, uno de los grandes traductores de la obra de Kierkegaard al alemán y uno de los más notables conocedores del pensamiento del danés durante el siglo pasado, del texto que también a nosotros nos ocupa, «*En literair Anmeldelse*», como «*Kritik der Gegenwart*». ⁵¹ Haecker, con este nuevo título,

48 Cf. Christian Wiebe, “Kierkegaards Selbstverständnis – ignoriert, adaptiert, transformiert, korrompiert. Versuch einer Typologie der literarischen Rezeptionen um 1910”, en *Sokratische Ortlosigkeit. Kierkegaards Idee der religiösen Schriftstellers*, eds. Hermann Deuser y Markus Kleinert (Freiburg/ München: Alber, 2019), 264-275.

49 *Ibid.*, 265.

50 *Ibid.*, 265.

51 Wiebe se refiere a la siguiente traducción: Søren Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart*, trad. de Theodor Haecker, en *Der Brenner* 4 (1914) N° 19-20, 815-849.

«actualiza» el texto de Kierkegaard, que, por ese entonces, tenía más de 60 años, en función de la lectura transformadora del texto que lleva adelante en su estudio preliminar y que está orientada a una crítica cultural del presente del propio Haecker. Él, como lo haré más modestamente aquí, también transforma la lectura orientándola a la crítica del propio presente. «Actualidad y relación a la actualidad a través de la crítica. Ninguna de las dos cosas resulta una invención arbitraria, pero el texto [de Kierkegaard] es abordado desde el comienzo en función de las propias metas, en función de una crítica cultural»⁵², en el caso de Haecker, y de una socio-política en el mío. Y ello no de manera arbitraria, sino porque el propio texto kierkegaardiano contiene la posibilidad implícita de esta transformación, de modo tal que, a partir de ella, pueda tenderse un «puente» entre la comprensión de las características esenciales de las dos épocas que aborda y los riesgos propios de la nuestra. Se trata de un puente hermenéutico⁵³ que nos permite comprender mejor la índole esencial de estos riesgos.

Desde esta perspectiva metodológica de lectura, aspectos esenciales de las dos épocas analizadas por Kierkegaard pueden tomarse, entonces, como hilo conductor para entender las metas y la orientación sociopolítica del tiempo que nos ha tocado en suerte. Con la particularidad de que se trata de rasgos que se daban contrapuestos y separados en aquellas épocas y aparecen -he aquí el núcleo de la transformación de la idea de Kierkegaard- fusionados en la nuestra. Me refiero al carácter apasionado de la época de la revolución y al reflexivo, adscripto en la recensión a la «época presente».

La nuestra es, en Occidente, una época reflexiva en el estricto sentido de que en ella el interés predominante no radica ni en la pasión desinteresada por la justicia, ni en la capacidad de sacrificio por asumir la responsabilidad de cada uno en la iniquidad universal, ni en la lucha contra el sufrimiento humano, ni en el compromiso con el desarrollo armónico de las potencialidades diversas de cada existencia y cultura particular, ni en la pasión por el conocimiento, el arte o la cultura. Tampoco en la búsqueda de la sabiduría, ni en ningún otro ideal ético o religioso. No. En nuestra época, secular y tecnológica, el interés predominante, esto es, aquel en función del cual concretamente actuamos y para lo cual desarrollamos nuestra existencia, es netamente reflexivo: que cada individuo por su cuenta actúe y exista en función de calcular, obtener, acumular y concentrar la mayor cantidad de medios posibles. De allí que la

52 C. Wiebe, *op. cit.*, 271.

53 Esta noción de “puente hermenéutico” es abordada con más detalle en el apartado 4.2 de este artículo.

habilidad más preciada sea la tecnológica y que el modelo que usualmente se propone como ejemplo de individuo a admirar no sean ya el sabio ni el santo, que más bien son vistos como rarezas o extravagancias, sino el hombre de éxito, el magnate. Él es, con independencia de sus cualidades morales o religiosas, el héroe de nuestro tiempo. Y lo es, porque dispone del medio de todos los medios: el poder económico y, a una con él, el tecnológico, toda vez que la tecnología no es sino, en última instancia, aquel poder de disponer de los medios para transformar la realidad de acuerdo con los intereses individuales. Por ello, como en la época que describe Kierkegaard, el bien perseguido, por excelencia, es el dinero, inescindible hoy del dominio de la tecnología. Por ello también, la pasión distintiva de la época es la envidia y su correlato: la ambición. Si la reflexión, así entendida, diseña la figura objetiva que asume la sociedad, es patente que la forma fundamental que ésta ha de adquirir ha de ser la de un *mercado*, en el que las relaciones fundamentales sean las del cálculo e intercambio de cosas y personas en función de su valor económico. Como decía Kierkegaard y recordaba Grøn todo “se vuelve intercambiable como una moneda de curso legal”.⁵⁴ En una sociedad como la nuestra, dominada por la reflexión, las relaciones de mercado fungen de facto como las determinantes y decisivas por sobre cualquier otro tipo de relación interhumana. Cualquier gran pasión que no tenga que ver con la obtención de ventajas competitivas o riquezas efectivas o eventuales, cualquier gran arrebato que confronte con o no pueda ponerse al servicio de la reflexión especulativa para el dominio de más y mejores medios, es vista como una anomalía, como una anomalía o desviación marginal. En un sentido convergente, toda relación interhumana, hasta las propias relaciones amorosas, resultan ponderadas desde la óptica de la reflexión y el cálculo acerca de las ganancias y pérdidas que potencialmente implican para los intereses individuales.

