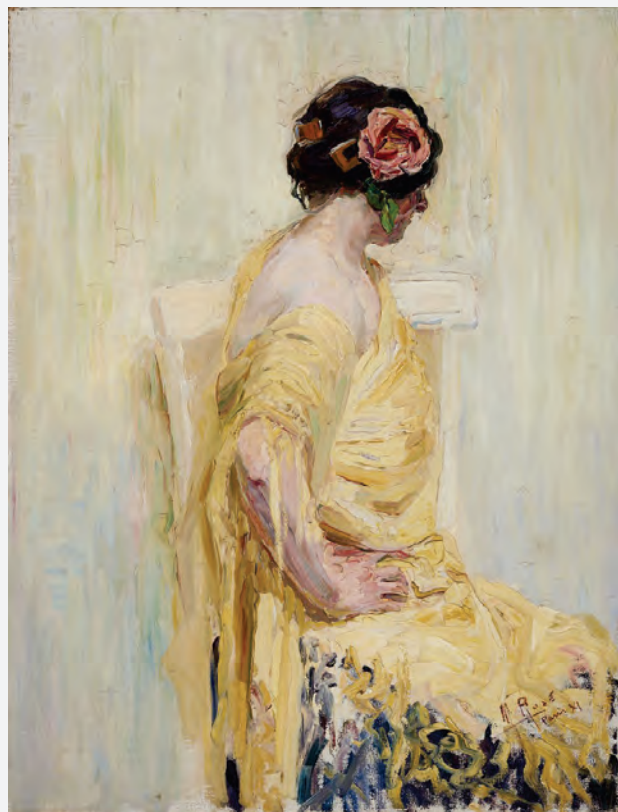


HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO



ISSN 1510-5024 (En papel)
ISSN 2301-1629 (En línea)

Montevideo,

Nº 19 - Junio 2026

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

ISSN: 1510-5024 (en papel)
ISSN: 2301-1629 (en línea)
Montevideo, N°19 – Junio 2026

Política de acceso abierto

La revista *Humanidades* proporciona acceso inmediato y gratuito a todos los contenidos de la edición electrónica, bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). Los artículos se pueden compartir y adaptar siempre y cuando:

- 1) Se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL del artículo).
- 2) Se proporcione un enlace a esta licencia de uso.
- 3) Se indique si se hicieron cambios.

Indexada en:

Biblioteca Nacional del Uruguay, Dialnet, DOAJ, EBSCO-Academic Search Ultimate, ERIH PLUS, Latindex, Scielo y Scopus. Miembro fundador de AURA: Asociación Uruguaya de Revistas Académicas. Forma parte de: LATINOAMERICANA. Asociación de revistas académicas de humanidades y ciencias sociales.

Redacción y suscripciones

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo.

Dr. Prudencio de Pena 2544 (11600)

Montevideo, URUGUAY

Tel.: (598) 2707-4461

Contacto de la revista

E-mail: revistahumanidades@um.edu.uy

Canje: biblioteca@um.edu.uy

Página web de la revista

[http://revistas.um.edu.uy/index.php/](http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades)

[revistahumanidades](http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades)

Plazo de recepción de originales

Para el número de junio, hasta el 1 de octubre del año anterior; para el número de diciembre, hasta el 30 de abril del año en curso.

Aviso de derechos de autor

Esta revista es publicada por la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo.

Los autores que publican en esta revista aceptan los siguientes términos:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de primera publicación de la obra bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría y un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Diseño: editáonline

Impresión: editáonline

Depósito legal: 381.845

Comisión del papel

Edición amparada al decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703.

ISSN: 1510-5024 (en papel)

ISSN: 2301-1629 (en línea)

N°19 – Junio 2026

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Las ilustraciones del No. 19 de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* se publican en homenaje a los artistas Manuel Rosé (Las Piedras, 1882-Montevideo, 1961) y Guillermo Ciro Rodríguez (1889- Montevideo -1959). La imagen de la cubierta corresponde a Manuel Rosé y se titula "*Tipo de española*" (1911). La obra, un óleo sobre tela de 116 × 88 cm, integra la colección del Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay). Las ilustraciones incluidas en el interior de la revista corresponden al pintor y grabador Guillermo Ciro Rodríguez.

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

DIRECTORA

Mariana MORAES, Universidad de Montevideo, Uruguay.

SECRETARIO DE REDACCIÓN

José Antonio SARAVIA, Universidad de Montevideo, Uruguay.

EDITORA TÉCNICA

Valentina MORANDI, Universidad de Montevideo, Uruguay.

CORRECTORA DE ESTILO

Stefanía LABORDE, Universidad de Montevideo, Uruguay.

CONSEJO EDITORIAL

Carolina CERRANO, Universidad de Montevideo, Uruguay.

Pablo Emanuel GARCÍA, Universidad de Montevideo, Uruguay.

Sebastián HERNÁNDEZ, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Pablo MARTÍNEZ GRAMUGLIA, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Damiano TIERI, Universidad de Montevideo, Uruguay.

Joaquín ZULETA, Universidad de los Andes, Chile.

EDITORES ASOCIADOS

Santiago de ARTEAGA GALLINAL, Universidad Católica del Uruguay, Uruguay.

Matías WENDE, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.

CONSEJO CONSULTOR

Pedro Luis BARCIA, Academia Nacional de Letras, Argentina.

Jordi CANAL, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre de Recherches Historiques, Francia.

Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA, University of Texas at Austin, EE. UU.

Christián C. CARMAN, Universidad Nacional de Quilmes / CONICET, Argentina.

Daniel CORBO, Universidad de Montevideo, Uruguay.

Bárbara DÍAZ KAYEL, Universidad de los Andes, Chile.

Mariano FAZIO, Pontificia Università della Santa Croce, Italia.

Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO, Notre Dame University, Estados Unidos.

Juan Francisco FRANCK, Universidad Austral, Argentina.

Miguel Ángel GARRIDO GALLARDO, Instituto de Lengua Española del CSIC, España.

Carlos MELCHES, Hochschule Magdeburg-Stendal, Alemania.

Ramiro PODETTI, Universidad de Montevideo, Uruguay.

William REY, Universidad de la República, Uruguay.

Rogelio ROVIRA MADRID, Universidad Complutense de Madrid, España.

Josep Ignasi SARANYANA, Pontificio Comité de Ciencias Históricas, Ciudad del Vaticano.

Arno WEHLING, Universidade Federal do Rio de Janeiro / Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Brasil.

Ruth FINE, Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel.

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo

Es una publicación científica e interdisciplinaria de filosofía, historia y literatura que, a partir de su segunda época iniciada en 2017, se edita en forma semestral en junio y diciembre de cada año. Los textos remitidos a sus dos secciones principales —Estudios y Artículos— se vinculan a esas áreas del conocimiento; se estimula, asimismo, la publicación de contenidos que hagan evidentes las relaciones entre las disciplinas mencionadas y su enlazamiento con otras áreas humanísticas y sociales como arte, educación y lingüística.

La sección *Estudios* presenta un tema monográfico aprobado por el Consejo Editorial: este puede llegar a través de la iniciativa de un investigador o conjunto de investigadores, o responder a una convocatoria abierta. La sección *Artículos*, por su parte, puede acompañar la convocatoria de la sección Estudios o ser independiente a esta. A la sección *Reseñas* se confía la valoración crítica de alguna de las novedades bibliográficas que llegan a conocimiento de la revista. Los números de la publicación pueden incluir una *Entrevista*. Los textos publicados en *Humanidades* son siempre originales e inéditos.

La revista recibe colaboraciones científicas de especialistas de centros nacionales y extranjeros y acepta textos en español, inglés, francés y portugués.

Humanidades es una revista académica destinada primordialmente a un público especializado y su objetivo es constituirse en un foro abierto en el que las disciplinas dialoguen entre sí y aporten nuevos conocimientos. A los integrantes de la revista y a sus colaboradores los impulsa la convicción de que “Humanidad es lo que da razón de ser y justificación a toda utilidad”.



Directrices para autores/as
Author Guidelines
Diretrizes para Autores

SUMARIO

Proemio	7		
• El punto de quiebre. A 180 años del giro en la obra de Søren Kierkegaard	9		
<i>The breaking point. 180 years on from the turning point in Søren Kierkegaard's work</i>	19		
<i>Santiago de ARTEAGA GALLINAL / Matías WENDE</i>			
El punto de quiebre. A 180 años del giro en la obra de Søren Kierkegaard	29		
• La extensión de la locura	31		
<i>Ángel VÍÑAS VERA</i>			
• La crítica de Kierkegaard a la prensa liberal en 1835-1836: el debate con Ostermann, Lehmann y Hage	59		
<i>Federico Nassim BRAVO JORDÁN</i>			
• El peligro sociopolítico contemporáneo y su correctivo ético-religioso: lectura de Una recensión literaria de Søren Kierkegaard.	89		
<i>Ángel Enrique GARRIDO MATURANO</i>			
• Libertad intelectual, individualidad e ilusión colectiva. Mill, Tocqueville y Kierkegaard ante la primera cultura de la cancelación	125		
<i>Manfred SVENSSON</i>			
• La subjetividad es el error: Søren Kierkegaard y Markus Gabriel en diálogo neoesencial	157		
<i>María José BINETTI</i>			
• Ni lo uno ni lo otro. Engaño y secreto en <i>O lo uno o lo otro</i>	187		
<i>Oscar PARCERO OUBIÑA</i>			
Artículos	215		
• Korean War Widows Through the Works of Pak Kyongni from the 1950s	217		
<i>Cristina BAHÓN ARNAIZ</i>			
• La política del «Buen Vecino» y un momento de diálogo Norte-Sur: El Octavo Congreso Científico Americano de 1940	245		
<i>Diego HURTADO-TORRES</i>			
• Entre Lüdemann y el sentimiento de poder. Nietzsche y la apropiación de la noción de medios	283		
<i>Osman CHOQUE-ALLAGA</i>			
• ¿Es útil todavía el término posboom? Problemas historiográficos y una posible propuesta	311		
<i>Ana DAVIS / Pablo SÁNCHEZ</i>			
• Editar (para) el futuro: pacifismo expresionista en la revista uruguaya <i>La Pluma</i>	337		
<i>Yanna HADATTY MORA</i>			
• Alain Robbe-Grillet y Juan Goytisolo en 1964. Notas a una polémica sobre el compromiso y la literatura	367		
<i>Gretel DOMENECH HERNÁNDEZ</i>			
Reseñas	393		
• El espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo.	395		
<i>Han BYUNG-CHUL</i> [María Soledad PALADINO]			
• La invención del papado contemporáneo. De Pío IX a Francisco.	397		
<i>Vicente J. DÍAZ BURILLO y Diego A. MAURO</i> [Sebastián HERNÁNDEZ MÉNDEZ]			
• El “otro romanticismo” de Kierkegaard. Una lectura de sus primeros diarios.	401		
<i>Fabio BARTOLI</i> [Emilio MORALES DE LA BARRERA]			
• La libertad en lontananza. Ensayo sobre Chéjov.	405		
<i>Jacques RANCIÈRE</i> [Camilo Andrés VARGAS GUEVARA]			



Puerto de cabotaje, Guillermo Ciro Rodríguez (1889- 1959), 1937, xilografía, 37,5 x 28 cm, Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

**El punto de quiebre. A 180 años del
giro en la obra de Søren Kierkegaard**
*The breaking point. 180 years on from the
turning point in Søren Kierkegaard's work*
Santiago de ARTEAGA GALLINAL / Matías WENDE

Santiago DE ARTEAGA GALLINAL

Universidad Católica del Uruguay, Uruguay

santiago.dearteaga@ucu.edu.uy

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4257-9156>

Matías WENDE

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

matias.wende@uc.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7168-0248>

Recibido: 30/3/2026 - Aceptado: 10/4/2026

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

Arteaga Gallinal, Santiago de y Matías Wende. "El punto de quiebre. A 180 años del giro en la obra de Søren Kierkegaard".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 19, (2026): e1917. <https://doi.org/10.25185/19.17>

El punto de quiebre. A 180 años del giro en la obra de Søren Kierkegaard

The Breaking Point: 180 Years After the Turn in Søren Kierkegaard's Work

O ponto de viragem. 180 anos da reviravolta na obra de Søren Kierkegaard

A mediados de diciembre de 1845, Søren Kierkegaard entregó a imprenta un manuscrito titulado *Post Scriptum no científico y conclusivo a las “Migajas filosóficas”*. En efecto, el texto estaba pensado como la continuación de una obra anterior. El detalle es que la obra principal tenía poco más de ochenta páginas y el agregado sumaba más de quinientas. Otra característica notable de este *Post Scriptum* es su carácter conclusivo. Kierkegaard estaba entreteniéndose la idea de dejar de escribir y trasladarse a una parroquia rural. El 7 de febrero de 1846, escribe en uno de sus diarios: “Ahora mi intención es convertirme en pastor. Por varios meses le he pedido a Dios que me ayude, porque hace tiempo me es claro que no puedo continuar como escritor [...]. Por eso es que no he empezado nada nuevo mientras reviso las pruebas [del *Post Scriptum*], excepto por una pequeña reseña de *Dos épocas*, que, de nuevo, es conclusiva”¹. El *Post Scriptum* apareció en vitrinas el 27 de febrero y, poco más de un mes después, el 30 de marzo, la reseña estaba también a la venta. Y, sin embargo, Kierkegaard no abandonó su tarea como autor.

Teniendo en cuenta el conocido carácter polémico que Kierkegaard asumió con la Iglesia establecida de Dinamarca hacia el final de su vida, cuesta imaginarlo ejerciendo de pastor. Lejos de ser un arranque de locura previo a una muerte por agotamiento, podemos notar un giro en la producción kierkegaardiana que decanta en una oposición al orden eclesiástico-político. Este quiebre, motivado por la desavenencia pública que Kierkegaard tuvo con el diario satírico *El corsario*, se concreta en 1846 con la publicación del *Post Scriptum* y de la reseña literaria. El 24 de enero de 1847, Kierkegaard documenta en sus papeles personales: “Alabado sea Dios porque los asaltos del bárbaro populacho han caído sobre mí. Así he ganado tiempo para darme cuenta internamente y convencerme de que era una idea poco prometedora la de querer vivir en una parroquia rural y hacer penitencia en reclusión y olvido. Ahora me planto resuelto y arraigado en mi lugar como nunca”². Vuelve a escribir en la misma línea el 13 de octubre de 1853, dos años antes de morir: “Con cada libro nuevo pensaba: debo parar aquí. Esto lo sentí sobre todo con el *Post Scriptum*. En ese punto quise parar – entonces escribí las líneas sobre

1 Søren Kierkegaard, *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, vol. 2, *Journals EE–KK*, ed. Niels Jørgen Cappelørn et al. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 257. Esta entrada corresponde a JJ:415. Las traducciones al español son nuestras.

2 Søren Kierkegaard, *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, vol. 4, *Journals NB–NB5*, ed. Niels Jørgen Cappelørn et al. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011), 85. Esta entrada corresponde a NB:114.

El corsario. Desde ese momento, mi idea de lo que era ser un escritor cambió. Comencé a creer que debía continuar tanto como pudiera”³.

El 13 de junio de 1844, Kierkegaard publicó *Migajas filosóficas*. Su nombre aparecía cumpliendo la misión de ser editor del escritor ficticio Johannes Climacus. Hacia el final de esta breve pieza, que está dedicada al cambio de paradigma desde la concepción socrática de la verdad hacia la concepción cristiana, el seudónimo se plantea el futuro de su proyecto: “[...] en la próxima sección de este folleto, si alguna vez la escribo, tengo en mente el propósito de llamar a las cosas por su verdadero nombre y de revestir los problemas con su vestimenta histórica”⁴. Eso es justamente lo que hace el *Post Scriptum*, pero en una pequeña parte de su profusa extensión. El resto del mamotreto trata sobre el carácter subjetivo del cristianismo. En contraste con el modelo científico y con la búsqueda especulativa desligada de la existencia, el carácter de lo cristiano se juega en la comunicación de una verdad que debe ser vivida y que, por lo mismo y no por vicio de relatividad, es subjetiva. Dentro de este marco, aparece por fin algo más de sistematicidad en el pensamiento de Kierkegaard, aunque muchas veces se lo pueda ver criticando el impulso sistemático propio de la modernidad. En el *Post Scriptum*, que sigue con el seudónimo como autor y con Kierkegaard como el editor, nos encontramos con la división de la existencia en tres estadios: el estético, el ético y el religioso. La “progresión” de un estadio no se puede entender como una secuencia gradual, sino que se muestra como un cambio de cualidad. En este salto, ocurre una reapropiación del estadio anterior, pero desde el horizonte nuevo. Así, la temporalidad desgranada que gobierna la existencia en el nivel estético es resignificada por la continuidad que otorga el deber que surge con la conciencia ética y, a su vez, la ética es luego recompuesta al introducirse la paradoja del cristianismo, que indica la posibilidad de la relación del sujeto con Dios.

Algo que se puede perder de vista cuando nos concentramos en el enfoque tan marcadamente religioso-existencial del *Post Scriptum*, es que también entraña una crítica a la ausencia de ética en la que ha caído la modernidad en exceso reflexiva. Aunque sabemos por la literatura especializada más reciente que las desavenencias de Kierkegaard con Hegel han sido en muchos casos mal leídas, de todas formas nos topamos con Johannes Climacus hablando

3 Søren Kierkegaard, *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, vol. 9, *Journals NB31–NB36*, ed. Niels Jørgen Cappelørn et al. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019), 260. Esta entrada corresponde a NB28:54.

4 Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta (Madrid: Trotta, 2007), 111. Para la referencia de las obras completas de Kierkegaard en danés (*Søren Kierkegaards Skrifter*), usaremos la sigla *SKS*, seguida del volumen y del número de página. En el caso de la nota presente, quedaría así: *SKS* 4, 305.

explícitamente del sistema hegeliano en esta línea: “[...] el sistema hegeliano en su distracción avanza y se vuelve un sistema de la existencia, y todavía más, queda terminado – sin tener una ética (la casa misma de la existencia)”⁵. Lo que se ha perdido es la disposición moral que entiende la propia vida como una responsabilidad que debe ser asumida por cada sujeto en cada caso. Este compromiso termina reemplazado por una abstracción que se satisface en tener un conocimiento amplio de la realidad, pero sin espacio para la morada existencial. Si los estadios se absorben en el salto cualitativo y la primera conciencia de lo ético es necesaria para abrir la disposición a lo religioso, sin la noción del compromiso existencial se pone en peligro la llegada auténtica al cristianismo. Johannes Climacus reconoce entonces que “me quedó claro que el error de la especulación y, fundado en él, de su presunto derecho a reducir a la fe a mero momento no puede ser algo casual, pues tiene que radicar en toda la tendencia de la época. Y, en efecto, radica en que, después de todo, entre la copiosidad de saberes se ha olvidado qué es *existir* y cuál debe ser el significado de la *interioridad*”⁶.

Este espíritu crítico de la modernidad lo vemos en todo su despliegue en la pequeña reseña que Kierkegaard tenía contemplada como el cierre definitivo de su carrera como escritor. En 1845, Thomasine Gyllembourg publicó una novela titulada *Dos épocas*. Gyllembourg había ya publicado una serie de obras de manera anónima, con la figura declarada de su hijo Johan Ludvig Heiberg como editor. Heiberg, por su parte, era uno de los más importantes representantes del hegelianismo en Dinamarca y había sido un referente para Kierkegaard en su juventud. Kierkegaard persiguió la aprobación de Heiberg sin nunca conseguirla. En *Dos épocas*, Gyllembourg expone la contraposición entre la “época revolucionaria” (fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX) y la “época presente”, más estable y más aburguesada. Esto llamó profundamente la atención de Kierkegaard, al punto de que su reseña abarca más de cien páginas. Dado que la novela de Gyllembourg no logró salir en traducción al mundo germano o angloparlante, el distinto editorial fuera de Dinamarca de la recensión de Kierkegaard fue particular. Lo que se hizo fue tomar solo una parte de la obra: la segunda sección del último capítulo. Esta porción llevaba por título “La época presente” y, en gran medida, es una reflexión, aunque influenciada por supuesto por la novela reseñada,

5 Soren Kierkegaard, *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 128. Traducción modificada. *SKS* 7, 118.

6 Soren Kierkegaard, *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 241-2. *SKS* 7, 220. *Cursivas* en el original.

independiente que hace Kierkegaard sobre los vicios de la modernidad excesivamente reflexiva. La misma práctica selectiva se repitió en español. Si bien en 2022 apareció la primera versión completa de la reseña⁷, el apartado que sigue siendo foco de atención es el que ha circulado como una influyente separata en su propio mérito.

De acuerdo con Kierkegaard, la época presente, trastocada por el liberalismo burgués y el conservadurismo aristocrático, “es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en el fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansado en la indolencia”⁸. Lo que se deja de lado, como ya explicitábamos con el *Post Scriptum*, es la decisión existencial, cuestión que se reemplaza por la satisfactoria seguridad que da la anticipación reflexiva. Con esto, la vida pierde elasticidad, porque se juega no en el terreno concreto, que tensa constantemente los proyectos vitales, sino en la abstracción. Y la abstracción termina por borrar la figura del sujeto responsable de sus propias elecciones. Esta borradura vuelve posible un fenómeno moderno del que Kierkegaard fue precisamente una víctima: el público. El público es nadie y todos al mismo tiempo, es la masa indiferenciada que aparenta ostentar una opinión, pero que se vuelve intocable cuando se trata de encontrar a alguien que asuma la responsabilidad. Las obligaciones individuales se difuminan cuando el público aparece y ataca a través de la prensa, el medio de expresión que la modernidad ha asentado para su nueva creación. En el público, lo que reina es la nivelación de las diferencias, cuestión propia de la especulación, y lo que se castiga es la excepción. Luego, la envidia niveladora es la encargada de retener a quienes intenten sobresalir.

Al cumplirse 180 años desde la publicación del *Post Scriptum* y de la reseña literaria en 2026, nos pareció importante resaltar, desde la producción hispanohablante, el lugar que ocupan estos textos en el complejo plexo creativo de Kierkegaard. Hasta ahora hemos resaltado sus aspectos más críticos, pero también vale la pena volver la mirada hacia las propuestas que el mismo Kierkegaard posibilita con su crítica y hacia las perspectivas que podemos tomar a partir de ella para pensar nuestra situación hoy. Este *dossier* reúne seis artículos, todos ellos escritos por especialistas kierkegaardianos de renombre, que buscan echar luces sobre las dos obras que marcan el punto de inflexión en el pensamiento de Kierkegaard.

7 Véase Soren Kierkegaard, *Una recensión literaria*, ed. Leonardo Rodríguez Duplá (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2022).

8 Soren Kierkegaard, *La época presente*, trad. Manfred Svensson (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001), 41. SKS 8, 66. Cursivas en el original.

La investigación titulada “La extensión de la locura”, de Ángel Viñas Vera, se toma del *Post Scriptum* y analiza la locura no como un fenómeno médico o psiquiátrico, sino como una categoría esencialmente espiritual y filosófica. El estudio sostiene que la locura en la obra de Kierkegaard está vinculada a la interioridad, entendida como la estructura antropológica que define al ser humano. El análisis distingue dos formas fundamentales de demencia: el “delirio de la interioridad”, en el que la pasión del sujeto se fija erróneamente en un objeto finito, y la “ausencia de interioridad” o locura objetiva. Esta última es descrita como una “locura repetitiva/papagayesca”, en la que el individuo repite verdades universales y resultados científicos sin ningún tipo de apropiación personal ni existencia real en lo que dice. El trabajo advierte que esta forma de locura “objetiva” representa a un individuo alienado que ha perdido su identidad al convertirse en un mero producto artificial de la cultura dominante. Desde esta perspectiva, la verdad histórica y el acercamiento intelectual al cristianismo se consideran insuficientes si no pasan por la pasión personal y la incertidumbre radical del existente. El estudio concluye que la locura es una posibilidad humana transversal que ilumina la crisis de un mundo que ha olvidado qué significa existir y que califica de “loco” a quien busca vivir su fe con una pasión infinita.

En la línea de la reseña a *Dos épocas*, el artículo “La crítica de Kierkegaard a la prensa liberal en 1835-1836: el debate con Ostermann, Lehmann y Hage”, de Nassim Bravo, explora los antecedentes de la postura polémica de Kierkegaard frente a los medios de comunicación. Bravo demuestra que la hostilidad de Kierkegaard no fue un exabrupto tardío, sino que nació de su incipiente pensamiento existencial durante sus años de formación. El análisis se centra en escritos de 1835 y 1836, en los que Kierkegaard criticó la tendencia de la prensa liberal a importar modelos políticos extranjeros, como los franceses, sin considerar si armonizaban orgánicamente con la tradición y el carácter de la identidad danesa. Bravo destaca que el joven Kierkegaard ya advertía sobre el fenómeno de la “nivelación”, un proceso impulsado por la prensa que borra la singularidad del individuo para convertirlo en una “multitud sin rostro”. Para Kierkegaard, la verdadera reforma no debía ser meramente política o externa, sino basada en el desarrollo artístico, filosófico y espiritual del individuo. Bravo concluye que esta temprana batalla periodística revela a un pensador preocupado por la autenticidad y la pasión, denunciando la “cobardía y tibieza” de los reformistas que se ocultaban tras el anonimato de la prensa para imponer una forma política sobre una idea de vida aún no madurada en el pueblo.

El estudio titulado “El peligro sociopolítico contemporáneo y su correctivo ético-religioso: lectura de *Una reseña literaria* de Søren Kierkegaard”, compuesto por Ángel Garrido Maturano, reconstruye el análisis kierkegaardiano de las épocas para aplicarlo a la crisis de la sociedad actual. Garrido Maturano describe nuestra época como una peligrosa fusión entre el apasionamiento revolucionario y la reflexión calculadora, resultando en una sociedad “apasionadamente reflexiva”. En este contexto, el individualismo se ha convertido en una militancia egoísta orientada al éxito y al dominio de medios como el dinero y la tecnología, lo que paradójicamente masifica a los seres humanos bajo la lógica del mercado. Como correctivo ético-religioso, el trabajo propone la recuperación de la categoría del “existente particular ante Dios”, lo que implica un compromiso apasionado con el bien absoluto frente a la nivelación de las redes sociales y el dominio de lo público. Este correctivo sugiere que la verdadera igualdad no nace de la homogeneización, sino de la justicia entendida como una armonía de particularidades. Allí, cada individuo asume la responsabilidad de su propio espíritu. Garrido Maturano concluye que únicamente mediante un “amor que no busca lo suyo” es posible transformar las relaciones sociales y enfrentar la corrupción espiritual que caracteriza al presente.

Por su parte, y también a propósito de la crítica cultural, el artículo “Libertad intelectual, individualidad e ilusión colectiva. Mill, Tocqueville y Kierkegaard ante la primera cultura de la cancelación”, escrito por Manfred Svensson, ofrece una defensa de la libertad intelectual basada en un diagnóstico de época que trasciende los compromisos ilustrados tradicionales. Svensson analiza cómo John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville y Kierkegaard abordaron a mediados del siglo XIX la irrupción de la opinión pública como una nueva forma de tiranía. Mientras Mill confía en el debate para fortalecer la verdad y Tocqueville advierte sobre una tiranía que “va derecha al alma” mediante la exclusión social, Kierkegaard aporta una elevada conciencia sobre el problema del autoengaño y las “ilusiones colectivas”. Svensson destaca que, para Kierkegaard, la libertad de discusión es insuficiente si no se lucha contra el anonimato del “público”, esa abstracción impersonal que disuelve la responsabilidad individual. El trabajo sugiere que la actual “cultura de la cancelación” puede iluminarse desde la sospecha kierkegaardiana hacia la charlatanería y la nivelación, proponiendo la comunicación indirecta como una herramienta necesaria para disipar errores que la sociedad desea mantener. Svensson concluye que la libertad intelectual requiere no solo tolerancia, sino

una resistencia activa contra la masificación y un compromiso profundo con la propia interioridad.

De vuelta al *Post Scriptum*, el artículo “La subjetividad es el error: Søren Kierkegaard y Markus Gabriel en diálogo neoexistencial”, de María José Binetti, pone en relación la tesis de que “la subjetividad es la verdad” con la afirmación contemporánea de Gabriel sobre la falibilidad radical del sujeto. El trabajo explica que ambas posturas convergen en una ontología de la libertad, en la que la posibilidad del error, la culpa y el autoengaño son determinaciones estructurales de una existencia incompleta. Binetti fundamenta este diálogo en el concepto de potencia (*Potenz*) de Schelling, argumentando que el sujeto es libre precisamente porque puede y no puede ser a la vez, lo que lo sitúa en un estado de incertidumbre y devenir constante. La investigación describe la subjetividad como una “incompletitud ontológica” atravesada por la transfinitud: el individuo nunca coincide plenamente con su poder y debe decidirse continuamente entre el sentido y el sinsentido. El espíritu se define aquí como una estructura autorrelacional y negativa que produce cultura e historia a través de la autoactividad del pensamiento. Binetti concluye que la verdad subjetiva es un “poder ser sí mismo” que solo se alcanza asumiendo que el error es la raíz de no querer el propio sí mismo posible, confirmando que la falibilidad es la contracara necesaria de la libertad absoluta.

Finalmente, rastreando en los albores de la producción kierkegaardiana la distinción y el reclamo por lo ético, el artículo titulado “Ni lo uno ni lo otro”, presentado por Óscar Parcero, analiza la obra de 1843 *O lo uno o lo otro* para desentrañar el complejo “juego de engaños” y el “secreto” que articulan el inicio de la actividad de escritor de Kierkegaard y que, en esta primera etapa, decantaría en el *Post Scriptum* y la reseña literaria. El texto sostiene que, más allá de la aparente contraposición entre el estadio estético y el ético, la obra funciona como un dispositivo irónico que conduce al lector hacia un “extravío” o situación límite que aniquila por igual el valor de lo estético y de lo ético. A través del estudio del “Ultimátum”, también rescatado por Binetti, y de la dimensión retórica del texto, la investigación revela que lo religioso no debe entenderse como una simple culminación del progreso ético, sino como una alteridad que reconfigura radicalmente la existencia y sitúa al individuo ante su propia nada para posibilitar el comienzo de una vida personal auténtica y responsable.

Esperamos que los lectores de este *dossier* puedan sacar provecho de la investigación especializada centrada en Kierkegaard y en dos obras

fundamentales en el desarrollo de su pensamiento, pero, a la vez, nos mueve la posibilidad de traer a la discusión contemporánea algunas nociones kierkegaardianas clave. En los seis artículos compilados se tratan cuestiones como la individualidad, la experiencia religiosa, las estructuras culturales y los vicios sociales, y los desafíos de la organización intersubjetiva. Todas estas aristas demandan una atención especial y Kierkegaard nos puede ayudar a pensarlas.

Referencias bibliográficas

- Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Vol. 2, *Journals EE–KK*. Editado por Niels Jørgen Cappelørn et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Vol. 4, *Journals NB–NB5*. Editado por Niels Jørgen Cappelørn et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Vol. 9, *Journals NB31–NB36*. Editado por Niels Jørgen Cappelørn et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- Kierkegaard, Søren. *La época presente*. Traducido por Manfred Svensson. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001.
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Traducción de Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *Una recensión literaria*. Editado por Leonardo Rodríguez Duplá. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.

Santiago DE ARTEAGA GALLINAL

Universidad Católica del Uruguay, Uruguay

santiago.dearteaga@ucu.edu.uy

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4257-9156>

Matías WENDE

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

matias.wende@uc.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7168-0248>

Received: 30/3/2026 - Accepted: 10/4/2026

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

Arteaga Gallinal, Santiago de y Matías Wende. "The Breaking Point: 180 Years After the Turn in Søren Kierkegaard's Work". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e1917. <https://doi.org/10.25185/19.17>

The Breaking Point: 180 Years After the Turn in Søren Kierkegaard's Work

El punto de quiebre. A 180 años del giro en la obra de Søren Kierkegaard

O ponto de viragem. 180 anos da reviravolta na obra de Søren Kierkegaard

Translated by Lucía Díaz, Camila Bianco, Manuela Alegresa, and Sanabel Pascual, Universidad de Montevideo.

Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de una licencia de uso y distribución Creative Commons Attribution (CC BY 4.0.) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

In mid-December 1845, Søren Kierkegaard submitted for publication a manuscript titled *Concluding Unscientific Postscript* to “Philosophical Fragments”. In fact, the text was written as a continuation of previous work. The difference was that the earlier work was a little over 80 pages long, whereas the latter had more than 500. Another characteristic worth noting in the *Postscript* is its conclusive nature. Kierkegaard was considering giving up writing and moving to a rural parish. On February 7, 1846, he wrote in one of his journals: “My idea is now to qualify myself for priesthood. For several months I have prayed to God to help me along, for it has long been clear to me that I ought not to continue as an author [...]. That’s also why I haven’t begun anything new while doing the proof-reading [of the *Postscript*], except for the little review of *Two Ages*, which is, once more, concluding.”¹ The *Postscript* was published on February 27 and, a little over a month later, on March 30, the review was also published. And yet, Kierkegaard did not abandon his work as an author.

It is hard to imagine Kierkegaard as a priest if we consider the well-known controversial position he took against the Church of Denmark toward the end of his life. This was far from a descent into madness preceding his death from exhaustion. Rather, we can identify a turn in Kierkegaard’s work that culminates in a challenge to the ecclesiastical-political order. This break—motivated by the public feud Kierkegaard had with the satirical newspaper *The Corsair*—became definitive in 1846 with the publication of the *Postscript* and the literary review. On January 24, 1847, Kierkegaard wrote in his journals: “God be praised that all the attacks of vulgarity came over me. Now I have truly had the time to learn inwardly and to make certain that it was indeed a melancholy idea to want to live out in a rural parsonage in order to do penance in seclusion and oblivion. Now I am standing right here at my post with greater resolve than ever.”² He returned to the same topic on October 13, 1853, two years before his death: “With every new book I thought: I must stop here. I felt it particularly with the *Postscript*. At that moment, I wanted to stop—then I wrote about *The Corsair*. From that moment on, my idea of what it meant to be a writer changed. I began to believe that I had to continue for as long as I could.”³

1 Søren Kierkegaard, *Kierkegaard’s Journals and Notebooks*, vol. 2, *Journals EE–KK*, eds. Niels Jørgen Cappelørn et al. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 257. This entry corresponds to JJ:415.

2 Søren Kierkegaard, *Kierkegaard’s Journals and Notebooks*, vol. 4, *Journals NB–NB5*, eds. Niels Jørgen Cappelørn et al. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011), 85. This entry corresponds to NB:114.

3 Søren Kierkegaard, *Kierkegaard’s Journals and Notebooks*, vol. 9, *Journals NB31–NB36*, eds. Niels Jørgen Cappelørn et al. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019), 260. This entry corresponds to NB28:54.