Pero lo notable de nuestra época, lo que a su vez la vuelve mucho más peligrosa que la época reflexiva analizada en la recensión, es que en aquella se trataba de una reflexión desapasionada, hasta el punto de que Kierkegaard parece considerar intrínseco a una época reflexiva ese carácter, reservando el apasionamiento para la época revolucionaria. Nuestra época actual, empero, tiende a desmentir esta contraposición entre reflexión calculadora y egoísta, por un lado, y apasionamiento, por otro, porque se presenta como una época *apasionadamente reflexiva*. En ella los individuos no sólo operan reflexiva y calculadoramente, sino que militan políticamente en favor del

éxito, el egoísmo y la obtención de ventajas individuales. No sólo desarrollan relaciones instrumentales, sino que están profundamente convencidos de que cualquier relación *debe* estar al servicio de las instrumentales. La época no sólo antepone en los hechos el interés individual al comunitario, sino que aboga fervientemente en favor del individualismo, hasta considerar que el factor aglutinante de la sociedad es la organización de la competencia por el dominio de los recursos. Sin embargo, este apasionamiento por el interés individual, este arrebatado y fervoroso individualismo, es todo lo contrario al compromiso del existente con una particularidad propia, distintiva de su singularidad, pues las mayorías adhieren *masivamente al mismo tipo de individualismo y asumen un perfil homogéneo*, lo cual es funcional a la sociedad-mercado, y convierte al existente en un *individuo genérico*, en un mero caso numérico más de «lo mismo». Brevemente: la adhesión apasionada al individualismo y a la riqueza que caracteriza nuestra época reflexiva, es todo lo contrario a la decisión seria y libre de realizar la propia particularidad, y el individuo, así apasionado, es lo opuesto a una singularidad. En efecto, él no adhiere a un ideal común a partir de la determinación singular de su propia particularidad y del modo en que desde ella puede constituir una comunidad, sino que determina su individualidad genérica a partir de su adhesión apasionada a una ideología individualista masiva, basada en el cálculo y la pasión por el dominio de los medios. El factor que obra, extiende y expresa esa individualidad nivelada es también el *público*, que asume por excelencia en nuestra época la forma de redes sociales, a través de las cuales operan individuos que, como aquellos que integraban el público de la época presente kierkegaardiana, no tienen un nombre real, ni un cuerpo, ni son responsables de sus opiniones ni de las consecuencias que puedan provocar, ni establecen relaciones interpersonales reales con otros seres humanos. De este modo, la fusión de dos rasgos que en la recensión se daban separados, como propios de épocas diferentes, y contrapuestos uno al otro, se muestra como una posible clave interpretativa de nuestra propia época tal cual ésta fácticamente se da.

Ahora bien, es esta fusión de rasgos contrapuestos la que vuelve a la nuestra una época especialmente peligrosa, porque en ella también se fusionan y potencian los peligros latentes en las épocas analizadas por Kierkegaard. Desde el punto de vista objetivo, es decir, el de la configuración que pueda asumir la sociedad en una época apasionadamente reflexiva, al peligro del extravío, que también era propio de la revolucionaria en tanto apasionada persecución de un ideal común eventualmente falaz, se le suma el de querer constituir la sociedad en función de la disolución de todo nexo comunitario

y de su reducción a un mercado de individuos en competencia mutua. Dicho de otra manera, al peligro de un apasionado extravío se suma el de perseguir un «anti-ideal» o ideal anti-comunitario como norte para la constitución de la sociedad. Así se potencia el extravío al rango extremo de verdaderamente demoníaco: el de querer constituir la sociedad disolviendo los nexos comunitarios. Y desde el punto de vista subjetivo, al riesgo de masificación, resultante de una desmesura del espíritu, que, movido por la pasión por un ideal, se subsume ciegamente a un colectivo, se suma el de la misma masificación, promovida esta vez no sólo por la adherencia acrítica a la masa, sino por la *corrupción espiritual*. Se trata de la corrupción de una existencia que, apasionadamente, se niega a toda particularidad no «individualista» y niega todo vínculo con algo absoluto, con un ideal ético o religioso que le dé sentido o pueda poner en cuestión el dominio de los medios. Se trata, en una palabra, de un espíritu que reniega de su propia condición. De algún modo, parecen haberse unido en la nuestra lo peor de las dos épocas. El peligro que en ella acecha es ingente y la necesidad de un correctivo, imperiosa.

Así como Kierkegaard nos ofreció en *Una recensión literaria* una clave para explicitar este peligro, nos ofrece también en esta obra algunos indicios decisivos para la formulación del correctivo.

4. El correctivo ético-religioso.

4.1. Los principios regulativos para la constitución de la comunidad.

Los indicios decisivos que nos ofrece *Una recensión literaria* son, a mi modo de ver, fundamentalmente tres. El primero de ellos lo formula Kierkegaard en estos términos:

¡En efecto, si no es lo que nuestro tiempo exige, es lo que exige su poder, que es más elevado que el del tiempo, pues es el poder de la eternidad; si no es lo que exigen los hombres, es lo que exige Dios; si no es lo que exige el joven, es lo que exige el Anciano en días!⁵⁵

Aquí Kierkegaard, en oposición al historicismo, indica claramente que la dirección u orientación fundamental, el ideal regulativo ante el cual debe justificarse y rendir cuenta cada época no puede radicar en «las exigencias de la época», es decir, no puede depender del propio desenvolvimiento histórico de la sociedad y del mundo, sino que la historia debe ser juzgada y orientada por lo eterno, por principios universales, por un bien absoluto al que deben ajustarse las distintas sociedades y que Kierkegaard aquí identifica con la voluntad y exigencias del Anciano en días, es decir, de Dios.