On June 13, 1844, Kierkegaard published *Philosophical Fragments*. His name appeared as editor for fictitious writer Johannes Climacus. Toward the end of this brief work—which is dedicated to the shift in paradigm from the Socratic to the Christian conception of truth—the pseudonym reflects on the future of his project: “[...] in the next section of this piece, if I ever do write such a section, it is my intention to call the whole by its right name, and to clothe the problem in its historical costume.”⁴ That is precisely what he does in the *Postscript*, though only in a small part of the hefty volume. The remainder of the volume discusses the subjective nature of Christianity. In contrast to the scientific model and to speculative inquiry disconnected from existence, Christian existence is grounded in the communication of a truth that must be lived. For this reason, and not because of any relativistic tendency, it is subjective. Within this framework, a somewhat greater degree of systematization finally appears in Kierkegaard’s thinking, even though he often criticized the systematic impulse that is characteristic of modernity. In the *Postscript*—which retains the pseudonym as author and Kierkegaard as editor—existence is divided into three stages: aesthetic, ethical, and religious. The “progression” from one stage to another cannot be understood as a gradual sequence; it is shown as a qualitative change. In this leap, a reappropriation of the previous stage takes place, but from a new horizon. Thus, the fragmented temporality that governs existence in the aesthetic stage is resigned through the continuity introduced by duty in ethical consciousness. Likewise, ethics is in turn reconfigured with the introduction of the Christian paradox, which affirms the possibility of a relationship between the individual subject and God.

Something that may be overlooked when focusing exclusively on the distinctly religious-existential approach of the *Postscript* is that it also entails a critique of the absence of ethics into which excessively reflective modernity has fallen. Although Kierkegaard’s disagreements with Hegel have often been misread, as recent specialized literature shows, we nevertheless find Johannes Climacus explicitly describing the Hegelian system as follows: “[...] the Hegelian system in absentmindedness goes ahead and becomes a system of existence, and what is more, is finished—without having an

4 Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. David Swenson (Princeton University Press, 1962), 137. For references to Kierkegaard’s collected works in Danish (*Søren Kierkegaards Skrifter*), we will use the abbreviation *SKS*, followed by the volume and page number. In the case of this note, the reference would therefore appear as follows: *SKS* 4, 305.

ethics (the very home of existence).”⁵ What is lost is the moral disposition that understands life itself as a responsibility to be assumed by each person in every situation. This commitment is replaced by an abstraction satisfied with an extensive knowledge of reality, without leaving room for existential rootedness. If the stages are preserved through the qualitative leap, and the first ethical consciousness is necessary to open the individual to the religious sphere, then the full realization of Christianity would be at risk without the notion of existential commitment. Thus, Johannes Climacus concludes: “[...] it finally became clear to me that the deviation of speculative thought and, based thereupon, its presumed right to reduce faith to a factor might not be something accidental, but might be located far deeper in the orientation of the whole age—most likely in this, that because of much knowledge people have entirely forgotten what it means to *exist* and what *inwardness* is.”⁶

We can see this critical stance toward modernity fully expressed in the brief review that Kierkegaard had intended as the definitive closure of his career as a writer. In 1845, Thomasine Gyllembourg published a novel titled *Two Ages*. She had previously published a collection of works anonymously, listing her son, Johan Ludvig Heiberg, as editor. Heiberg, in turn, was one of the most prominent representatives of Hegelianism in Denmark and had been a model for Kierkegaard in his youth. Kierkegaard sought Heiberg’s approval but never obtained it. In *Two Ages*, Gyllembourg presents a contrast between the “age of revolution” (from the late 18th century to the early 19th) and the “present age,” which is more stable and bourgeois. This attracted Kierkegaard’s attention to such an extent that his review exceeded one hundred pages. Since Gyllembourg’s novel was not translated into either German or English, the reception history of Kierkegaard’s review outside Denmark was unusual. What was done was to select just one part: the second section of the final chapter. This section, titled “The Present Age,” is largely an independent reflection by Kierkegaard—though clearly influenced by the novel—on the vices of an excessively reflective modernity. A similar selective process occurred in Spanish. Although a first complete version of the review was published in 2022,⁷ the section that continues to attract attention is the one that circulated independently as an influential offprint.

5 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton University Press, 1992), 121. *SKS* 7, 118.

6 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton University Press, 1992), 242. *SKS* 7, 220. Italics in the original.

7 See Søren Kierkegaard, *Una recensión literaria*, ed. Leonardo Rodríguez Duplá (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022).

According to Kierkegaard, the present age —disrupted by bourgeois liberalism and aristocratic conservatism— “is essentially a *sensible, reflecting age, devoid of passion, flaring up in superficial, short-lived enthusiasm and prudentially relaxing in indolence.*”⁸ This displaces the existential decision, as explained above with regard to the *Postscript*, replacing it with the reassuring security provided by reflective anticipation. As a result, life loses its elasticity, unfolding in abstraction rather than within a concrete domain that constantly tensions life projects. Abstraction ultimately erases the figure of the individual responsible for his or her own choices. This erasure makes possible a modern phenomenon of which Kierkegaard himself was a victim: the public. The public is nobody and everybody at once—an undifferentiated mass that appears to hold opinions but becomes untouchable when responsibility must be assigned. Individual duties become blurred when the public emerges and attacks through the press, the medium through which modernity gives expression to this new formation. Within the public, what prevails is the leveling of differences, a characteristic feature of speculation, whereby exceptions are punished. In this way, leveling envy restrains those who attempt to stand out.

In 2026, marking the 180th anniversary of the publication of the *Postscript* and the literary review, we believe it is important to emphasize—from a Spanish-speaking scholarly perspective—the role of these texts within the complex structure of Kierkegaard’s work. So far, we have focused on the critical side, but it is just as important to consider the possibilities Kierkegaard’s critique brings out, and the perspective it offers on the present. This *dossier* includes six articles, all authored by distinguished Kierkegaard scholars, and they seek to shed light on the two works that constitute a turning point in Kierkegaard’s thought.

In *The Extent of Madness*, Ángel Viñas Vera draws from the *Postscript* and examines madness not as a medical or psychiatric phenomenon, but as an essentially spiritual and philosophical category. According to the study, in Kierkegaard’s work, madness is bound up with inwardness, understood as the anthropological structure that defines the human being. The analysis distinguishes between two fundamental forms of madness: the delirium of inwardness, in which the subject’s passion is mistakenly fixed upon a finite object, and the absence of inwardness or objective madness. The latter is described as a form of repetitive or parroted madness, in which the

8 Søren Kierkegaard, *Two Ages. The Age of Revolution and The Present Age. A Literary Review*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton University Press, 1978), 68. *SKS* 8, 66. Italics in the original.

individual reiterates universal truths and scientific results without any personal appropriation or genuine existential engagement with what is being said. The study points out that this form of objective madness reflects an alienated individual who has lost their identity by becoming a mere artificial product of the dominant culture. From this perspective, historical truth and an intellectual approach to Christianity are insufficient unless they are realized through a person's personal passion and radical uncertainty. The article concludes that madness is a universal human possibility that illuminates the crisis of a world that has forgotten what it means to exist and labels as mad those who seek to live out their faith with infinite passion.

In line with the review of *Two Ages*, Nassim Bravo's article titled *Kierkegaard's Critique of the Liberal Press in 1835-1836: The Debate with Ostermann, Lehmann, and Hage* explores the background to Kierkegaard's polemical stance toward the press. Bravo shows that Kierkegaard's hostility was not a late outburst but has its roots in the early development of his existential thought during his formative years. The analysis focuses on writings from 1835 and 1836, in which Kierkegaard criticizes the tendency of the liberal press to import foreign political models—such as the French—without regard for their organic compatibility with Danish tradition and national character. Bravo highlights that the young Kierkegaard already identified the phenomenon of *leveling*, a process driven by the press that effaces individual singularity and reduces it to a *faceless crowd*. In Kierkegaard's view, true reform should not be merely political or external, but grounded in the individual's artistic, philosophical, and spiritual development. Bravo concludes that this early journalistic polemic reveals a thinker deeply concerned with authenticity and passion, denouncing the *cowardice and half-heartedness* of reformers who, shielded by the anonymity of the press, sought to impose a political form on a conception of life not yet matured among the people.

The study titled *The Contemporary Socio-Political Danger and Its Ethico-Religious Corrective: A Reading of Søren Kierkegaard's A Literary Review*, by Ángel Garrido Maturano, reconstructs Kierkegaard's analysis of historical periods and uses it as a lens through which to examine the crisis of contemporary society. Garrido Maturano characterizes our age as a dangerous fusion of revolutionary passion and calculating reflection, resulting in a *passionately reflective* society. In this context, individualism becomes a form of self-interested advocacy oriented toward success and the mastery of means such as money and technology, paradoxically leading to the homogenization of human beings under the logic of the market. As an ethico-religious corrective, the study

proposes retrieving the category of the *single individual before God*, which entails a passionate commitment to absolute good in the face of the leveling effects of social media and the dominance of the public sphere. This corrective suggests that true equality does not arise from homogenization, but from justice understood as a harmony of particularities, wherein each individual assumes responsibility for their own spirit. Garrido Maturano concludes that only through a *love that does not seek its own* is it possible to transform social relations and confront the spiritual corruption that characterizes the present.

Similarly, and within the framework of cultural critique, Manfred Svensson's article titled *Intellectual Freedom, Individuality, and Collective Deception. Mill, Tocqueville, Kierkegaard, and the Earliest Cancel Culture* defends a conception of intellectual freedom grounded in a diagnosis of the age that transcends traditional Enlightenment commitments. Svensson examines how John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, and Kierkegaard confronted the rise of public opinion as a new form of tyranny in the mid-19th century. While Mill places his confidence in debate as a means of strengthening truth, and Tocqueville draws attention to a tyranny that *penetrates the soul* through social exclusion, Kierkegaard demonstrates a profound understanding of the problem of self-deception and *collective illusion*. Svensson emphasizes that, for Kierkegaard, freedom of discussion is insufficient unless it is coupled with a struggle against the anonymity of the *public*—that impersonal abstraction which dissolves individual responsibility. The article suggests that contemporary *cancel culture* can be understood through Kierkegaard's suspicion of chatter and leveling, proposing indirect communication as a necessary means of dispelling errors in which society is invested. Svensson concludes that intellectual freedom requires not only tolerance but also an active resistance to homogenization and a deep commitment to one's own inwardness.

Going back to the *Postscript*, the article titled *Subjectivity Is the Error: Soren Kierkegaard and Markus Gabriel in Neo-Existential Dialogue*, by María José Binetti, brings into dialogue the thesis that *subjectivity is truth* and Gabriel's contemporary claim regarding the subject's radical fallibility. The paper argues that both positions converge in an ontology of freedom in which the possibility of error, guilt, and self-deception constitutes structural determinations of an incomplete existence. Binetti grounds this dialogue in Schelling's concept of *Potenz*, arguing that the subject is free precisely because it both can and cannot be at once, thereby situating it in a condition of uncertainty and constant becoming. The study describes subjectivity as an *ontological incompleteness* traversed by transfinity: the individual never

fully coincides with their own power and must constantly decide between meaningfulness and meaninglessness. Spirit is defined here as a self-relational, negative structure that produces culture and history through the self-activity of thought. Binetti concludes that subjective truth is the *capacity to be oneself*, attainable only by acknowledging that error is the root of the refusal to will one's own possible self, thereby confirming that fallibility is the necessary counterpart of absolute freedom.

To conclude, tracing the distinction and the claim of the ethical back to the earliest stages of Kierkegaard's work, Óscar Parcero's article titled *Neither/Nor* examines the 1843 work *Either/Or* in order to unravel the complex *game of deceptions* and the *secret* that structure the beginning of Kierkegaard's activity as a writer and, in this early phase, lead to the *Postscript* and the literary review. The author argues that, beyond the apparent opposition between the aesthetic and the ethical, the book functions as an ironic device that leads the reader into a kind of *disorientation* or borderline situation that equally undermines the value of both spheres. Through an analysis of *Ultimatum*—also discussed by Binetti—and of the text's rhetorical dimension, the article shows that the religious should not be understood as a mere culmination of ethical development, but rather as an alterity that radically reconfigures existence. It places the individual before their own nothingness, thereby opening the possibility of an authentic and responsible life.

We hope that readers of this dossier will benefit from the specialized research on Kierkegaard and two works that are fundamental to the development of his thought. At the same time, we are motivated by the opportunity to bring key Kierkegaardian notions into contemporary debate. The six articles collected here address issues such as individuality, religious experience, cultural structures, social vices, and the challenges of intersubjective organization. Together, these dimensions call for careful attention, and Kierkegaard offers valuable resources for reflecting on them.

Bibliographical references

- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Vol. 2, *Journals EE–KK*. Edited by Niels Jørgen Cappelørn et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Vol. 4, *Journals NB–NB5*. Edited by Niels Jørgen Cappelørn et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Vol. 9, *Journals NB31–NB36*. Edited by Niels Jørgen Cappelørn et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. Translated by David F. Swenson. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.
- Kierkegaard, Søren. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, A Literary Review*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.
- Kierkegaard, Søren. *Una reseñón literaria*. Edited by Leonardo Rodríguez Duplá. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.



Carreros, Guillermo Ciro Rodríguez (1889- 1959), 1935, xilografía, 35 x 45 cm, Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

El punto de quiebre. A 180 años del giro en la obra de Søren Kierkegaard

La extensión de la locura

Ángel VIÑAS VERA

La crítica de Kierkegaard a la prensa liberal en 1835-1836: el debate con Ostermann, Lehmann y Hage

Federico Nassim BRAVO JORDÁN

El peligro sociopolítico contemporáneo y su correctivo ético-religioso: lectura de

Una recensión literaria de Søren Kierkegaard.

Ángel Enrique GARRIDO MATURANO

Libertad intelectual, individualidad e ilusión colectiva. Mill, Tocqueville y

Kierkegaard ante la primera cultura de la cancelación

Manfred SVENSSON

La subjetividad es el error:

Søren Kierkegaard y Markus Gabriel en diálogo neoesencial

María José BINETTI

Ni lo uno ni lo otro. Engaño y secreto en *O lo uno o lo otro*

Oscar PARCERO OUBIÑA

Ángel VIÑAS VERA

Universidad Loyola Andalucía, España

avinas@uloyola.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>

Recibido: 25/9/2025 - Aceptado: 21/1/2026

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

Viñas Vera, Ángel. "La extensión de la locura". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e196. <https://doi.org/10.25185/19.6>

La extensión de la locura

Resumen: Con ocasión del 180 aniversario de la publicación del *Post Scriptum* de Kierkegaard, presento esta investigación para rendir homenaje al citado libro firmado por el pseudónimo Johannes Climacus, un autor no cristiano. Su objeto principal es analizar la locura en su obra. Al hacerlo muestro que esta tiene una dimensión individual y social. La investigación expone los tipos de locura que aparecen en el libro, los ingredientes esenciales así como las consecuencias que se siguen de esa comprensión. Según Johannes Climacus, la locura (*Galskab y Afsindighed*) está vinculada esencialmente a la interioridad, categoría esencial para la comprensión del ser humano y del cristianismo. Por eso, la locura es o delirio de la interioridad, por un lado, o una ausencia de esta, por otro. Una vez descritos sus rasgos, exploro las consecuencias que se derivan para comprender al ser humano, el cristianismo, la salvación, la historia, el sufrimiento.

Palabras clave: locura; interioridad; demencia; cristianismo; sufrimiento.

The extent of madness

Abstract: On the occasion of the 180th anniversary of the publication of Kierkegaard's *Post Scriptum*, we present this research to pay tribute to the aforementioned book signed by the pseudonym Johannes Climacus, a non-Christian author. Its main purpose is to analyse madness in his work. In doing so, we will show that it has both an individual and a social dimension. The research will outline the types of madness that appear in the book, the essential ingredients, and the consequences that follow from this understanding. According to Johannes Climacus, madness (*Galskab* and *Afsindighed*) is essentially linked to interiority, an essential category for understanding human beings and Christianity. Therefore, madness is either a delirium of interiority, on the one hand, or an absence of it, on the other. Once its features have been described, we will explore the consequences that derive from it for understanding human beings, Christianity, salvation, history and suffering.

Keywords: madness; interiority; insanity; Christianity; suffering.

A extensão da loucura

Resumo: Por ocasião do 180.º aniversário da publicação do *Post Scriptum* de Kierkegaard, apresentamos esta investigação para homenagear o referido livro assinado pelo pseudónimo Johannes Climacus, um autor não cristão. O seu principal objetivo é analisar a loucura na sua obra. Ao fazê-lo, mostraremos que esta tem uma dimensão individual e social. A investigação irá expor os tipos de loucura que aparecem no livro, os ingredientes essenciais, bem como as consequências que decorrem dessa compreensão. Segundo Johannes Climacus, a loucura (*Galskab* e *Afsindighed*) está essencialmente ligada à interioridade, categoria essencial para a compreensão do ser humano e do cristianismo. Por isso, a loucura é ou o delírio da interioridade, por um lado, ou uma ausência dela, por outro. Uma vez descritas as suas características, exploraremos as consequências que se derivam para compreender o ser humano, o cristianismo, a salvação, a história, o sofrimento.

Palavras-chave: loucura; interioridade; demência; cristianismo; sofrimento.

Introducción

Johannes Climacus dice en el *Post Scriptum*: «Mi idea principal era que en nuestro tiempo la amplitud de los conocimientos ha hecho que se olvide qué es *existir* y qué significa la *interioridad*, de manera que el malentendido entre la especulación y el cristianismo debe explicarse a partir de ahí».¹ El objeto de esta investigación es mostrar la idea kierkegaardiana sobre la locura en el *Post Scriptum*.² Evidentemente, el pseudónimo no es un psiquiatra ni psicólogo, sino un filósofo. Su aproximación a la locura es filosófica y, por ello, aborda la situación espiritual de la locura desde las estructuras antropológicas que la posibilitan. El análisis del pensador danés nos lleva a relacionar la dimensión individual de la locura con la de un mundo que ha olvidado qué es existir y qué significa la interioridad. Kierkegaard, en esta obra, a través de su pseudónimo trata en varios momentos la locura a partir, sobre todo, de dos palabras danesas: *Galskab* y *Afsindighed*. Esto lleva, como se recoge en la traducción española, a analizar las palabras cercanas como demencia, loco, locura más común, demente, ridiculez.

Aunque escapa con mucho el objeto de esta investigación, quiero remitir brevemente el debate sobre la locura en el siglo XIX³. Este siglo es un momento

1 Søren Kierkegaard, *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas. Compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 249 (a partir de ahora *PS* seguido de la página). Los textos de Søren Aabye Kierkegaard citados en este trabajo han sido tomados de la edición crítica *Søren Kierkegaards Skrifter*, (Copenhague: Gads Forlag, 1997-2013). En esta investigación citaremos la referencia de la versión danesa como *SKS* seguido del tomo, la página y el libro donde se encuentra. Las traducciones siempre son propias a partir del texto danés. Indicamos también la paginación en la traducción española, cuando la hubiere. En el texto citado *SKS* 7, 226.

2 Tengo en cuenta las investigaciones consagradas a este tema en Darío González, “On Kierkegaard’s Concept of ‘Madness’”, *Kierkegaard studies. Yearbook 1996*, ed. Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser (Berlín: Walter De Gruyter, 1996), 277-292; William McDonald, “Madness in Postscript”, *Søren Kierkegaard Newsletter. A Publication of the Howard and Edna Hong Kierkegaard Library* 32, (1995): 7-9; Knut Alfvåg, “The rationality of madness: Did Plato, Cusanus and Kierkegaard get it right?”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 62, n°3 (2020): 336–350, <https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0017>; Heather C. Ohaneson, “Voices of madness in Foucault and Kierkegaard”, *International Journal for Philosophy of Religion* 87, (2020): 27–54, <https://doi.org/10.1007/s11153-019-09739-6>; Julie E. Maybee, “Kierkegaard on the madness of reason”, en *Man and World* 29 (1996): 387-406. En mi exposición muestro mi diálogo con ellos y mis aportes.

3 Para un análisis histórico y acercarse al debate sobre la comprensión de la locura remitimos, además de los estudios de Foucault que citaremos, a Javier Aliste Barrios, “La filosofía y el discurso sobre la locura. Reflexiones desde Foucault” (tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2021), <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/48613>; Enrique González Duro, *Historia de la locura en España, Tomo II. Siglos XVIII y XIX*, (Madrid: Siglo XXI, 1995) consultado en Francisco Javier Álvarez García y Arturo Ventura Püschel, “El tratamiento de los delincuentes enajenados en El siglo XIX (i. El tratamiento de los locos y de la Locura desde principios del siglo XV hasta finales Del XIX)”, *Estudios Penales y Criminológicos* 42, (2022): 1-43, <https://doi.org/10.15304/epc.42.8318>. Joaquín Fortanet Fernández, “En torno a la ‘Historia de la locura’; la polémica Foucault – Derrida”, *Revista Observaciones filosóficas*, n° 6 (2008), <https://www.observacionesfilosoficas.net/entornoalahistoria.html>

clave en el cambio de paradigma en la comprensión de la locura, según los análisis de Foucault⁴: «La locura no pertenece ya al orden de la naturaleza ni de la caída, sino a un orden nuevo, donde comienza a presentirse la historia, y donde se forman, en un oscuro parentesco originario, la «alienación» de los médicos y la «alienación» de los filósofos, dos figuras en las cuales el hombre altera toda su verdad, y a las que el siglo XIX, después de Hegel, se apresurará a hacer perder toda traza de parecido».⁵ En este siglo conviven, por un lado, una comprensión clásica de este fenómeno desde la clave trágica, existencial, religiosa mientras que la que va emergiendo se caracteriza por la medicalización de la locura, su objetivación y el tratamiento en manicomios o asilos especializados para enfermos mentales. El surgimiento de la psiquiatría en el siglo XIX supondrá «un cambio de paradigma en la imagen de la locura. La locura deja de verse como un error en el sistema de creencias para pasar a considerarse una fuerza insurrecta, indómita».⁶ En la ilustración, pues, ocurre lo que nos indica González Duro:

Aquellos ilustrados, hombres de razón, discretos, desinteresados y fraternales, rechazaban todo cuanto se presentaba como necio, irracional, erróneo, supersticioso, primitivo, desordenado, estúpido o simplemente inútil. Deseaban eliminar de la circulación social a cuantos fueran idiotas, insanos, vagos, ociosos, criminales o locos, considerados como seres nocivos, como un estorbo o amenaza para el ordenado funcionamiento de una sociedad racionalmente organizada, progresiva y eficaz. Por eso contribuyeron a la segregación de los hombres socialmente envilecidos, humanamente degradados, inferiores a las bestias, víctimas de su ceguera, de sus pasiones desordenadas y de sus vicios, faltos de decencia, de público decoro y de honestidad.⁷

La obra de Climacus no se sitúa en el debate contemporáneo del surgimiento de la psiquiatría, de la medicalización de la locura, ni de los tratamientos para la enfermedad, sino para mostrar filosóficamente los mimbres que ayudan a comprender lo que hace posible la locura, las condiciones antropológicas y la relación de aquella con la interioridad humana, no sólo con la razón ni con las creencias religiosas, como seguidamente nuestro.

4 Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II* (México: Fondo de cultura económica, 1ª ed. electrónica 2015).

5 Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, 29.

6 Aliste Barrios, «La filosofía y el discurso sobre la locura. Reflexiones desde Foucault», 64.

7 González Duro, *Historia de la locura en España, Tomo II. Siglos XVIII y XIX*, 105ss.

La investigación se realiza en sucesivos pasos. En primer lugar, voy a encuadrar el tema analizando algunas categorías centrales del *Post Scriptum* que me ayudarán a comprender sus análisis de la locura. Para ello aclaro temas cercanos como la interioridad, el existir, lo subjetivo y objetivo así como la verdad y no-verdad vinculadas a la subjetividad, necesarios para poder acoger el discurso sobre la locura. En segundo lugar, muestro los rasgos esenciales de la locura en este texto de madurez y las causas y consecuencias que menciona. En tercer lugar, concluyo mi estudio apuntando líneas abiertas de investigación, así como los resultados de este trabajo.

Sobre la verdad

En primer lugar, hay que indicar que el tema de la verdad es central en esta magna obra. La primera parte de la obra intenta mostrar cómo el acercamiento a la verdad del cristianismo puede revestir diversos caminos o métodos. El objeto de este libro «no es la verdad del cristianismo, sino la relación del individuo con el cristianismo».⁸ La cuestión no es la centralidad del yo o el subrayado del sí-mismo, sino que el cristianismo supone un énfasis del yo porque es una cuestión existencial que interpela directamente no a la masa, sino al individuo singular. El cristianismo, en su realidad más profunda, supone un cuestionamiento radical a la persona concreta, porque su pregunta esencial no puede ser dirimida desde un colectivo, la masa, la humanidad, la religión, las iglesias. Al cristianismo no se puede entrar *en masse*, sino de uno en uno. Por lo tanto, no se trata de defender a un individuo aislado,⁹ subjetivista como si el cristianismo fuera una cuestión de solipsistas o de interioridades alejadas del mundo, sino de mostrar que llegar a ser cristiano es una decisión de cada persona, que no puede decidir nadie por él ni puede llegar a ser cristiano sin darse cuenta.

En segundo lugar, indica que, aunque pudiera parecer lo contrario, que los enemigos de la defensa del ser humano particular, del individuo no son sólo la politización de la vida¹⁰ o la exposición social de los personajes públicos

8 SKS 7, 24 / PS, 27.

9 E. Housset, *L'extériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*. (Paris: Éditions du Cerf, 2008). Este libro dedica un capítulo a analizar la propuesta kierkegaardiana de la interioridad-exterioridad y la existencia humana. Él nos dice, al comparar la interioridad de una isla con la interioridad en el exilio, que es la nuestra, lo siguiente: "Dicho de otra manera, para ser verdaderamente donado a sí mismo, es necesario no hacerse el centro de todo, ni mirarlo todo a partir de sí mismo", 23.

10 SKS 16, 83 / S. Kierkegaard, *El punto de vista de mi obra como autor*.

o la cultura mayoritaria que todo lo condiciona. Lo que llama la atención es que en un libro que quiere indagar el camino para llegar a ser cristiano se reconozca que uno de los peligros contra la reivindicación de papel singular del individuo es el teocentrismo, el supuesto filósofo o teólogo que cree hablar desde el lugar de Dios:

Aun estando fuera, he comprendido perfectamente que el único e imperdonable crimen de lesa majestad contra el cristianismo consiste en que el individuo particular suponga sin más ni más su relación con el cristianismo como algo dado. Por modesto que pueda parecer plantear la cuestión de este modo, el cristianismo lo considera precisamente un atrevimiento. De ahí que, con el mayor de los respetos, prescinda de cualquier asistente teocéntrico, así como del auxilio de los asistentes de los asistentes, para ayudarme a acceder al cristianismo.¹¹

Lo contrario al teocentrismo es, pues, un interés infinito por la bienaventuranza, considerar que el llegar a ser cristiano es un problema existencial, y no un pseudoproblema resuelto por la cristiandad danesa, que aquel es una posibilidad de la existencia, el vivir *coram Deo* (ante Dios) en este mundo. Todo esto no lleva a Climacus a despachar o expulsar de su libro el problema objetivo de la verdad del cristianismo, sino a dedicarle una parte para exponer cómo sería esta aproximación.

En tercer lugar, y última antes de pasar al análisis de la verdad, es que hay dos carreteras que van en paralelo. El llegar a ser cristiano no puede comprenderse sin la investigación de en qué consiste existir y, por ende, cómo se llega a ser un individuo singular (*den Enkelte*). Nótese que este es un tema muy valorado por Kierkegaard porque aparece desde el principio de su obra con *O lo uno o lo otro*, así como en varios de los *Discursos edificantes* de los años 1843 y 1844.¹² El análisis de en qué consiste ser cristiano es imposible analizarlo sin pensar el devenir de un ser humano, lo que ya somos y queremos llegar a ser.¹³ Esta es la dialéctica central del individuo, se trata de llegar a ser un individuo singular, lo que ya somos, por otro lado, desde el principio. Se trata de preservar nuestra alma, tal como se expresa en los

11 SKS 7, 25 / PS, 28.

12 Cf. SKS 3, 160. S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida. Primera parte*. (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 154ss. También aparece en SKS 5, 159ss., es decir, *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 168ss.

13 Permítaseme remitir, para un estudio más detenido de estas dos claves a mi tesis doctoral sobre Kierkegaard, Ángel Viñas Vera, *S. Kierkegaard: una teoría del cielo*, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017) disponible en línea <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/18502> (consultado 1/03/2026).

Discursos citados, porque podemos perder la vida, echar a perder nuestra existencia. O, por decirlo con el lenguaje de *O lo uno o lo otro*, conocernos y elegirnos a nosotros mismos para llegar a vivir en la seriedad de lo ético, en lenguaje del magistrado Wilhelm.

La aproximación a la verdad

La primera parte de la obra subraya que la verdad histórica siempre es aproximada. El acercamiento a la verdad histórica en todos sus matices, objetivos y subjetivos, es siempre aproximada. El camino objetivo, desinteresado, analizando intelectualmente la verdad del cristianismo como tal, no es el camino para llegar a ser cristiano. Esto significaría, si conviertes el cristianismo en cultura o historia, llegas a ser un miembro más de la cristiandad, pero no un cristiano. No es posible hacerse cristiano porque te demuestren la existencia histórica de Jesús de Nazaret, ni porque se demuestre la veracidad histórica de los evangelios o la existencia de apóstoles o de la Iglesia primitiva. Ninguno de esos datos, por sí solo, hace que una persona sea cristiana, de modo similar a como es un error confundir al existente con un cognoscente como si esto fuera lo esencial del ser humano. El cristianismo no es un dato a conocer, un hecho a reconocer o un razonamiento que convenza. Aunque el modo de vida cristiana incluya o asuma estos datos. Esto nos lleva a plantear si es una locura el intento de convertir una posibilidad existencial, como es el cristianismo, en una verdad objetiva que asimilar o conocer. El tema de la locura no aparece directa o explícitamente en esta parte del libro, pero cuando veamos las descripciones de esta en el siguiente apartado podremos entender que el camino que elige Kierkegaard para abordar el cristianismo como un camino existencial, una relación apasionada con una verdad que supone siempre incertidumbre objetiva, acompañada con sufrimientos interiores por la culpa propia y el mal de este mundo, que mantiene un pathos humorístico como antesala de vivir lo serio como tal... que este camino elegido, insisto, muestra la locura de aquellos que intentan convertir el cristianismo en un edificio sistemático y especulativo donde no puede vivir ni Dios.

Por eso, continúa Johannes Climacus, «la desgracia es que, en relación con un hecho histórico, yo sólo puedo obtener una aproximación».¹⁴ Y esto es válido tanto en su sentido diacrónico, los siglos de cristianismo, y de

manera sincrónica, la presencia del cristianismo en Dinamarca actualmente. Lo que quiere subrayar es que no hay una transición directa o inmediata al cristianismo, sin pasar por la apropiación, la interioridad y la pasión personal. Si consideras al cristianismo sólo como un acontecimiento histórico, la manera de llegar a ser cristiano es conocerlo y comprenderlo. Pero el cristianismo no puede ser comprendido sin vivirlo, sin apropiárselo y hacerlo verdad en uno. Considerar al cristianismo como un fenómeno histórico es algo que hacen los especulativos, sean historiadores, teólogos o filósofos. El problema de la mirada especulativa al cristianismo y al ser humano, es que identifica lo exterior con lo interior, lo objetivo con lo subjetivo, el hecho con la verdad. Intenta un imposible, erradicar la subjetividad de la ecuación del cristianismo y del ser humano, lo cual es demencial. El cristianismo, por el contrario, quiere llevar la subjetividad hasta el extremo, tensionarla al máximo para que apueste por un modo de existencia que sea contemporáneo del Dios que ha visitado el tiempo.¹⁵ El especulativo objetivo quiere elegir un método donde la pasión, la interioridad, la apropiación y la subjetividad no formen parte de la ecuación del cristianismo:

He comprendido muy bien que lo que pretende (el cristianismo) es hacer al individuo particular eternamente bienaventurado, y que ello presupone justamente en él un interés infinito por su salvación en calidad de *conditio sine qua non*, un interés que le lleva a odiar a su padre y a su madre, con lo que, ciertamente, se burla del sistema y de los compendios de la historia del mundo.¹⁶

El especulativo, pues, pone el foco en lo objetivo, en el *qué* se dice y no en el *cómo*, en la aproximación universalizante, des-interesada, viendo la realidad desde lo que es eterno, minimizando lo histórico en su novedad o sorpresa. Por eso lleva razón Maybee cuando dice: «And it is this abstractness of objective thinking that, for Kierkegaard, causes the particular psychological problems be associates with bad rationality».¹⁷ El acercamiento objetivo y desinteresado a todas las verdades no es posible ni deseable. Climacus critica

15 “La génesis del espíritu, es que el individuo pasa de su vida espontáneamente vertida hacia el mundo exterior a una concentración sobre sí en la interioridad. Y lo que está en juego en esta génesis es la ascensión a la existencia ética, el paso de una vida inmediata a una vida mediata, la salida del sí mismo inmediato hacia el sí mismo reflexivo”. A. Clair “Le paradigme est l’irrégularité, l’omniprésence de Dieu est l’invisibilité. Sur un texte de Kierkegaard”, *Revue de métaphysique et de la morale*, n.º 2 (1980) : 204.

16 *SKS* 7, 25 / *PS*, 28.

17 Maybee, “Kierkegaard on the madness of reason”, 398.

esta aproximación a la pregunta esencial de este libro, así como de *Migajas*, cuyo autor es el mismo pseudónimo Johannes Climacus es preguntarse si puede haber un momento histórico donde se juegue la salvación, una bienaventuranza que pueda alcanzarse históricamente, si puede basarse la salvación o felicidad eterna en un saber histórico. Por eso, para abordar estas cuestiones es necesario introducir en la reflexión una verdad subjetiva o una subjetividad que guarda una relación con la verdad que no es la que tiene el especulativo, que teniendo en cuenta el carácter aproximativo de lo histórico dé un paso adelante en medio de la incertidumbre radical de aquella verdad.

Verdad y subjetividad

Hay otra manera de entender la verdad y su relación con el existente: «He aquí una definición de verdad: *la verdad es la incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada*; tal es la más excelsa verdad que hay para un existente».¹⁸ En la verdad siempre hay un punto de incertidumbre objetiva que nunca puede ser eliminada. ¿Cómo relacionarnos, pues, con ella? ¿Desde la seguridad, desde la demostración imposible? Desde la apropiación, categoría central en la obra kierkegaardiana, que remite a una interioridad apasionada. Este es el sentido de la verdad para un existente, no para todos los sentidos de la palabra verdad que caben en el conocer humano. Veamos más detenidamente cómo llega Climacus a defender otro modo de entender la relación de la subjetividad con la realidad y la verdad, clave para poder entrar después en la locura y sus desajustes con la verdad.