Si el primer indicio se refiere al carácter eterno o absoluto del bien último al que debe apuntar o en función del cual ha de ser valorada la sociedad de una cierta época, el segundo se refiere al modo en que habrá de adherir cada sujeto, como parte integrante de esa sociedad, a ese paradigma de una comunidad consumada. Kierkegaard lo expone así:

Quando los individuos (cada uno en particular) se relacionan de modo esencialmente apasionado con una idea, y, además, uniéndose, se relacionan esencialmente con la misma idea, entonces la situación es perfecta y paradigmática. La situación aísla individualmente (cada uno se tiene a sí mismo para sí mismo) y reúne idealmente.⁵⁶

De acuerdo con ello, la adherencia al ideal comunitario establecido por lo eterno debe ser *particular*, esto es, el individuo no debe adherir en masa y, por tanto, esa adherencia al ideal no puede implicar un proceso de nivelación que lo rebaje a la condición de lo que aquí hemos denominado «individuo». Por el contrario, cada uno debe asumir en su interioridad y de manera apasionada el ideal, porque la relación con el ideal orienta la realización de su particularidad específica; y esa particularidad específica, en virtud de su orientación, se integra armónicamente con la realización de distintas particularidades en una verdadera comunidad. Por eso puede afirmar Kierkegaard que «la unanimidad en la separación es la música plena y bien orquestada».⁵⁷ En esa orquestación se cumplen las tres condiciones que determinan que cada individuo asuma de manera cabal y propia, en vez de corrupta o impropia, su propia condición espiritual. Primero que se elija a sí mismo en su particularidad. Segundo, que lo haga en función de un bien absoluto que de sentido a sus elecciones relativas. Tercero -ya implícito en lo segundo- que la realización de la particularidad

56 RL, 100.

57 *Ibid.*

de la existencia, por ser el existente un ser que realiza su existencia de modo relacional, resulte convergente con la realización de la particularidad de aquellos seres con los cuales fácticamente existe. «En cambio, si los individuos sólo se relacionan *en masse* con la idea (es decir, sin separación individual ni interioridad) surgen la violencia, la anarquía y el desenfreno».⁵⁸ La violencia dirigida a los que no adhieren al «ideal», la anarquía resultante de que el «ideal» es, paradójicamente, la destrucción de la comunidad y, consecuentemente, de los principios de gobierno que a ella conduzcan, y el desenfreno de la falta de límites para los intereses individuales. Como sentencia Kierkegaard, «la armonía de las esferas es la unidad resultante de que cada planeta se relacione consigo mismo y con el todo».⁵⁹ Si se suprimen esas relaciones, si una de ella absorbe a la otra, tenemos el caos.

El tercer indicio se refiere a la igualdad como resultado que adquiere la comunidad constituida en función de un bien absoluto de carácter religioso con el que se relacionan apasionadamente en su interioridad cada uno de los existentes particulares.

Si el individuo no quiere aprender en su religiosidad esencial ante Dios a contentarse consigo mismo, a contentarse con gobernarse a sí mismo en vez de gobernar el mundo, a contentarse con ser como pastor su propio oyente, como autor con ser su propio lector, etc., si no quiere aprender a entusiasmarse por esto como principio supremo, porque expresa la igualdad ante Dios y la igualdad con todos; entonces no escapará a la reflexión, tal vez en función de sus dotes vivirá un instante ilusorio en el que crea ser él quien nivela, hasta que él mismo sucumba a la nivelación.⁶⁰

Una sociedad que ha escapado de la nivelación y en la que cada existente en particular y la comunidad en su conjunto han asumido la religiosidad y existen ante Dios, ante la idea de un bien absoluto como medida de su propia existencia, es, pues, una sociedad de iguales. La igualdad aquí no mienta una igualdad en el modo de vida, ni una homogeneidad ideológica, ni una igualdad de las condiciones materiales, sino una igualdad ante Dios. Y ser iguales ante Dios significa ser igualmente responsables de realizar cada uno de modo armónico con el otro la propia particularidad, porque Dios es en principio quien ha puesto a cada existente y la diversidad de existentes como el espíritu

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 *RL*, 130.

que cada uno de esos existentes respectivamente es. De allí que cada uno tenga que gobernarse igualmente a sí mismo, esto es, contentarse con ser quien es y con desplegar las propias posibilidades y talentos, en vez de pretender determinar cómo deben ser los otros y gobernar el rol y las posibilidades que estos otros han de tener en la comunidad. Ahora bien, que cada uno pueda gobernarse a sí mismo y desarrollarse, de modo tal que su realización se integre a y sea en beneficio de la realización de todos los integrantes de la comunidad, no es otra cosa que lo que podríamos llamar justicia. En efecto, ¿qué otra cosa es la justicia sino aquel estado consumado de la sociedad en que todos los seres vibran al unísono y cada uno es *para hacer posible* que todos los otros sean lo que son y, así, poder consumir juntos en armonía el espíritu que les ha sido dado a cada uno de ellos? Así vista, la igualdad no es el resultado de un proceso de nivelación, sino de la justicia.