Lo primero que hace Climacus para mostrar que hay una relación peculiar entre la verdad y la subjetividad es reflexionar sobre la comunicación, los tipos de comunicación y la necesidad de repensar la comunicación directa y su supuesto lugar singular en nuestra búsqueda de la verdad sobre la existencia.

Climacus entiende que la comunicación tiene un secreto, que esta está abierta al modo en que tratamos no sólo lo que decimos sino el decir mismo, a quién se lo decimos, cómo tratamos al otro, cómo nos situamos nosotros mismos ante lo que decimos. En la comunicación directa el que comunica se sitúa como alguien que queda al margen, que trata al otro no en cuanto otro, sino en cuanto ignorante que debe ser enseñado, como receptor de una

18 SKS 7, 186 / PS, 205.

comunicación que es una verdad objetiva que sólo con pensarla se puede entender, asumir y vivir. Pero esto dista mucho de ser realidad en todas las verdades, menos aún en las verdades existenciales.

El secreto de la comunicación reside precisamente en liberar al otro, de ahí precisamente que no deba comunicarse directamente, y que hacerlo sea incluso irreligioso. Esto es tanto más válido cuanto más esencial sea lo subjetivo y, por tanto, sobre todo y de manera preeminente con respecto a lo religioso, siempre que el comunicante no sea el mismo Dios o se atreva a invocar la autoridad milagrosa de los apóstoles, sino un simple hombre, amigo además de tener alguna idea acerca de lo que dice y lo que hace.¹⁹

Hay una manera de comunicar que libera al otro, que ayuda a que el otro sea libre, que no quede ni atrapado al que se lo ha comunicado ni a lo entregado por este. Esto significa que el comunicador debe evitar pensar que su persona está tan identificada con lo comunicado que pareciera que fuera verdad porque él lo dice, o que es verdad porque él lo ha demostrado para todos, siendo él un receptáculo de verdades. Por otro lado, aquel a quien se comunica una verdad de esta manera, el oyente, no puede desligar la adhesión a lo comunicado de aquel que se lo ha dicho, generando una dependencia del supuesto maestro que lo enseña. Kierkegaard lo dirá en *Las obras del amor* defendiendo a Sócrates que entendió la comunicación de otra manera:

Este noble socarrón había comprendido profundamente que lo máximo que un ser humano puede hacer por el otro es hacerlo libre, ayudarlo para que se mantenga él solo. Y además se había entendido él mismo en la comprensión de ello, es decir, había comprendido que, para poder realizar tal cosa, el ayudante no tenía más remedio que ocultarse él mismo: en cierto sentido, magnánimamente querer su propia aniquilación. Era, según se llamaba a sí mismo, y entendido espiritualmente, uno que ayudaba a dar a luz.²⁰

Sócrates, que hablaba como un demente²¹ (*Afsindig*), le enseñó a Kierkegaard que hay una manera de estar en la relación humana donde el otro queda liberado, porque la verdad es accesible a toda subjetividad, porque el

19 SKS 7, 74-75 / PS, 83.

20 SKS 9, 274. S. Kierkegaard, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 333.

21 SKS 7, 83 / PS, 92.

maestro no existe como tal en estas cuestiones existenciales y éticas. Aristóteles consagrará la diferencia entre las virtudes intelectuales y las éticas al mostrar que no todas las verdades se transmiten ni se adquieren de la misma manera. ¿Por qué? Kierkegaard ve que la raíz de esta diferenciación la indicó Sócrates:

Lo que Sócrates censuraba propiamente en los sofistas –cuando hacía la distinción de que hablaban bien, desde luego, pero que no sabían dialogar– era que podían decir muchas cosas sobre cualquier tema, pero sin la menor idea del momento de la apropiación. Y exactamente la apropiación es el secreto del diálogo.²²

La apropiación es el elemento esencial de la comunicación de las verdades existenciales, el secreto de la comunicación indirecta en Kierkegaard. Esta fue clave en el recorrido personal del danés, como ya mostró en su carta de Gilleleje donde afirmó que lo que él buscaba era una verdad para él, a la que entregar su vida.²³ Esto no puede entenderse, bajo ningún sentido, como un subjetivismo donde cada uno tiene su verdad sobre algo. Lo que está queriendo defender Kierkegaard, y va unido inexorablemente a la comunicación, es que hay verdades que no pueden ser abordadas sólo con el pensamiento y así lo expresa Climacus:

Mientras que el pensamiento objetivo es indiferente al sujeto que piensa y a su existencia, el pensador subjetivo, en cuanto existe, está esencialmente interesado por su propio pensamiento, existe en él. De ahí que su pensamiento conlleve otro tipo de reflexión, a saber, la de la interioridad, la de la posesión, en virtud de la cual pertenece a un sujeto y a ningún otro. Mientras que el pensamiento objetivo lo fía todo al resultado y ayuda a toda la humanidad a hacer trampas mediante la transcripción y la repetición de resultados y hechos, el pensamiento subjetivo lo fía todo al devenir y pasa por alto el resultado.²⁴

El pensador subjetivo está tan interesado en lo que piensa que existe en ello, es decir, que es verdad en él, vida en él. Por eso una verdad que sólo es pensada, y no vivida, no es una verdad conocida radicalmente. Es otro tipo de reflexión la que pide esta manera de hacerse la verdad, como es la interioridad,

22 SKS 4, 323. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos* (Madrid: Editorial Trotta, 2016), 137.

23 SKS 17, 24. *Journalerne AA-BB-CC-DD*. Remitimos a la bonita traducción de este texto y su comentario en Kierkegaard, Søren, “Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca”, *Revista de Filosofía Open Insight* 4, n°5 (2013): 9-18, <https://doi.org/10.23924/oi.v4i5.62>

24 SKS 7, 73 / PS, 82.

elemento esencial en la subjetividad, la apropiación de esa verdad que me hace verdadero en la medida en que la vivo. Esto afecta, radicalmente, a las verdades existenciales, religiosas, éticas. En estas, por último, la historia y el devenir, el recorrido vital es clave ya que estas verdades necesitan historia, acontecimientos, elecciones, aciertos o fallos, para ir haciendo el camino, por ejemplo, de llegar a ser cristiano. Porque «la naturaleza engañosa de la infinitud en la existencia consiste en que está continuamente en devenir»,²⁵ en ciernes. Y este perpetuo devenir, estar en ciernes es la incertidumbre radical de la vida del ser humano. La infinitud en el existente remite a su ser inacabado, a no saberlo todo, a no poder confundir lo pensado con lo vivido, porque siempre queda tarea, siempre hay tarea de la apropiación y la acción.

De aquí se sigue que la tarea de llegar a ser subjetivo es clave en el ser humano, evitando convertirse en un espectador especulativo de lo objetivo que intenta hacer un sistema de la existencia, lo que sólo es posible para Dios. Y esa tarea común a todo ser humano es clave para no caer en el peor de los males: «¿Cuál debería ser el juicio de la ética si llegar a ser sujeto no fuese el cometido más alto que se le plantea a todo hombre? ¿Qué debería juzgar ésta? ¡Ay!, tendría que desesperar».²⁶ Este elemento, el de obviar u olvidar o rechazar la tarea de devenir un ser humano singular, tensionado por la propia vida, por la apropiación, por la verdad existencial es clave en el pensamiento objetivo. Por eso, si se olvida este elemento, ocurre lo que indica Maybee: «Again, living life on the outside in this way, looking to the rational perspective for approval to such a degree that passion and pathos and personal reasons are drowned out while, again, a possible way of life and a life not fitting the description of current medical mental illnesses, would still appear to be a less than ideally healthy life. And, again, making such a life one's personal goal, in the way that a rationalist does, would seem to be a kind of madness».²⁷ Esto tiene dos consecuencias: cómo afecta al individuo concreto y cómo afecta a la sociedad en su conjunto. Es en este segundo punto, porque el primero ya se ha apuntado con la desesperación y seguiremos desarrollándolo con la locura, el que conecta con el predominio de la dialéctica de lo histórico-universal frente a la relevancia inexcusable de lo particular, lo ético, lo subjetivo, la interioridad.

25 *SKS* 7, 83 / *PS*, 95.

26 *SKS* 7, 125 / *PS*, 137.

27 Maybee, "Kierkegaard on the madness of reason", 402-403. Aunque en el título del capítulo de Maybee se apunta a la locura, no es el objeto central de este, sino mostrar la crítica de Kierkegaard a una racionalidad objetivadora, des-interesada, sin conexión con la existencia concreta del individuo singular.

Esta dialéctica universal y universalizante es causa del predominio en la época de Kierkegaard una reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, hasta el punto de que todos los temas, incluidos Dios y lo ético-existencial, quedan reducidos a lo objetivo: «Desde el punto de vista de lo histórico universal el sujeto individual es una insignificancia, pero lo histórico universal, después de todo, también se añade; desde el punto de vista ético, el sujeto particular es infinitamente importante».²⁸ Es por esto por lo que en lo histórico universal no se ve la culpa «en la medida en que esta reside únicamente en la intención».²⁹ En lo histórico-universal sólo se ve la acción exterior devorada en el todo. Esto es consecuencia de que «lo que hace que la acción pertenezca éticamente a los individuos es la intención, pero ésta es justamente a lo que no accede lo histórico universal, pues aquí sólo cuenta la intención histórico universal».³⁰ Lo que está apuntando aquí Kierkegaard es que hay una crisis civilizatoria si entendemos todo desde la dialéctica histórico universal que amputa lo ético del ser humano, la subjetividad, la interioridad: «Lo ético es la interioridad, y, claro, de ahí que cuanto más pequeño sea aquello en lo que se ve, aunque lo vea en su infinitud, mejor lo ve; mientras que aquél que necesita el adorno de lo histórico universal porque piensa que así lo verá mejor, muestra justamente por ello su inmadurez desde el punto de vista ético».³¹

Todo lo indicado nos permite comprender mejor que la verdad es la subjetividad y que llegar a ser subjetivo es la tarea humana por excelencia y clave para entender el llegar a ser cristiano, porque sin vivirnos como subjetivos no podemos llegar a ser cristianos: «En consecuencia, llegar a ser subjetivo es la tarea más elevada que se le plantea a todo hombre, de igual manera que la más alta recompensa, a saber, una salvación eterna, sólo existe para el hombre subjetivo o, más bien, nace para quien llega a ser subjetivo».³² La verdad es la subjetividad implica una manera de comprender la existencia humana, que somos existentes y no sólo ni fundamentalmente cognoscentes. Y esto es decisivo para encuadrar la locura como fenómeno no médico, sino espiritual, como después nuestro. En este sentido de la verdad, el que se aplica a la subjetividad, aquella no es el reino de lo objetivo, sino de la apropiación. Por eso, dice Jaspers hablando de los existencialistas con mucho acierto y sintetizando el sentido central de la relación entre la verdad y la subjetividad:

28 SKS 7, 137-138 / PS, 151.

29 SKS 7, 144 / PS, 158.

30 *Ibid.*

31 SKS 7, 133 / PS, 146.

32 SKS 7, 151 / PS, 166.

Y, sin embargo, todos comparten el rasgo característico del pensamiento kierkegaardiano: regresa desde una verdad que solo se *piensa* como lo otro, respecto de la cual yo soy indiferente, hacia una verdad que se vive, hacia una seriedad que habita en el hombre libre y que ha de decidir por sí mismo.³³

¿Qué tipo de relación introduce en el existente una verdad que es vida en él, que se apropia? ¿Hay alguna posibilidad de que la interioridad se disloque en este proceso de hacer suyo y vivirse en ella? ¿Es posible que la pasión de la decisión, de la acción pueda generar un modo de locura? ¿No es menos cierto que el acercamiento objetivo, asumiendo la dialéctica histórica universal puede acabar desquiciando al ser humano? Con estos mimbres ya podemos entrar en el núcleo del tema central de mi reflexión que es la locura en esta magna obra.

Sobre los diversos sentidos de la locura

El tema de la locura en el *Post Scriptum* tiene un encuadre peculiar. Por un lado, su acercamiento es filosófico y teológico, no médico. Por otro lado, su aproximación filosófica le lleva a ver las estructuras humanas que están en cuestión o que son relevantes para la comprensión del fenómeno humano de la locura. En seguida se ve cómo las tematiza. En tercer lugar, su estudio de la demencia no es sistemático, como tantos análisis kierkegaardianos. Las razones, ya deducibles por lo que llevo explicado, se deben a su método de acceso a lo real y la imposibilidad de hacer un sistema de la existencia humana. Por lo tanto, su encuadre más certero es el de situar la locura como una distorsión en la vivencia de nuestro ser un individuo singular, un existente. Esto es lo que explico con más detenimiento en este apartado, mostrando las diversas acepciones de locura en el libro de estudio y sus ramificaciones posteriores.

Tipos de demencia

La vía subjetiva, que he enunciado sucintamente en el anterior apartado porque no es el objeto central del artículo, pero esencial para poder

33 Karl Jaspers, *Escritos sobre filosofía de la existencia* (Salamanca: Sígueme, 2025), 225.

comprender el tema de la locura, la vía subjetiva, digo, tiene un peligro: puede acabar en demencia. Indica Climacus, que «la vía objetiva parece tener una seguridad que la vía subjetiva no tiene (y se comprende que existencia, existir y seguridad objetiva no pueden pensarse juntos), parece eludir un peligro que aguarda a la vía subjetiva, peligro que, llevado a su extremo, radica en su demencia (Afsindighed)». ³⁴ Afirma que si se vive en la determinación puramente subjetiva no cabe distinguir entre la demencia y la verdad, pues ambas pueden poseer interioridad. El pseudónimo apunta un primer sentido de locura, que no es la que se produce por la interioridad de la infinitud, sino por la interioridad fijada en algo finito o también por una subjetividad con una relación inadecuada con lo objetivo. Es ahí donde la interioridad podría dislocarse:

Mas ni siquiera esto es verdad, pues la demencia nunca conlleva la interioridad de la infinitud. Su idea fija es justamente cierta suerte de algo objetivo, y la contradicción de la demencia consiste justamente en querer abrazarlo con pasión. Lo decisivo respecto a la demencia, por tanto, tampoco es lo subjetivo, sino esa pequeña finitud que ha sido fijada, algo que la infinitud nunca puede llegar a ser. ³⁵

La clave pues, no es que lo subjetivo lleve a la locura, sino un modo concreto de vivirse la interioridad que queda fijada o anclada en algo objetivo, finito. Si la interioridad sigue abierta infinitamente y no se queda reducida en su búsqueda a algo objetivo-finito, la locura no comparece necesariamente. Este primer sentido de locura indica que convertir algo objetivo o finito, delimitado y concreto en algo infinito es tener una relación extraña y desajustada al objeto. También indica que una subjetividad sin referencia alguna a lo exterior, sería una locura. Si bien es cierto que esta es la primera acepción de la locura, Climacus avanza en una descripción más completa en la segunda. Para llegar a ella, cuenta una historia y nos pone a las puertas del segundo sentido de la locura.

Aunque subraya que «uno no deviene loco por devenir objetivo», ³⁶ se hace inmediatamente la pregunta de si en esta época objetiva «¿la ausencia de interioridad también es una locura?». Vivir la vida sólo con la verdad objetiva, como tal, no es indicio de que una persona haya perdido el juicio, porque

34 *SKS* 7, 179 / *PS*, 196.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

como ya he comentado, Climacus no niega la posibilidad de verdades objetivas. Aunque eso no es óbice para que ese sujeto «se revele como un loco».³⁷ Esto no se debe a que lo que dice es una locura o un sin sentido. Incluso puede que lo que esté afirmando sea verdadero objetivamente hablando. Para explicar esto narra una historia de un manicomio y un enfermo, que salió a la calle, se escapó. La clave es que, aunque él siga enfermo, intenta no parecerlo, al menos que intelectualmente parezca sano. De ahí que se le recomienda que ande y camine con normalidad. Lo que pasa es que se encuentra una bola por la calle y se la guarda en el bolsillo de su pantalón. El problema es que cada vez que anda, la bola le golpea en sus partes nobles. Cada vez que esto ocurre, ante el dolor, él responde «¡Bum, la tierra es redonda!».³⁸ Lo interesante en el análisis es que lo que dice es verdadero, pero el momento, la situación, la intención, la repetición hace que el modo de decirlo revele que él no está cuerdo. La locura, entonces, puede habitar en alguien que dice verdades objetivas, universales y necesarias. Tan es así que a veces un profesor puede decir que duda de todo, y que todo es dudable, pero inmediatamente hace un sistema. A éste, la sociedad, no le tiene por loco, sino por un profesor sesudo y sistemático. La locura, pues, en este sentido no es decir algo sin sentido, manifestar intelectualmente alguna incorrección o falsedad. Es más, se puede ser intelectualmente acertado, como el ejemplo del enfermo, y ser un demente. ¿Dónde está la clave, pues? En un desajuste en la vivencia de la interioridad, en el modo de apropiarse de la vida, de la verdad, de decidir y actuar. Reconoce, además, algo esencial para su época, y que podríamos extender a la nuestra: «la exigencia de la época ejerce una influencia importante sobre la pregunta por la locura»³⁹. El modelo de locura cambia con los tiempos y, desgraciadamente, hay una narrativa del poder y del estigma que lleva a anunciar a ciertos «locos» y obviar a ciertos otros.

Por eso, la locura en segundo lugar, por seguir utilizando el término que él usa aunque hoy evidentemente usamos otros términos para referirnos a las enfermedades mentales, es, respondiendo a la pregunta anteriormente mencionada, la ausencia de interioridad: «cuando la interioridad no comparece, es cuando acaece la locura repetitiva/papagayesca, que es bastante cómica y que sería deseable que un psicólogo experimentado describiese tomando un puñado de tales filósofos y poniéndolos juntos».⁴⁰ Como bien indica González,

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 *SKS* 7, 179 / *PS*, 197.

40 *Ibid.*

«It is not the emphasis on the subjective, but precisely the lack of inwardness that should be called “madness”, an “objective madness” which is even “more inhuman than the other”». ⁴¹ En primer lugar, esta locura se describe por la ausencia de interioridad (*Inderlighedens Udebliven*), es decir, de la pasión de la subjetividad, de lo ético, de la infinitud, como anteriormente hemos descrito. En segundo lugar, es una locura repetitiva, que repite y se repite, que es como un ser humano-papagayo, es decir, que aunque diga expresiones verdaderas por el modo de decirlo muestra locura. En tercer lugar, sería bueno que el psicólogo experimentado analizara a muchos de aquellos a los que les ocurre esta locura, a los filósofos. En esta locura, la falta de interioridad, o dicho de otra manera, la de convertir todo en lo objetivo, hasta el punto de olvidarse el existente de lo más obvio, del hecho de que existe, puede ser compartido por muchas personas, pero es un mal de muchos filósofos y teólogos de su época.

En el caso de la primera locura, donde la interioridad dislocada y anclada en lo finito, vemos que «la locura el delirio de la interioridad (*Afsindigheden er Inderlighedens Vildelse*)» donde «lo trágico y lo cómico es que ese algo que concierne infinitamente a aquel infeliz sea una singularidad fija que no concierne a ninguna persona». ⁴² Este tipo de locura se produce cuando se lleva al extremo la vía subjetiva hasta el punto de que esta delira y se concentra con pasión en algo finito, fijar algo concreto como el centro de la interioridad, poner toda la interioridad en algo finito, cambiante. En el segundo tipo de locura, un tipo de desesperación comparece, aquella que se muestra en que no vivimos como lo que somos, síntesis nunca inacabada entre finitud e infinitud. Si es locura no ser lo que se es, se llega a la conclusión de una sociedad que, por olvidar lo que es existir, ha convertido en infinito realidades demasiado finitas.

En el caso de la segunda locura, «la ausencia de la interioridad», «lo cómico es que ese algo que aquel bienaventurado sabe es la verdad, la verdad que atañe a todos, pero que en modo alguno concierne al muy honorable sujeto que repite de memoria», ⁴³ como un papagayo, podríamos añadir. Entre los dos tipos de demencia, afirma que «esta es más inhumana que la otra». ⁴⁴ En el caso de la primera, se vislumbra un salvajismo en su delirio de la interioridad, pero

41 González, “On concept...”, 289. Es cierto que es aquí donde pone González la clave de la locura, pero estamos intentando mostrar que hay dos sentidos de la locura en este libro kierkegaardiano. El artículo muestra acertadamente la importancia de la dialéctica finito-infinito en la comprensión de la locura.

42 *Ibid.* SKS 7, 179 / PS, 197.

43 SKS 7, 179-180 / PS, 197-198.

44 *Ibid.*

en este se descubre que es «un producto artificial». ⁴⁵ Es una persona alienada cuyo mal radical consiste en «no tener alma» ⁴⁶. Lo relevante, en estos análisis, es que tanto una como otra guardan una relación esencial con la vivencia de la subjetividad, es decir de la interioridad, con todos los elementos que he mencionado en el apartado primero.

Consecuencias de la locura

La locura se produce por un desajuste en la vivencia de nuestra subjetividad, de nuestra interioridad, de nuestra dimensión esencial como seres humanos en cuanto que apasionados por vivir, por encontrar dicha, salvación. Esto conlleva, como ahora nuestro, una serie de consecuencias tanto existenciales como religiosas, individuales y sociales.

Ser un cristiano y un ser humano es una locura

«Hoy en día, uno es cristiano sin más ni más, de modo que si ahora alguien quiere ser cristiano con una pasión infinita es un loco». ⁴⁷ De tanto repetir que se puede ser cristiano sin necesidad de la aventura de la pasión, la interioridad y la elección ética; de tanto confundir, por usar el lenguaje de *El Instante*, la cristiandad con el cristianismo, todo lo real es cristiano sin apenas enterarse: universidades cristianas, vacas danesas cristianas por el hecho de ser danesas, etc. «Antaño, un cristiano era un loco a ojos del mundo, ahora todo el mundo es cristiano y a pesar de todo es un loco -a ojos de los cristianos-». ⁴⁸ Al hacer

45 SKS 7, 180 / PS, 198.

46 *Ibid.*

47 SKS 7, 197 / PS, 217.

48 *Ibid.* El artículo de Alfvåg, “The rationality of madness...”, se centra en Kierkegaard en tanto en cuanto la locura va unida al tema de la fe, el salto, el absurdo o la irracionalidad de aquella: «Søren Kierkegaard, an important critic of modernity’s understanding of rationality and a Platonist like Cusanus, tried to regain the understanding of the folly of faith as the only adequate rationality», 338. El texto analiza el aporte de esta dimensión de la locura asociada a la fe, analizando casi exclusivamente *Temor y temblor*, *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*. Quiero aportar el estudio de la locura no asociada, a no ser que sea indirectamente, a la fe, sino a la vivencia de la interioridad y siempre tal como aparece en el *Post Scriptum*. En un camino parecido, pero comparando no al Cusano con Kierkegaard, sino a Foucault y sus pertinentes investigaciones de la locura con Kierkegaard es el artículo de Ohaneson: «The central idea of this paper is that Michel Foucault and Søren Kierkegaard embark on paradoxical projects of letting the silence of absurdity speak. In that process, they reveal the limitations of reason and incite provocations to established systems of discourse», 28. La tesis central del artículo es que la locura, de nuevo, en Kierkegaard queda encerrada en la problemática de la razón y lo irracional, la paradoja absoluta del Cristo, la comunicación indirecta y el salto de la fe.

esto, él que quiere llegar a ser cristiano asumiendo la aventura existencial que es, poniendo en juego todo su ser y viviendo su libertad absolutamente tensionada al mantener la incertidumbre objetiva con una pasión infinita, esta persona es considerada una demente. El mundo se ha dislocado y esta persona que es normal aparece a los ojos de lo histórico universal como un demente; y, por el contrario, quien parece normal a los ojos del mundo porque es cristiano desde el nacimiento, lo ha asumido como un producto cultural sin más y que forma parte de la identidad española o danesa, es una persona sana. Sin embargo, este sí que es un loco. Locura es vivir sin interioridad lo que es esencialmente interior, locura es vivir la pasión de la interioridad concentrándola en algo objetivo o finito, como por ejemplo en el caso de ser cristiano, por el hecho de haber recibido un agua en el bautismo o ir a la comunión los viernes o el domingo.

Esto que acabamos de mostrar, que afecta directamente a que no se sabe en qué consiste ser un cristiano, y se quiere tener una relación directa con Dios como si fuera algo objetivo o finito, o se quiere entrar en relación con él como un producto cultural más, también puede pasar, como ya he indicado, con el constituirse como un ser humano individual: «Si se había olvidado lo que significa existir religiosamente, también se habría olvidado probablemente lo que significa existir humanamente; por lo tanto esto era lo que había que recuperar».⁴⁹ La locura es algo profundamente humano, es una enfermedad que muestra nuestra humanidad, aunque sea dislocada por no haber podido afrontar la realidad propia y ajena. Llegar a ser un ser humano no es algo que pueda enseñarse, porque caeríamos de nuevo en la locura de creer que existir es saber algo sobre existir.

Salvación e historia

Otro elemento que se sigue de la comprensión de la locura tal como he mostrado es señalado al analizar la dialéctica y el pathos de la salvación en la historia. Esta consecuencia guarda una relación estrecha con el primer sentido de la locura anteriormente mencionado. Así comprende Climacus la expresión más común de la locura (Galskab): «la expresión más común de la locura es justamente esta; relacionarse absolutamente con lo relativo».⁵⁰ La manera de expresarse esta locura tiene el rasgo de ser la más común, es

49 SKS, 7, 226 / PS, 249.

50 SKS 7, 384 / PS, 413.

decir, la que más se da. ¿Cuál es el rasgo esencial? Confundir lo absoluto con lo relativo, es decir, apasionarse absolutamente con algo que es relativo, que es un medio, que es algo que está al servicio de otra realidad. Esto visto estéticamente lleva a la comicidad:

Es demencial (afsindig) (estéticamente, cómico) que un ser que está eternamente estructurado emplee todo su poder en alcanzar lo perecedero, en aferrarse a lo mutable y creer que lo ha ganado todo, cuando lo que ha ganado es esta nada, y se equivoca cuando piensa que lo ha perdido todo, siendo que en realidad no ha perdido nada -y ha dejado de estar equivocado-.⁵¹

Es demencial confundir lo que se gana y lo que se pierde en la vida cuando uno está apasionado totalmente por algo. Nótese que Climacus enfatiza, indirectamente, que hay modos de vivirse apasionados que llevan a la locura. Por eso no puede ser interpretada su afirmación de la pasión como rasgo de la interioridad como necesariamente buena, porque puede querer aferrar y asegurar lo que no puede serlo, por ejemplo la salvación eterna mediante la consecución de algo relativo o cambiante. ¿En qué se nota la demencia? ¿Asociamos ayer y hoy la locura a la persona que nada en la abundancia de trabajos, dinero o prestigio social, todos objetos legítimos pero mudables y finitos? ¿No es locura, también, vivirse des-interesado y des-afectado de los problemas sufrientes de tu entorno? ¿No es una distorsión de la realidad poner la existencia en la calma y el bienestar emocional? El problema es que el hombre «serio», categoría central en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* para mostrar lo ético en el ser humano, se pregunta si es seguro que haya salvación para el ser humano, si debemos considerar que está en juego la vida y que podemos alcanzarla o perderla. Porque, piensa el serio, si se me demostrara y fuera totalmente seguro que la salvación o la desdicha existen, «aspiraría a ello; de no ser así, sería un loco si lo arriesgara todo por ello».⁵² Kierkegaard afirma que hay filósofos y clérigos que le garantizan y demuestran que es así, que puede estar totalmente seguro que la salvación se consigue como ellos le indiquen, intentando erradicar de raíz la incertidumbre radical. La seguridad puede ejemplificarse diciendo que quien se bautiza seguro que se salvará, que quien es culto alcanzará la dicha o que cada uno recibe lo que se merece, como la mentalidad burguesa predicaba. En el fondo lo que

51 *SKS* 7, 384 / *PS*, 413.

52 *Ibid.*

aquellos supuestos sabios intentan hacer es o bien un comercio o bien una transición intelectual imposible:

Afortunadamente mi levedad me exime de demostrarlo y en calidad de hombre leve me aventuro a mantener la opinión de que si una persona, confiando en todas las aseveraciones de todos los filósofos y la garantizada seguridad de todo el clero, decide aspirar a una salvación eterna, aún no aspira a ello, y su confianza en las aseveraciones de todos los filósofos y la garantizada seguridad de todo el clero es precisamente lo que le impide (el pastor, por supuesto, cree que se debe a la falta de confianza) y le incita a querer buenamente estar *incluido*, a querer realizar una transacción intelectual, una próspera operación financiera, en lugar de una desafiante aventura.⁵³

Querer erradicar la interioridad, su pasión, la decisión y la elección por un razonamiento que haga segura la decisión; que en vez de sostener con pasión la incertidumbre radical de la verdad subjetiva, quisiera convertirlo en un paso racional y necesario para llegar a esa seguridad, esto es demencial, locura. Esos filósofos y esos clérigos quieren asegurar lo que no puede ser asegurado. Hoy en día pueden seguir existiendo estos discursos, pero también abundan en otros saberes, como la pseudopsicología que garantizan con total seguridad la felicidad, acabar con la ansiedad, encontrar la paz y la ataraxia, conseguir la luz mediante una técnica que no exige la libertad, la apropiación, los vaivenes de la historia. Querer acabar con la interioridad y sus riesgos, querer acabar con la vida que es una «desafiante aventura» es demencial y lleva a la locura, aunque haya una normalización social que lo ampara.

Asumir que la vida es una desafiante aventura, que la decisión de vivirse tensionado hacia la salvación sabiendo que puede la vida perderse, que exige una decisión-salto porque es imposible demostrarla racionalmente o comprarla-venderla, es realmente difícil. Tan es así que al principio esta aventura le aparece al ser humano como locura: «Antes de aventurarse, sólo la puede interpretar como locura».⁵⁴ Y es normal que así sea, porque de lo contrario se habría convertido la aventura en una pseudosabiduría o algo realmente irrelevante. Es normal que tensione, y tanto, a la persona que está poniendo en juego su vida mediante el ejercicio tantas veces callado, histórico, diario de elegirse a sí mismo, de vivirse como un individuo singular.

53 *SKS* 7, 384 / *PS*, 413.

54 *Ibid.*

Es imposible tener en el presente «certeza y concreción»⁵⁵ sobre el paso a dar, donde lo que está en juego es la propia persona o la salvación. Por eso, si el hombre serio busca esto lo que quiere es acabar con la esencia de la propia vida: «Entonces, si él adquiere certeza y concreción, no es posible que lo arriesgue todo, porque entonces él no arriesga nada, incluso si se deshace de todo», porque, sigue insistiendo, sería «una locura»⁵⁶ si lo hiciera. Si lo que voy a alcanzar mediante la pasión de la libertad es seguro, no estoy arriesgando, estoy comerciando. Por el contrario, «siempre es una locura aventurarse, pero arriesgarlo todo por una esperada salvación eterna es locura total. Mas la pregunta por la certeza y concreción es sagacidad, porque no es más que un subterfugio para evitar el esfuerzo de la acción y la aventura, y ensombrece la cuestión bajo el conocimiento y el discurso sin sentido».⁵⁷

Este último texto sirve de resumen de lo anteriormente mencionado y de la consecuencia que le sigue: «la salvación eterna, como bien absoluto, tiene la destacable cualidad de que *puede ser definida sólo en virtud del modo en el que ha sido adquirida*».⁵⁸ La locura es querer alcanzar un bien que sea tal sin el ejercicio de la libertad, sin la aventura que es existir, sin la decisión,⁵⁹ sin la pasión, sin la interioridad. Si falta, distorsiona la peculiaridad de la ética y de lo ético-religioso.

Sufrimiento y locura

Este hombre serio que quería tener certeza de la salvación, y el camino para alcanzarla, va a considerar una locura no sólo el tener que buscarla sin tener seguridad, sino cuando descubre que en ese camino hay certeza de la existencia del sufrimiento. Locura es querer suprimir algo esencial en la existencia tensionada hacia el bien absoluto, el sufrimiento:

El hombre serio que mencionamos antes, el hombre que quería saber que una salvación eterna es cierta y definitiva a fin de arriesgarlo todo, porque si no sería una locura, me pregunto si no le parecería locura general arriesgarlo

55 *Ibid.*

56 *SKS* 7, 385 / *PS*, 415.

57 *SKS* 7, 385 / *PS*, 416.

58 *SKS* 7, 386 / *PS*, 417.

59 “Desde el momento en que se toma la decisión radical de dar el salto cualitativo la existencia adquiere un nuevo sentido: la persona sale de la inmediatez autista, de la mera interioridad solipsista, y empieza un ‘nuevo tipo de relación’ consigo mismo, con los demás y, particularmente, con Dios: es propiamente ‘la’ relación, que da a luz al hombre relacional”. José Luis Cañas, *Soren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*, (Madrid: Trotta, 2003), 103.

todo cuando el sufrimiento se convierte en certeza, la expresión correcta para la incertidumbre.⁶⁰

¿Por qué el sufrimiento es un ingrediente de la existencia que quiere alcanzar dicha perfecta, o por decirlo con su expresión, la salvación eterna? ¿Está queriendo consagrar un masoquismo, una ética del sufrimiento indicando y justificando que este es bueno? Lo primero que hace Climacus, limitando el análisis a mi objeto de investigación, es que hay que entender que sufrir es una forma de actuar, que esta no queda reducida a actuar en lo exterior. Por eso, articulando interioridad, pathos existencial, sufrimiento y verdad nos indica:

Pero el pathos existencial esencial se relaciona con existir esencialmente, y existir esencialmente es interioridad, y la acción de la interioridad es el sufrimiento, porque el individuo es incapaz de transformarse a sí mismo, resultaría una fingida autotransformación, y por ello la acción suprema del mundo interior es padecer.⁶¹

El sufrimiento radical apunta, en el ser humano que está tensionado existencialmente hacia la verdad y el bien absoluto, en que constata la necesidad de la transformación interior conforme a ese bien y la incapacidad de hacerlo de forma completa, la imposibilidad de ser el creador del nuevo individuo llamado a ser. En la interioridad se sufre desde la constatación de la no-verdad en la que se está y el deseo de configurarse con el bien último. Johannes Climacus no sólo ha dicho que la verdad y la subjetividad guardan una relación estrecha, como ya he indicado, sino que la subjetividad descubre que está en la no-verdad. Ese estar en la no-verdad, que en clave religiosa es el pecado,⁶² muestra éticamente el enredo que la libertad ha hecho consigo misma, lo que en *El concepto de angustia* era tema central, la posibilidad humana de que libremente podamos esclavizarnos. Por eso, «socráticamente, la subjetividad es la no-verdad cuando no quiere entender que la subjetividad es la verdad, pero, por ejemplo, quiere ser objetiva».⁶³ El sufrimiento interior es la constatación dolorosa de que no se vive como se intuye que se debería, que no es ni la verdad ni el bien lo que atrae su conducta, sino lo relativo, el

60 SKS 7, 416 / PS, 446.

61 SKS 7, 393 / PS, 423.

62 SKS 7, 291 / PS, 209.

63 SKS 7, 290 / PS, 208.

comercio, el aparentar o el prestigio social. Además, en línea socrática, para el autor el sufrimiento no es el peor de los males, sino que puede ser indicio de andar por el buen camino. Tampoco podemos decir que por el hecho de sufrir vayamos por el camino de hacer el bien o querer ser un individuo singular libre. Esto no es lo que dice. Lo que más bien afirma es que el ser humano que quiere alcanzar la salvación eterna sufre en la historia al reconocerse como pecador o culpable en relación con el bien buscado y la verdad que se quiere vivir. Este ingrediente es esencial en una sana interioridad, de ahí que hay más locura en la interioridad que no sufre si realmente busca ese bien que la contraria. Por eso dice que quien afirme que no se puede soportar la conciencia de culpa, no está hablando con justeza: «Si alguien dice que ningún ser humano puede soportar tal recuerdo eterno de la culpa, que le llevará a la locura y a la muerte, entonces póngase atención a quién está hablando, porque el sentido común finito frecuentemente habla así con el fin de predicar indulgencia».⁶⁴

¿Debe, entonces, el ser humano romper toda relación con lo finito a fin de no caer en la locura de fijar toda su interioridad en algo mudable? ¿No es esta filosofía una invitación al rechazo de lo finito por el salto a lo infinito? El pseudónimo subraya que esto es imposible, que el ser humano no puede no vivir en lo finito. La persona religiosa, como él indica, «se sitúa en lo finito como un bebé impotente».⁶⁵ ¿Por qué impotente? Porque no puede soltarse, ni debe, de lo finito aún con el deseo de ser en Dios: «Quiere hacerlo todo; quiere expresar su relación absolutamente, pero no puede hacer que lo finito sea conmensurable con ello».⁶⁶ No es posible ni deseable rechazar lo finito, ya que, es más, un aparente olvido de este llevaría a una relación inmediata con el Dios que es paganismo.⁶⁷ Aquí se da otra dimensión del sufrimiento interior específicamente religioso, el deseo de que la relación absoluta con Dios se vehicule en lo relativo y finito, el vivir como un ser humano corriente que trabaja, ama, elige acompañado por una pasión absoluta porque se vive *coram Deo*.