En consecuencia, el ideal regulativo de comunidad al que apunta Kierkegaard en *Una Recensión literaria* y que funge como correctivo de los peligros de las épocas por él analizadas y también del peligro, aún mayor, que atraviesa la nuestra es el de la apasionada adherencia particular por la justicia comunitaria, concebida como bien absoluto o eterno, en el que las diversas particularidades podrían realizarse consumada y armónicamente. De este modo se conjugan los tres indicios. El de carácter eterno o supra-histórico del ideal, el del apasionamiento interior por la propia particularidad y el de la igualdad como resultado al que tiende la persecución apasionada de ese ideal. Ahora bien, de cara a los peligros que entraña el «anti-ideal» individualista contemporáneo, que homogeneiza la existencia de todos, poniéndola al servicio del dominio de los medios por parte unos pocos, pareciera necesario concluir, con Helmut Farenbach que «para recrear posibilidades de apropiación para el poder ser sí mismo se requiere la transformación revolucionaria de las relaciones sociales».⁶¹ Consecuentemente, la filosofía kierkegaardiana, centrada en la interioridad de la existencia particular y en su realización de cara a su destino eterno, no está en modo alguno desvinculada de la necesidad del análisis social y de la praxis transformadora de nuestra relación con el mundo. De ello y de la falsedad del tópico de un Kierkegaard alejado de las cuestiones sociales y centrado sólo en la interioridad subjetiva da testimonio la recensión.

61 Helmut Farenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik* (Mössingen-Talheim: Talheimer Verlag, 2021), 290.

4.2 El bien y su significado religioso

Seguir estos tres indicios significa tanto como obrar y relacionarse con los otros queriendo el bien absoluto como única meta del actuar. Surge aquí la cuestión de determinar qué sea concretamente el bien y en qué consista el actuar de aquel que quiere en verdad el bien.

El mencionado Helmut Fahrenbach observa que el bien, para Kierkegaard, es «aquello que es considerado como el sentido al que se halla encomendada la existencia».⁶² Consecuentemente, la libertad, en la medida en que ella realiza y determina la existencia, debe estar dirigida hacia o querer en verdad el bien. Sin embargo, Fahrenbach no precisa ni define cuál es este sentido. Arne Grøn, por su parte, recuerda que el propio Kierkegaard ha declarado que el bien no puede definirse, para, en la oración siguiente, decir que «el bien es la libertad».⁶³ El bien, para Grøn, es libertad, porque el bien es el que *da* libertad; y no la libertad, concebida como mero «libre arbitrio», como ejercicio arbitrario y egoísta del poder, la que produce o da el bien. Sin embargo, la cuestión de la especificación del contenido del bien y de un obrar que quiera en realidad el bien como meta de la sociedad no queda con ello resuelta. A mi modo de ver, sólo se puede avanzar en la determinación de la comprensión kierkegaardiana del bien como lo que constituye «el sentido al que se halla encomendada la existencia» si se ponen en relación los indicios ofrecidos en *Una reseñación literaria* con la descripción concreta del obrar bien que Kierkegaard lleva adelante en algunos de sus *Discursos edificantes en espíritu diverso* y, sobre todo, en *El amor no busca lo suyo*.

Ciertamente, desde un punto de vista académico, se podría objetar cuál es la fundamentación metodológica de la cual podría valerme para vincular mi interpretación del análisis que hace Kierkegaard de las dos épocas (aplicada, además, a la época actual) con un discurso religioso de carácter edificante como es «El amor no busca lo suyo» y los otros a los que aquí se hará referencia. En respuesta podría alegar un argumento de carácter hermenéutico-conceptual. Y ello porque la explicitación y determinación del ideal regulativo de comunidad (a saber, aquella comunidad que idealmente realizase el bien), del cual, como vimos, Kierkegaard en *Una reseñación literaria* nos ofrece tres indicios fundamentales, es una labor hermenéutica. Lo es, en cuanto dicha explicitación responde al esquema «algo (en este caso el ideal de sociedad a la que apunta

62 Fahrenbach, *Kierkegaards existenzialektiske Ethik*, 99.

63 CA, 221.

Una reseñón literaria) como algo». Para llevar a cabo esa explicitación de «algo como algo» resulta una clave de acceso privilegiada poner en diálogo nuestro texto con los discursos edificantes, en especial con el elegido. Y ello porque a través de su discurso el propio autor nos ofrece el núcleo de ese «como», que consiste en un tra-ducir en el sentido de un «tras-poner», es decir, de un «poner» en relación «a través» de la explicitación distintos caminos del comprender; en este caso, concretamente, del comprender la configuración esencial de una sociedad que tiende hacia la realización del bien absoluto. «Comprender significa encontrar un puente hacia algo otro o, dicho de otra forma, poder tra-ducir»⁶⁴. Todo pensar hermenéutico es un traducir como trasponer, esto es, un alejarse de sí -de una comprensión de una sociedad y de una época- para regresar a sí -a esa comprensión- modificada y complementada. El poner en relación, a través de la explicitación de algo como algo, una vía o perspectiva de comprensión con otra asume, aquí, la forma del intento de tender un puente. Concretamente, un puente entre la comprensión de la comunidad que subyace al análisis kierkegaardiano de las dos épocas con otra perspectiva o vía de comprensión, a saber, aquella referida a la comprensión del amor como aquella relación fundamental entre los hombres que permite orientar una sociedad hacia la realización del bien, cuestión que desarrolla Kierkegaard de modo paradigmático en el discurso elegido. Que así se proceda no resulta, entonces, de una decisión arbitraria, sino del hecho de que en los propios indicios ofrecidos en *Una reseñón literaria* se halla contenida implícitamente la posibilidad de una trasposición a y complementación con la perspectiva del preguntar por la esencia de una sociedad consumada, que, a mi modo de ver, se anuncia, de modo ejemplar, en los discursos edificantes abordados. Este argumento hermenéutico para justificar el vínculo que aquí realizamos entre distintas obras recoge, además, como propia la observación de Martin Heidegger, en la famosa nota del parágrafo 45 de *Ser y tiempo*, cuando, refiriéndose a Kierkegaard, consideró que «cabe aprender filosóficamente más de sus obras “edificantes” que de las teóricas –excepuando el tratado sobre el concepto de la angustia»⁶⁵. Aquí asumo la afirmación heideggeriana y sostenemos que la puesta en diálogo, en torno de la cuestión del bien absoluto como meta que rige la configuración de la sociedad, de “El amor no busca lo suyo” y otros discursos edificantes con *Una reseñón literaria* constituye una clave de acceso privilegiada para comprender,