64 SKS 7, 487 / PS, 519.

65 SKS 7, 439 / PS, 471.

66 *Ibid.*

67 Para un estudio sobre los distintos usos del paganismo en Kierkegaard cf. Ángel Viñas Vera, "Notas sobre el paganismo en Kierkegaard", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37, n°2 (2020): 259-268. <https://doi.org/10.5209/ashf.65118>

Conclusiones

El objeto de esta investigación, tal como aparece en la introducción, era indagar el concepto de locura en el *Post Scriptum*. Al hacerlo, he mostrado que su descripción va unida a la interioridad y la vivencia de la subjetividad. Este análisis ha mostrado que la locura puede darse o por una ausencia o por un delirio de la interioridad, o por su falta o atrofia tener una mala relación con lo finito. Al mostrar estos análisis, amplíe los que se han hecho sobre este concepto en la obra kierkegaardiana, que había quedado muchas veces reducido a la tensión paradójica fe-razón.

La locura, en este sentido, muestra su potencial clarificador y explicativo de las realidades tanto individuales como sociales. Aquella no sólo se muestra en desajustes personales, sino que, las consecuencias de una mala comprensión de la subjetividad puede llevar a la salida especulativa, a la reducción del cristianismo a una ideología o saber, la confusión en lo que consiste la subjetividad y el olvido de la libertad-decisión como claves del existir humano. Así como otras categorías kierkegaardianas tienen un potencial hermenéutico para comprender tanto la dinámica personal como social, la locura ha mostrado sus credenciales para ser tenida en cuenta como radiografía social de su época y, quizá, de la nuestra.

El estudio que he realizado se une a otros, que he mencionado, que se han llevado a cabo analizando la locura en otras obras kierkegaardinas como *Temor y temblor*, *El concepto de angustia* o *La enfermedad mortal*. Al hacerlo he podido mostrar que aquella no sólo se comprende desde las categorías de lo racional-irracionalidad-absurdo, ni tampoco sólo desde la dialéctica de la fe ante el escándalo del Dios que visita al ser humano en el tiempo. La locura, en Johannes Climacus que es el más filósofo de los pseudónimos, ha mostrado que antes que manifestarse en esas dinámicas descritas -ansia y angustia, desesperación, escándalo, paradoja, fe, razón, absurdo- guarda una relación intrínseca con el modo de vivirse el existente en su subjetividad concreta, interesada y apasionada por su bien, su dicha y salvación. La locura, así vista, es una posibilidad humana y de todos los seres humanos. No queda aquella reducida a algunas situaciones singulares, como podrían ser el sacrificio de Abraham-Isaac o la angustia ante la fe o la desesperación, el escándalo ante el Cristo, sino que puede ser una clave para entender lo humano. En nuestro texto he mostrado que en el abordaje de en qué consiste el cristianismo, o cómo llegar a ser cristiano, tema central en Climacus, la locura aparece tanto

en el devenir cristiano como en el devenir uno mismo, un individuo singular (*den Enkelte*). Al mostrarlo queda subrayado que el fenómeno de la locura es transversal y constitutivo del ser humano, ser una posibilidad que ilumina y transforma la existencia humana.

Referencias bibliográficas

- Alfsvåg, Knut. “The rationality of madness: Did Plato, Cusanus and Kierkegaard get it right?”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 62, n°3 (2020): 336–350. <https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0017>
- Aliste Barrios, J. “La filosofía y el discurso sobre la locura. Reflexiones desde Foucault”. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2021. <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/48613>
- Álvarez García, Francisco Javier y Arturo Ventura Püschel. “El tratamiento de los delincuentes enajenados en El siglo XIX (i. El tratamiento de los locos y de la Locura desde principios del siglo XV hasta finales Del XIX)” *Estudios Penales Y Criminológicos* 42, (2022): 1-43. <https://doi.org/10.15304/epc.42.8318>
- Cañas, José Luis. *Soren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta, 2003.
- Clair, André. “Le paradigme est l’irrégularité, l’omniprésence de Dieu est l’invisibilité. Sur un texte de Kierkegaard”. *Revue de métaphysique et de la morale*, n°2 (1980): 193-216.
- Fortanet Fernández, Joaquín. “En torno a la ‘Historia de la locura’; la polémica Foucault – Derrida”. *Revista observaciones filosóficas*, n°6 (2008). <https://www.observacionesfilosoficas.net/entornoalahistoria.html>
- Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica II*. México: Fondo de cultura económica, 1ª ed. electrónica 2015.
- González, Darío. “On Kierkegaard’s Concept of ‘Madness’”. En *Kierkegaard studies. Yearbook 1996*, editado por Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser, 277-292. Berlin: Walter De Gruyter, 1996.

- González Duro, E. *Historia de la locura en España, Tomo II. Siglos XVIII y XIX*. Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Housset, E. *L'extériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*. París: Éditions du Cerf, 2008.
- Jaspers, Karl. *Escritos sobre filosofía de la existencia*. Salamanca: Sígueme, 2025.
- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Copenhagen: Gads Forlag, 1997-2013.
- Kierkegaard, Søren. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Primera parte. Madrid: Editorial Trotta 2006.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Segunda parte. Madrid: Editorial Trotta 2007.
- Kierkegaard, Søren. *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas. Compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de angustia. Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original*. Madrid: Alianza Editorial, primera edición de 2007 (segunda impresión de 2010).
- Kierkegaard, Søren. *El Instante*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- Kierkegaard, Søren. “Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca”, *Open Insight* 4, n°5 (2013): 9-18. <https://doi.org/10.23924/oi.v4i5.62>
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Madrid: Editorial Trotta, 2016.
- Kierkegaard, S. *El punto de vista de mi obra como autor* (traducción propia).
- Maybee, J.E. “Kierkegaard on the madness of reason”, en *Man and World* 29 (1996): 387-406.

- McDonald, William. “Madness in Postscript”, *Søren Kierkegaard Newsletter. A Publication of the Howard and Edna Hong Kierkegaard Library* 32, (1995): 7-9.
- Ohaneson, Heather C. “Voices of madness in Foucault and Kierkegaard”. *International Journal for Philosophy of Religion* 87, (2020): 27–54. <https://doi.org/10.1007/s11153-019-09739-6>
- Viñas Vera, A. “Notas sobre el paganismo en Kierkegaard”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37, n°2 (2020): 259-268. <https://doi.org/10.5209/ashf.65118>
- Viñas Vera, A. *S. Kierkegaard: una teoría del cielo*, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017) disponible en línea <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/18502>

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, 8. Recursos, 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

Federico Nassim BRAVO JORDÁN

Universidad Panamericana, México

fbravo@up.edu.mx

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1165-2496>

Recibido: 2/10/2025 - Aceptado: 28/1/2026

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

Bravo Jordán, Federico Nassim. "La crítica de Kierkegaard a la prensa liberal en 1835-1836: el debate con Ostermann, Lehmann y Hage".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 19, (2026): e198. <https://doi.org/10.25185/19.8> La crítica de Kierkegaard a la prensa liberal en 1835-1836: el debate con Ostermann, Lehmann y Hage

La crítica de Kierkegaard a la prensa liberal en 1835-1836: el debate con Ostermann, Lehmann y Hage

Resumen: Este artículo explora los antecedentes de la crítica de Kierkegaard a la prensa liberal. Aunque parece que esta relación polémica comenzó en 1846, con "Reseña literaria" y el incidente de *El Corsario*, Kierkegaard había dedicado varios de sus escritos tempranos al debate con los liberales. Específicamente, examinaré dos grupos de textos: (1) El discurso "Nuestra literatura periodística" de 1835, y (2) los cuatro artículos publicados en 1836 en el *Kjøbenhavns Flyvende Post* en los que discute con los periodistas liberales Orla Lehmann y Johannes Hage. Mi propósito es demostrar que el objetivo de Kierkegaard no era sólo mostrar su talento para la polémica, sino ofrecer argumentos en contra de la forma de actuar de los periodistas liberales.

Palabras clave: Kierkegaard; Lehmann; Heiberg; liberalismo danés; libertad de prensa; *Kjøbenhavns Flyvende Post*; *Kjøbenhavnsposten*.

Kierkegaard's Critique of the Liberal Press in 1835–1836: The Debate with Ostermann, Lehmann, and Hage

Abstract: In this article, I would like to explore the background to Kierkegaard's criticism of the liberal press. Although it seems that this controversial relationship began in 1846, with his *A Literary Review* and the incident involving *The Corsair*, Kierkegaard actually devoted several of his early writings to the debate with the liberals. Specifically, I will examine two groups of texts: (1) the 1835 speech "Our Journalistic Literature"; and (2) the four articles published in 1836 in the *Kjøbenhavns flyvende Post* in which he debates with the liberal journalists Orla Lehmann and Johannes Hage. My purpose is to show that Kierkegaard's goal was not only to display his talent for polemics, but also to offer arguments against the position of liberal journalists.

Key words: Kierkegaard; Lehmann; Heiberg; Danish liberalism; press freedom; *Kjøbenhavns flyvende Post*; *Kjøbenhavnsposten*.

A crítica de Kierkegaard à imprensa liberal em 1835-1836: o debate com Ostermann, Lehmann e Hage

Resumo: Neste artigo, gostaria de explorar os antecedentes da crítica de Kierkegaard à imprensa liberal. Embora pareça que essa relação controversa tenha começado em 1846, com a *Reseña literaria* e o incidente do *El corsario*, Kierkegaard dedicou, na verdade, vários dos seus primeiros escritos ao debate com os liberais. Especificamente, examinarei dois grupos de textos: (1) o discurso "Nossa literatura jornalística" de 1835; e (2) os quatro artigos publicados em 1836 no *Kjøbenhavns flyvende Post*, nos quais ele discute com os jornalistas liberais Orla Lehmann e Johannes Hage. O meu objetivo é demonstrar que a intenção de Kierkegaard não era apenas mostrar o seu talento para a polêmica, mas oferecer argumentos contra a forma de agir dos jornalistas liberais.

Palavras-chave: Kierkegaard; Lehmann; Heiberg; liberalismo dinamarquês; liberdade de imprensa; *Kjøbenhavns flyvende Post*; *Kjøbenhavnsposten*.

Introducción

No es controversial afirmar que Kierkegaard tenía poco interés en la política de su tiempo. A pesar de ser testigo de algunos de los episodios políticos más importantes en la historia de Dinamarca, como el fin de la monarquía absoluta y el estallido de la guerra de Slesvig, Kierkegaard prácticamente no se involucró en estas discusiones. En ese periodo decisivo y turbulento entre 1848 y 1850, la atención del escritor danés estaba centrada en la exposición de lo que él interpretaba como el ideal del cristianismo, el tema central de *La enfermedad mortal* (1849) y *Ejercitación en el cristianismo* (1850).

Sin embargo, también es cierto que Kierkegaard adoptó una postura crítica e incluso hostil frente a la prensa liberal, la cual desempeñó un papel fundamental en estos acontecimientos históricos. Tal vez, el incidente más conocido en este respecto es su enfrentamiento con el diario *El Corsario* de Meir Aron Goldschmidt en 1846. Aunque es evidente que esta controversia no tenía un carácter político, el hecho es que una publicación satírica como *El Corsario* sólo podía existir en un contexto de profunda polarización política. El diario de Goldschmidt era una publicación progresista, mientras que los intelectuales de Copenhague —entre los cuales se encontraba Kierkegaard— eran un grupo en su mayoría conservador. En este contexto, el enfrentamiento entre Goldschmidt y Kierkegaard, independientemente de su relación con lo político, no era particularmente sorprendente. Hoy en día sólo se recuerda de *El corsario* sus caricaturas de Kierkegaard, pero el blanco principal de este semanario político de izquierda no eran los escritores, filósofos o poetas, sino la corona y los ministros del gobierno.

A Kierkegaard no parecía interesarle la agenda política de la prensa liberal —el constitucionalismo, el sufragio universal, el nacionalismo, la liberalización de la economía, la libertad de prensa—, pero sí las consecuencias que esta agenda política podía tener sobre la cultura. Esto se puede observar en un escrito de ese mismo año de 1846, la *Reseña literaria*, en la cual Kierkegaard analiza la novela corta de Thomasine Gyllembourg (1773-1856), *Dos épocas*.¹ En esta obra, la autora presenta dos cosmovisiones diferentes. La primera, correspondiente a la época de la revolución, a saber, la última década del siglo XVIII, se caracteriza por la pasión y por la entrega a ideales elevados. La

1 Thomasine Gyllembourg, “To Tidsaldre. Novelle af Forfatteren til” en *Hverdags-Historie*, ed. Johan Ludvig Heiberg (Copenhague: C.A. Reitzel, 1845).

época presente —los años cuarenta— en cambio, es un momento histórico de aburguesamiento, pragmatismo y frivolidad.

Gyllembourg, educada en el sentimentalismo de Rousseau, favorecía claramente el fervor y el entusiasmo romántico de la era de la Revolución francesa. Kierkegaard no deseaba discutir el aspecto político de los ideales revolucionarios, pero sí apreciaba, al igual que la autora, la disposición apasionada de ese periodo. Por el contrario, se lamentaba de la cultura de la época presente, la cual, desde su punto de vista, había olvidado la pasión de existir y la interioridad individual. Lo interesante de este diagnóstico es que Kierkegaard responsabiliza a la prensa liberal por esta crisis cultural. El anhelo de la reforma política liberal es alcanzar la igualdad humana. Pero, en vez de eso, lo que ocurre es una nivelación que borra al individuo y lo convierte en una multitud sin rostro.

Este artículo explora los antecedentes de la crítica de Kierkegaard a la prensa liberal.² Aunque parece que esta relación polémica comienza en 1846, con la *Reseña literaria* y el incidente de *El Corsario*, Kierkegaard de hecho dedicó varios de sus escritos tempranos al debate con los liberales. De forma específica, examinaré dos textos (o grupos de textos): (1) El discurso titulado “Nuestra literatura periodística: un estudio de la naturaleza bajo la luz del mediodía” de 1835, con el que responde al estudiante liberal Johannes Ostermann; y (2) los cuatro artículos publicados en 1836 en el *Kjøbenhavns Flyvende Post* en los que discute con los periodistas liberales Orla Lehmann y Johannes Hage.³ Mi método consistirá en analizar estas fuentes primarias tomando en consideración el contexto político inmediato que las rodea, especialmente en Dinamarca, así como el pensamiento de Kierkegaard durante este período temprano en su carrera como escritor. El sentido profundo de estos textos sólo puede comprenderse de forma adecuada dentro de este contexto. En este sentido, puede decirse que el presente trabajo es una contribución a la historia del pensamiento político en la Edad de Oro danesa.

2 Al igual que con otros escritos tempranos de Kierkegaard, este periodo de su obra como escritor ha sido poco explorado. El estudio principal sobre la polémica periodística de Kierkegaard es la obra de Teddy Petersen, *Kierkegaards polemiske debut* (Odense: Odense Universitetsforlag, 1977), la cual reúne todos los documentos relevantes conectados con este episodio. Ver, también, Nassim Bravo, “Morning and Noon Political Observations: Kierkegaard on Liberalism and the Issue of Press Freedom”, en *Encounters with Nineteenth-Century Continental Philosophy: Discussions and Debates*, ed. Jon Stewart y Patricia Dip (Leiden y Boston: Brill, 2023), 229-253.