64 Günter Figal y Hans Helmuth Gander, *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005), 9.

65 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1967), 235.

desde una perspectiva estrictamente *filosófica*, el tema que nos ocupa desde el pensamiento del danés.

Dejo ahora de lado lo metodológico y vuelvo a lo conceptual. En el discurso edificante titulado «Si realmente un hombre ha de querer de verdad una sola cosa, entonces ha de querer el bien de verdad» Kierkegaard avanza en la determinación concreta de qué significa obrar socialmente en función del bien. En este sentido primero nos indica que el hombre que quiere en realidad el bien debe ser consciente de que la sociedad «lo quiere falseado, convertido en algo placentero». ⁶⁶ Él debe estar al tanto «de cómo la multitud quiere ser conquistada». ⁶⁷ Luego de esta determinación negativa del bien, que nunca puede consistir, tal cual lo pretende la multitud, en la satisfacción de los deseos egoístas, el obrar en función del bien es caracterizado positivamente en estos términos: «Quien de verdad quiere el bien (...) no puede exigir del mundo ni el más mínimo alivio, sólo ha de entregarse al bien y a todo aquel que acaso pueda ser ayudado por él», ⁶⁸ hasta el punto de que «esté dispuesto a sufrir todo por el bien». ⁶⁹ Dicho hombre es equiparado por Kierkegaard a aquel «que está convencido de que existe la justicia en el mundo» ⁷⁰ y está dispuesto a sufrir «injusticia por obrar la justicia». ⁷¹ Además, resulta contrapuesto a aquel otro, característico de nuestros días, que no duda en «cometer injusticia para hacer valer sus derechos». ⁷²

Si atendemos a esta determinación del querer el bien como hacer y sufrir todo por la justicia y si, tal cual lo adelantábamos en el acápite anterior, comprendemos la justicia como aquel estado ideal de la sociedad, en el cual el conjunto de los seres particulares resultan redimidos, toda vez que en él pueden restablecer la plenitud de la libertad respectiva y realizar armónica y consumadamente su ser; si atendemos a esta suerte de idea regulativa del bien absoluto, en cuya realización sólo se puede tener fe, entonces, quizás, podremos comprender mejor la breve caracterización del bien que Kierkegaard hace en *El concepto de la angustia*: «El bien, desde luego, significa la reintegración de la libertad, la redención, la salvación, o como quiera

66 Soren Kierkegaard, *Discursos edificantes en espíritu diverso*, trad. de Leonardo Rodríguez Duplá (Salamanca: Sígueme, 2024), 104.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, 106.

69 *Ibid.*, 107.

70 *Ibid.*, 84.

71 *Ibid.*

72 *Ibid.*

llamársela». ⁷³ Esa re-integración de la libertad individual en la libertad de todos los seres, esa redención o salvación conjunta, es, precisamente, aquella idea ético-religiosa del bien que constituye, a la vez, el sentido último al que está encomendada la existencia, al que hacía referencia Fahrenbach, y aquello que concede o da libertad, mentado por Grøn. Se trata de una idea obviamente ética, porque pone el bien como meta del actuar humano. Pero se trata también de una idea religiosa, no porque surja de adherir a un cierto dogma confesional, sino por otros dos motivos que, para una perspectiva no confesional, resultan más fundamentales. En primer lugar, porque es imposible probar que este bien absoluto exista o vaya a ser realizado por el existente humano, puesto que implica una exigencia que supera la finitud y el egoísmo que nos caracteriza. Por lo que se trata de una utopía en la cual sólo cabe tener *fe*, en el sentido de confianza de poder acercarse asintóticamente al ideal. Segundo y fundamentalmente, porque la propia aspiración al ideal no es algo que el hombre decida en función de sus intereses individuales, sino algo que padece, algo por lo que ya siempre se siente interpelado, cual si su tensión hacia lo absoluto proviniese de un padecerse convocado o llamado por lo absoluto mismo. Dicho de otro modo, se trata de una idea religiosa en cuanto la pasión por orientar la sociedad hacia su redención resulta el correlato de un experimentarse a sí mismo ya siempre encomendado por una exterioridad, que trasciende al propio sí mismo y que éste no puede conocer ni determinar, a ligarse una y otra vez con el bien, cual si el bien fuese el sentido último encomendado a la existencia humana.

Cabría preguntarse qué aspecto deben asumir las relaciones humanas concretas para poder aproximar la sociedad a este correctivo, expresado por un bien ideal genuinamente religioso, aunque no necesariamente confesional. Kierkegaard no se extiende al respecto en la recensión, pero sí lo hace en varios de sus discursos edificantes y, a mi modo de ver, por antonomasia, en «El amor no busca lo suyo», una de las meditaciones cristianas que conforman *Las obras del amor*. Allí el filósofo caracteriza el amor en su sentido ético y social como el tipo de relación fundamental entre los hombres que orienta la sociedad hacia el bien, entendiendo por tal la realización comunitaria y armónica de las distintas particularidades que integran esa sociedad. Este amor lo explicita Kierkegaard en los siguientes términos:

El amor no busca lo suyo. Ya que el auténtico amoroso no ama su peculiaridad, sino que, por el contrario, ama a cada ser humano según la peculiaridad de éste; ahora bien, 'la peculiaridad de este' constituye lo suyo para él, y, por lo tanto, el amoroso no busca lo suyo; justo al revés, ama lo propio del otro.⁷⁴

Un amor así entendido podría parecer ilusorio y utópico a los ojos de una época anclada al «ideal» egoísta del éxito individual y expuesta a la supresión de las particularidades, toda vez que los individuos que la caracterizan corren, todos ellos, detrás del mismo tipo de éxito. Sin embargo, no es algo tan extraño o fantástico, sino que Kierkegaard encuentra su ejemplo en la propia naturaleza. Allí coexisten y se complementan los seres más variados y en ella el amor de Dios (o Dios en la naturaleza) se expresa en la convergencia de «todo lo diferente que tiene vida y existencia».⁷⁵ El amor divino se vuelca a todos los seres, pues *ama*, esto es, *hace posible* la existencia y el desarrollo común de cada una de las especies, sin sacrificar la mayoría a alguna otra privilegiada. Por esto puede exclamar Kierkegaard respecto del caso de la naturaleza o, mejor aún, de Dios en ella, lo siguiente: «¡No hay ninguna, oh, diferencia en el amor, y sin embargo, que diferencia entre las flores!»⁷⁶

En contraposición con el individuo movido por un amor que no busca lo suyo, sino que, como lo hace el amor divino en la naturaleza, ama a todos, en cuanto obra para hacer posible cada particularidad, encontramos al que Kierkegaard llama «el imperioso». Este imperioso, que bien podría caracterizar al ideal de individuo predominante en nuestra época, «exige de cada uno lo propio de él, pretende que cada uno se transforme en su modalidad, recortado conforme a su patrón de los seres humanos».⁷⁷ Su prototipo es el líder tiránico, que expresa en el más alto grado la cosmovisión de los individuos masificados, a saber: no querer salir nunca de sí mismos, de sus propios intereses, a los que el resto de la sociedad debería servir y, consecuentemente «querer imperiosamente triturar la peculiaridad del otro ser humano».⁷⁸ El resultado es una sociedad donde los que operan la nivelación no dudan en sacrificar aquellas particularidades que no resulten funcionales a los intereses de esa nivelación, en el caso de nuestra época, al interés individual por el incremento y concentración del dominio de los medios y los recursos. Se constituye, así,

74 Soren Kierkegaard, *Las obras del amor*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero (Salamanca: Sígueme, 2006), 325.

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*, 326.

78 *Ibid.*

una sociedad diametralmente opuesta a una orientada hacia el bien sobre la base del «amor que no busca lo suyo». En efecto, mientras que en la sociedad que quiere en verdad el bien cada sujeto está dispuesto al sacrificio de su particularidad en beneficio de las peculiaridades ajenas, en la nuestra siempre se está dispuesto al sacrificio de otras particularidades para incrementar los beneficios individuales. Mientras que el amor generoso de Dios en la naturaleza hace posible múltiples particularidades complementarias, la nuestra tiende a ser una sociedad mezquina, que aspira a que «cualquier peculiaridad se hunda, para que de esta manera se demuestre que la mezquindad tiene razón y que Dios es un Dios celoso, celoso de la mezquindad».⁷⁹ De allí la necesidad de un correctivo y de la transformación de las relaciones sociales, para que, en lugar de estar regidas por la mezquindad, lo estén por bien absoluto, el amor desinteresado y el consecuente respeto y la responsabilidad por las particularidades respectivas.

Mas la precondition para que ello ocurra, para que el correctivo sea efectivo y modifique los rasgos determinantes de la época, es que cada existente llegue a «ser sí mismo ante Dios».⁸⁰ Como bien observa Kierkegaard en el discurso, «el acento recae en este “ante Dios”». El «ante Dios» significa ser sí mismo y realizar la propia particularidad sin dar la espalda a, renegar de o falsificar la aspiración humana a un Bien Absoluto, por el cual el existente se encuentra ya siempre interpelado. Significa, también, asumir interiormente el hecho de que no soy el origen de mi propio espíritu ni de mi propia particularidad, sino que me han sido *dadas*, y que, por tanto, en modo alguno es legítimo sacrificar la particularidad ni la libertad de otros al auto-encadenamiento y auto-sometimiento de mi libertad individual a intereses masivos de carácter mezquino. Quien existe «ante Dios» no habrá de ser, pues, jamás, *un individualista como cualquier otro*, sino que, como bien afirma el autor edificante, «él posee [genuina] particularidad, ha llegado a tener conocimiento de lo que Dios ya le había dado; y cree, exactamente en el mismo sentido, en la peculiaridad de cada cual».⁸¹

Una sociedad en la que cada individuo existe «ante Dios» y obra de modo tal que en virtud de su obrar cada uno de los otros pueda realizar en armonía con los demás su propia peculiaridad, es un existente que existe en búsqueda de ese estado ideal de la sociedad cuya consumación podríamos llamar en

79 *Ibid.*, 329.

80 *Ibid.*, 327.

81 *Ibid.*

términos teológicos «reino de Dios». Que el reino resulta para Kierkegaard el *terminus ad quem* que rige la existencia del hombre de fe, de aquel que existe «ante Dios», resulta explícito en otro de sus discursos edificantes, compilado en *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Allí el filósofo, desde una perspectiva cristiana, observa que «lo que al Evangelio más le importa es conseguir hombres que lo sigan»,⁸² es decir, hombres de fe. ¿Y qué significa tener fe? La respuesta de Kierkegaard es explícita; tener fe consiste en lo siguiente: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia».⁸³ Esta aclaración resulta decisiva, porque la justicia no es algo diferente del reino, sino que es el reino mismo: el reino es justicia. ¿Y, entonces, cómo buscar la justicia absoluta en la que el reino consiste? Sorprendentemente Kierkegaard afirma que lo que tengo que hacer para buscar primero el reino es nada: «Desde luego, completamente de acuerdo, en cierto sentido es nada; tienes que hacerte, en el más profundo sentido de la palabra, a ti mismo nada, tornarte nada delante de Dios, aprender a callar (...).»⁸⁴ En el silencio y en el consecuente «enmudecimiento de los muchos pensamientos del anhelo y del ansia»⁸⁵ está, pues, el comienzo que consiste en buscar primero el reino de Dios y su justicia. Ahora bien, tal cosa, es decir, acallar los anhelos y las ansias individuales, nulificar los propios intereses, representa todo lo contrario de existir guiado por el afán de *querer* determinar qué ha de ser algo y, así, poder sojuzgarlo a mi voluntad de poder particular. Estar en silencio, callar, anonadar las ambiciones y ansias significa, pues, convertir la propia existencia en la de un ser que es para *dejar ser a todo lo que es*. Mas ello implica ser de tal modo que el ejercicio de mi existencia tienda a integrar mi ser en y enriquecer, así, la armonía de todos los seres. Esto, precisamente, es buscar el reino de Dios y su justicia, pues no otra cosa es el reino y no otra la justicia que aquel estado consumado del ser en que todos los seres vibran al unísono y cada uno es para dejar que todos los otros sean lo que son y, así, poder consumir juntos en armonía la plenitud del ser que les es propia. Verdaderos ejemplos de quienes existen en silencio y viven en la búsqueda del reino son el lirio y el pájaro. Y lo son porque ellos no quieren poseer nada. No intentan concentrar y acaparar recursos. No pretenden dominar a nadie ni regir el derrotero de las cosas. El lirio se conforma con ser lirio y, siéndolo, embellece los prados. Al ave, le basta con ser ave y, con su vuelo, permite que resplandezca aún más el cielo azul. ¿Es

82 Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero (Madrid: Trotta, 2007), 173.

83 *Ibid.*, 164.

84 *Ibid.*, 164-165.

85 *Ibid.*, 165.

de un proceso de corrupción espiritual. El análisis ha elucidado, también, en qué medida el texto, puesto en diálogo con algunos discursos edificantes, ofrece indicios concretos para la formulación de un correctivo de índole religiosa que sirva como ideal regulativo para la constitución de una comunidad fundada en la relación amorosa entre particularidades. Llegados a este punto, es menester preguntarse si este correctivo religioso, que tiene como precondition la conciencia del existente de ser un sí mismo «ante Dios», es no sólo necesario, sino suficiente para obrar efectivamente las correcciones imprescindibles.

La respuesta me parece inevitablemente negativa si el ideal queda reservado para la eternidad y el correctivo reducido a una modificación interior y puramente subjetiva de la conciencia cristiana de cada individuo; en una palabra, si el existir «ante Dios» y de cara a lo eterno termina siendo ciego a la transformación de las estructuras económicas, tecnológicas, ecológicas, sociales y políticas de la sociedad concreta. Si interpretamos así, como una cuestión de significación puramente teológica, el pensamiento de Kierkegaard, entonces es válida la crítica de Hügli: «Quien sólo se cuida de la eternidad cuida también que los que están en el poder puedan ocuparse cada vez más de la temporalidad sin ser molestados». ⁸⁶ De allí que la dimensión religiosa del correctivo que Kierkegaard nos propone no sea suficiente y que sea necesario un análisis concreto de las transformaciones económicas, sociales, ecológicas, tecnológicas y políticas requeridas para volver efectivo tal correctivo. Punto éste que, por cierto, no ha abordado el pensamiento kierkegaardiano y en el que radica el flanco débil de su correctivo.

Sin embargo, que no sea suficiente no significa que no sea necesario ni fundamental, ni que los análisis de Kierkegaard no promuevan una filosofía concreta, destinada a transformar las sociedades fácticamente existentes y sus estructuras. En efecto, el ideal del bien absoluto y del sentido, en última instancia religioso, de la realización de la existencia particular en la comunidad sigue siendo necesario para que dicha transformación no termine llevando a otro tipo de sociedad instrumental y masificada, en la que la apasionada búsqueda existencial de un sentido absoluto para cada sujeto y para la comunidad termine disuelta en cuestiones socioeconómicas; esto es, en instancias que nunca pueden reemplazar ni ofrecerle al existente particular el absoluto al que él, como espíritu, tiende. En ello radica el flanco fuerte del correctivo que propone el pensamiento de Kierkegaard. Por eso mismo,

86 Hügli, “Kierkegaard und der Kommunismus”, 532.

posible que la sociedad humana realice este reino, que Kierkegaard, tanto en «El amor no busca lo suyo» cuanto en *Los lirios del campo y las aves del cielo* ve reflejado en la armonía de la naturaleza? Por supuesto que no lo es. El reino está en los cielos y el hombre transita la tierra. Sin embargo, puede anticiparlo, poniéndose al servicio de la justicia. Y ello ocurre cada vez que, movido por su conciencia de ser «ante Dios», procura que su paso por la tierra se realice *al servicio de dejar emerger* una situación concreta a través de la cual el reino buscado se vislumbre y su búsqueda se anteponga a la de cualquier beneficio individual. Se trata de una situación tal que en ella todos los seres concernidos, aunque más no fuere por un instante, encuentran pleno sentido a su existencia y vibran de consuno, cual una polifonía coral. Este instante, si es que acaso llega, se esfumará. Nadie puede realizar el reino que está en los cielos. Pero al hombre de fe eso no lo amedrenta y continúa intentándolo. Al fin y al cabo, es un hombre de fe.

En resumen, si se acepta que la noción de reino, tal cual aquí a partir de los discursos edificantes la hemos explicitado, es una delimitación formal del bien absoluto -de aquel que es un bien universal y no meramente particular- y puede constituir el fin último al que debiera tender la configuración de la sociedad; y si se acepta, también, que seguir con fe y humildad el Evangelio consiste, como Kierkegaard sugiere, en buscar primero el reino y su justicia, entonces hay que convenir que la idea de un individuo que existe «ante Dios» y que, por ello, lo hace buscando primeramente el reino de Dios, puede constituir un correctivo religioso para el extravío demoníaco que, acecha a la sociedad actual.

Conclusión

Los desarrollos precedentes han mostrado en qué medida el análisis sociopolítico de las dos épocas que Kierkegaard lleva adelante en *Una recensión literaria* resulta significativo para comprender los rasgos de nuestra propia época como amalgama del apasionamiento de la una con el espíritu reflexivo de la otra; lo cual conlleva, por cierto, al peligro representado por la consecuente fusión de los riesgos latentes en ellas: el del extravío demoníaco de una sociedad que quiere constituirse como tal sobre la base de la disolución de los vínculos comunitarios y el de la potenciación de la nivelación y masificación del existente particular, devenido individuo o ejemplar cuantitativo en virtud

como acota también Hügli, es a él a quien hay que acudir para obtener claridad acerca de «que el individuo sólo puede ser condicionado por las relaciones socioeconómicas, pero nunca determinado por completo por ellas»⁸⁷ y de que su «incommensurable cualidad, en última instancia, trasciende todas las condiciones externas».⁸⁸

El peligro al que hoy nos enfrentamos requiere que ambos flancos se conjuguen y fortalezcan mutuamente. Ello es necesario para evitar que nuestra sociedad sucumba a la tentación de sacrificar aquello noble que la justifica, dignifica y sostiene: la propia condición espiritual de sus miembros y su pasión por el bien, en favor de un individualismo masivo, obsesionado por el dominio de medios que les permitan a algunos ejercer la injusticia y disfrutar temporariamente de un consumo tan desenfrenado como destructivo y banal. Ello es necesario, en términos del propio Kierkegaard, a fin de evitar «vender los pantalones para comprar una peluca».⁸⁹

Referencias bibliográficas

- Fahrenbach, Helmut. *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*. Mössingen-Talheim: Talheimer Verlag, 2021.
- Figal, Günter y Gander, Hans Helmuth. *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005.
- Grøn, Arne. *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1999.
- Harrits, Fleming. “Wortwörtlichkeit des Geistes. Über Søren Kierkegaards Sprachverständnis in den Reden von 1843-1845”. En *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, editado por Niels Jørgen Cappelørn, y Hermann Deuser, 121-134. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.
- Hügli, Anton. “Kierkegaard und der Kommunismus”. En *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, editado por Michael Theunissen und Wilfried Greve, 511-535. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2016.

87 *Ibid.*, 533.

88 *Ibid.*

89 *RL*, 114.

- Jaspers, Karl. “Kierkegaard hoy”. En *Kierkegaard vivo*, editado por Unesco, Madrid: Alianza, 1970.
- Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos volumen 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Madrid: Trotta, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *Una recensión literaria*. Salamanca: Sígueme, 2022.
- Kierkegaard, Søren. *Discursos edificantes en espíritu diverso*. Salamanca: Sígueme, 2024.
- Marcuse, Herbert. “Über konkrete Philosophie”. En idem. *Schriften Band I. Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*, 385-406. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
- Pretsch, Moriz René. *Selbstverdung und Selbstverfehlung*. Freiburg/ München: Alber, 2003.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. “Presentación”. En Søren Kierkegaard. *Una recensión literaria*, 9-32. Salamanca: Sígueme, 2022.
- Tabarasi-Hoffmann, Ana-Stanca. “Eine literarische Anzeige: Kierkegaard und der romantische Kritikbegriff”. *Revue Roumaine de Philosophie* 64, n° 2 (2020): 249-261.
- Valls Boix, Juan Evaristo. “Kierkegaard el autor sin público. Notas sobre la lectura de To Tidsaldre”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 23, n° 1 (2018): 21-41. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v23i1.5461>
- Wiebe, Christian, “Kierkegaards Selbstverständnis – ignoriert, adaptiert, transformiert, korruptiert. Versuch einer Typologie der literarischen Rezeptionen um 1910”. En *Sokratische Ortlosigkeit. Kierkegaards Idee der religiösen Schriftellers*, editado por Hermann Deuser y Markus Kleinert, 262-277. Freiburg/ München: Alber, 2019.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable José Antonio Saravia: jsaravia@correo.um.edu.uy