3 Todas las traducciones de los textos en danés son mías. Los artículos de Kierkegaard han sido traducidos al inglés en el volumen *Early Polemical Writings [EPW]* de Julia Watkin. Para conveniencia del lector, incluyo también las referencias cruzadas a esta edición. En cuanto a los textos de Ostermann, Lehmann, Hage y otros periodistas daneses contemporáneos, empleo la ya citada compilación de Teddy Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*. La gran mayoría de estos documentos nunca han sido traducidos.

Un elemento en común en estos tres escritos es la cuestión sobre la libertad de prensa. El 14 de diciembre de 1834, el rey Federico VI propuso la reforma de un decreto de 1799 que equivalía a imponer un estado de censura. La consecuencia de este golpe reaccionario fue la movilización de los liberales, cuya fuerza en aquel periodo era muy limitada. Así, la libertad de prensa se convirtió en una prioridad dentro de la agenda política del liberalismo danés. Kierkegaard, que en 1835 era todavía un estudiante de teología desconocido, se involucró en esta discusión y empezó a desarrollar su postura frente al nuevo fenómeno de la prensa liberal.

Si bien puede parecer que el tono de Kierkegaard en estos textos es excesivamente polémico y, en ocasiones, uno tiene la impresión de que su único propósito es ridiculizar a sus oponentes, es posible identificar algunos argumentos sólidos. En primer lugar, Kierkegaard sugería que las reformas que proponían los liberales podían resultar, si no indeseables, al menos, inoportunas. Al igual que en otras partes de Europa, el liberalismo danés seguía con entusiasmo las ideas provenientes de Francia, especialmente después de la Revolución de 1830 en París. Pero Kierkegaard observaba que la ruta establecida por los liberales franceses no estaba en sintonía con el temperamento y la situación histórica de los daneses. Desde esta perspectiva, lo mejor sería que Dinamarca encontrara de manera orgánica su propio camino en lugar de importar esquemas ajenos desde el extranjero.

En segundo lugar, Kierkegaard critica a los periodistas liberales por desestimar el esplendor cultural de la época, quienes lo juzgan como un periodo de debilidad e indiferencia política. Kierkegaard era consciente de que Dinamarca atravesaba una crisis severa. No obstante, él pensaba, como otros intelectuales contemporáneos, que la cura para los males de su tiempo no tenía que ver necesariamente con una reforma política y sí con el desarrollo artístico, filosófico y espiritual. Este era, después de todo, el sello característico de la Edad de Oro danesa: el florecimiento cultural en medio de la crisis política y económica.

Por último, Kierkegaard parece despreciar el pragmatismo, la cobardía y la tibieza de algunos liberales. Este punto parece un anticipo del análisis de la época presente que Kierkegaard expondrá en la *Reseña literaria* de 1846. Los reformistas liberales se caracterizan por el exceso de prudencia y la ausencia de pasión. El blanco principal de esta acusación será Andreas Peter Liunge (1798-1879), el editor en jefe del diario liberal *Kjøbenhavnsposten*, quien delega el activismo político de su periódico a una serie de columnistas que

escriben de forma anónima. El más notable de estos autores anónimos será Orla Lehmann.

Dicho esto, también es importante observar que los intelectuales de la Edad de Oro danesa eran en su mayoría conservadores y, durante ese periodo específico entre 1835 y 1836, había figuras influyentes —de forma notable, Johan Ludvig Heiberg— que sentían poca simpatía por la causa de los liberales. Era natural que Kierkegaard, quien apenas daba sus primeros pasos en su carrera como escritor y anhelaba pertenecer a estos círculos intelectuales y literarios, compartiera también las posturas políticas de tales personajes. Considerar este contexto nos ayuda a comprender mejor la crítica de Kierkegaard, aunque esto no significa que sus argumentos carezcan de seriedad.

Este artículo se compone de cuatro partes. En la primera, describo el contexto político de Dinamarca durante las primeras décadas del siglo XIX, especialmente después de las guerras napoleónicas. El énfasis se encuentra en el desarrollo del liberalismo hasta mediados de los años treinta, que es cuando Kierkegaard interviene en la discusión sobre la libertad de prensa. En las siguientes tres partes analizo los escritos tempranos en los que Kierkegaard elabora su crítica a la prensa liberal. Mi objetivo es ofrecer un panorama de la historia política de Dinamarca y leer a Kierkegaard dentro de este horizonte a fin de arrojar luz sobre esta faceta poco conocida de su pensamiento. Mi propósito es demostrar que la postura política de Kierkegaard es el resultado no sólo del conservadurismo del círculo intelectual del que era parte, sino que se deriva orgánicamente de su incipiente pensamiento existencial.

1. El ascenso del liberalismo en la Edad de oro de Dinamarca

El príncipe heredero Federico (1768-1839) se convirtió en regente de Dinamarca en 1784.⁴ En esta primera etapa de su gobierno, el príncipe se rodeó de ministros liberales e impulsó una serie de reformas como la

4 Sobre el gobierno de Federico, primero como regente y después como rey de Dinamarca, ver Alex Linvald, *Kronprins Frederik og Hans Regering 1797-1807. Bidrag til Danmark-Norges inden- og udenrigske Historie omkring begyndelsen af det 19. aarhundrede* (Copenhague: Gads forlag, 1923); Marcus Rubin, *Frederik VI's Tid. Fra Kiølerfreden til Kongens Død. Økonomiske og historiske Studier* (Copenhague: P.G. Phillipsens Forlag, 1895); Thomas Munck, "Absolute Monarchy in Later Eighteenth-Century Denmark: Centralized Reform, Public Expectations, and the Copenhagen Press", *The Historical Journal* 41, n° 1 (1998): 201-224; Jens Vibæk, *Reform og Fallit, 1784-1830* (Copenhague: Politikens Forlag, 1964); Bruce H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark* (Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1990), 9-63.

abolición de la servidumbre y la prohibición del comercio de esclavos. No se trataba, desde luego, de un movimiento democrático o revolucionario, era el liberalismo propio del despotismo ilustrado.

Las preocupantes noticias de la Revolución francesa, especialmente después de la ejecución de Luis XVI, hicieron que el príncipe cambiara de opinión y adoptara una política más conservadora. Este giro se reflejó de forma notable en el decreto del 27 de septiembre de 1799, con el cual se limitó sustancialmente la libertad de prensa.⁵ Una víctima ilustre de este decreto fue el escritor liberal Peter Andreas Heiberg (1758-1841), padre de Johan Ludvig (y primer esposo de Thomasine Gyllembourg, la autora de *Dos épocas*), quien fue exiliado a finales de ese año por sus críticas al gobierno.⁶ En las siguientes décadas, la libertad de prensa será una de las cuestiones principales en la agenda de los liberales daneses.

Las Guerras napoleónicas fueron desastrosas para Dinamarca. La coalición antinapoleónica castigó a los daneses por insistir primero en su posición de neutralidad y luego por su alianza con Francia. El 16 de agosto de 1807, los británicos bombardearon Copenhague y los daneses tuvieron que ceder su flota.⁷ Tras la derrota de Napoleón, se adoptaron medidas severas en contra de Dinamarca. En el tratado de Kiel de 1814, la corona danesa tuvo que ceder Noruega a su rival, Suecia. Al año siguiente, en el Congreso de Viena, el ducado de Holstein fue incorporado a la recién creada Confederación germánica, un acontecimiento que acarrearía graves consecuencias para Dinamarca. Mientras duró la guerra, el bloqueo británico disparó la inflación y la mayoría de las casas comerciales danesas quedaron arruinadas. En 1813, el año en el que nace Kierkegaard, Dinamarca tiene que declararse en bancarrota.

En este contexto de crisis política y económica tuvo lugar el periodo de esplendor cultural conocido como la Edad de Oro danesa. A diferencia de lo que ocurría en otras partes de Europa, la mayoría de los intelectuales daneses de esta época eran políticamente conservadores. Aunque eran conscientes de la situación crítica de la nación, pensaban que la mejor manera de lidiar con la catástrofe material y externa era a través del florecimiento de la literatura, las artes, la filosofía y la teología. Naturalmente, esta importante labor debía estar en sus manos, la élite cultural. El anhelo de recuperar la libertad de

5 Ver Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, 103.

6 Henning Fenger, *The Heibergs*, trad. Frederick J. Marker (Nueva York: Twayne Publishers, 1971), 28-29.

7 Gareth Glover, *The Two Battles of Copenhagen 1801 and 1807: Britain and Denmark in the Napoleonic Wars* (Barnsley: Pen & Sword Military, 2018); Carl J. Kursrud, "The Seizure of the Danish Fleet, 1807: The Background", *The American Journal of International Law* 32, n° 2 (1938): 280-311.

prensa era secundario. Ideas “radicales” como la representación popular y el sufragio universal (masculino) estaban fuera de cuestión. Lo mejor sería dejar las tareas del gobierno y los asuntos políticos al rey. Si bien había intelectuales que favorecían la reforma política, como Nicolai Grundtvig (1783-1872) o Henrik Nicolai Clausen (1793-1877), las grandes figuras de la Edad de Oro estaban satisfechas con mantener el *statu quo*.

En 1830, la Revolución de julio en París sacó a Dinamarca de su estupor político. Las ideas provenientes de Francia pusieron a los liberales daneses —y a la prensa liberal— en movimiento. Un incidente decisivo en este sentido tuvo que ver con Slesvig y Holstein. Aunque los ducados eran gobernados por la corona en unión personal con Dinamarca,⁸ la mayoría de su población, especialmente en Holstein, era alemana, no danesa. Como se ha dicho, Holstein ingresó en 1815 a la Confederación germánica, y una de las condiciones de esta nueva afiliación consistía en que el ducado debía tener una asamblea que lo representara en la Confederación.

Federico, ahora convertido en el rey Federico VI, pospuso la creación de esta asamblea por quince años. Sin embargo, la Revolución de julio atizó el fervor nacionalista de los alemanes de Holstein y, ante la presión, el monarca danés cedió finalmente. El rey creó dos asambleas consultivas en Slesvig y Holstein, respectivamente. Como era previsible que los liberales daneses protestaran frente al trato preferencial de los alemanes, Federico VI se adelantó y creó dos asambleas más, una para Jutlandia, en la ciudad de Viborg, y otra para Selandia y las islas (es decir, las islas Feroe y Groenlandia), en Roskilde. El punto de no establecer esta última asamblea en Copenhague, como podía esperarse, era que la mayoría de los liberales daneses se encontraban en la capital. Al trasladar el nuevo organismo a Roskilde, Federico VI tenía la esperanza de limitar la influencia del naciente liberalismo. Confiando en esta medida, se convocó a elecciones en otoño de 1834.

No obstante, a pesar de los esfuerzos de la corona, los liberales triunfaron en las elecciones para la asamblea de Roskilde. Es importante tener en cuenta que la asamblea tenía facultades consultivas, es decir, no era un parlamento con poderes políticos reales, sino que sólo podía hacer recomendaciones al rey, quien se reservaba el derecho de rechazarlas. Pero los liberales aprovecharon al máximo las oportunidades que ofrecía esta nueva base. Lo que deseaban era lo mismo que los liberales de otras partes de Europa: mayor representación en

8 En otras palabras, los ducados eran naciones autónomas, pero estaban unidas a Dinamarca porque compartían un mismo monarca, Federico (quien, además de rey de Dinamarca, era duque de Slesvig y Holstein).

el gobierno, el reconocimiento de libertades civiles (especialmente la libertad de prensa), la liberalización de la economía y la participación en las políticas fiscales de la corona.

Con la poca influencia que tenían, los liberales obtuvieron algunas pequeñas victorias. Lograron, por ejemplo, que el gobierno revelara el presupuesto público a los representantes de la asamblea. Estos advirtieron un déficit y aconsejaron al rey que limitara, en la medida de lo posible, los gastos de la corte y el ejército. Por supuesto, aspiraban a más que sólo aconsejar al gobierno. En este punto de la historia, entra en escena Orla Lehmann (1810-1870).⁹ Este joven periodista se convertirá en una de las figuras centrales en la historia del liberalismo danés. En su ilustre carrera política, Lehmann será líder del partido liberal, uno de los autores de la constitución danesa de 1849, miembro del parlamento e incluso, durante un breve periodo en 1861-1863, ministro del interior.

En 1834, Lehmann, colaborador de los dos principales diarios liberales de Dinamarca, *Kjøbenhavnsposten* y el recién creado *Fædrelandet*, se dedica a atacar el gobierno absolutista de Federico VI. El 9 de diciembre de ese año, publica en *Fædrelandet* un artículo anónimo en el que sugiere que la asamblea debía emplear su derecho de petición de forma más enérgica.¹⁰ El punto de Lehmann era que la asamblea debía dejar de ser un órgano meramente consultivo y convertirse en un verdadero parlamento.

El monarca respondió con rapidez y severidad ante la audacia de la prensa liberal.¹¹ Para empezar, el editor de *Fædrelandet*, Christian Nathan David (1793-1874), fue destituido de su puesto como profesor en la Universidad de Copenhague y se inició un proceso legal en su contra. El rey asestó el golpe más duro cinco días después del artículo de Lehmann, cuando propuso reformar el mencionado decreto de 1799 sobre la libertad de prensa, para establecer en la práctica un régimen de censura. Cuando los liberales protestaron, Federico VI publicó una respuesta que mostraba con claridad que, desde su punto de vista, el único camino era el del absolutismo: “Sólo nosotros podemos juzgar lo que es beneficioso para ambos [el Estado y el pueblo]”.¹²

9 Sobre Orla Lehmann, ver Julie K. Allen, “Orla Lehmann: Kierkegaard’s Political Alter-Ego?”, en *Kierkegaard and His Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, ed. Jon Stewart (Farnham y Burlington: Ashgate, 2009), 87-91.

10 Anónimo [Orla Lehmann], “Hvad kan det hjælpe?”, *Fædrelandet* 11 (1834). Ver, también, Anónimo [Lehmann], “Om Provindsialstændernes Petitionsret”, *Fædrelandet* 7 (1834).

11 Ver Harald Jørgensen, *Trykkefrihedsspørgsmaalet i Danmark, 1799-1844* (Copenhague: Munksgaard, 1944), 177-192.

12 Anónimo [Federico VI], *Collegial Tidende* 9 (1835). Ver, también, Christian Kirchoff-Larssen, *Den Danske Presses Historie*, vol. 3 (Copenhague: Munksgaard, 1962), 80-89.

La reacción del rey no hizo más que galvanizar al movimiento liberal. En marzo de 1835, se fundó la Sociedad para el Uso Adecuado de la Libertad de Prensa, encabezada por el que era también el presidente de la asamblea de Roskilde, Joakim Frederik Schouw (1789-1852). La influencia de los liberales comenzó a expandirse más allá de Copenhague y se convirtió en una fuerza nacional. Su estandarte de lucha, como se ha dicho, era la libertad de prensa. Aunque la propuesta del rey al final no prosperó —en gran medida debido a la respuesta enérgica de los liberales— su pose despótica fue suficiente para impulsar al liberalismo danés en un ascenso meteórico. Este es el momento en el que Kierkegaard se involucra en la discusión.

2. Nuestra literatura periodística

En 1835, Kierkegaard se encuentra en la etapa más temprana de su carrera como escritor. En diciembre de 1834, cuando Lehmann publica en *Fædrelandet* el artículo que enciende la chispa de la controversia sobre la libertad de prensa, Kierkegaard escribe notas sobre un personaje al que llama el ladrón maestro.¹³ Aunque se trata probablemente de una coincidencia, es interesante que, mientras los liberales organizan su defensa en contra de lo que perciben como un régimen autoritario, Kierkegaard esboza en papeles sueltos la figura de su primer héroe literario —antes que Fausto, Don Juan o el judío errante— un personaje al estilo de Robin Hood que se opone a las injusticias del orden establecido.

Sin embargo, al igual que la mayoría de las figuras literarias que habitan el corpus kierkegaardiano, el ladrón maestro es un héroe de la interioridad. Lo que mueve a esta versión del bandido noble es un ideal que se encuentra por encima de todo. Él no es, en suma, un luchador social o un revolucionario. Kierkegaard despeja cualquier duda en este respecto; su ladrón maestro “reconoce la realidad del Estado y no la niega, como podría pensarse”.¹⁴ Al igual que otros intelectuales de la Edad de Oro danesa, lo que le interesa a Kierkegaard en este momento son las letras y las ideas; la política no es asunto suyo, sino del rey y sus ministros.

13 SKS 27, 118-121, Papir 97:1-6 / KJN 11, 119-122; SKS 27, 121, Papir 98 / KJN 11, 122; SKS 27, 123, Papir 103 / KJN 11, 124.

14 SKS 27, 119, Papir 97:2 / KJN 11, 120.

A pesar de este aparente desinterés, Kierkegaard se acerca a la discusión política en su primera publicación, un artículo titulado “Otra defensa de la superior habilidad de la mujer”.¹⁵ La pieza apareció el 17 de diciembre de 1834 en el diario *Kjøbenhavns Flyvende Post* (o, de forma resumida, *Flyvende Post*), el famoso semanario cultural editado por Johan Ludvig Heiberg. El contexto del artículo es ilustrador en varios sentidos y nos sirve para entender mejor la posición política de Kierkegaard. Es claro que en el fondo se encuentra la discusión sobre la emancipación de las mujeres. Aunque en Dinamarca había algunas mujeres célebres, como Thomasine Gyllembourg, que participaban intensamente en la vida intelectual de la comunidad, el feminismo no era tomado en serio y la noción de una equidad más amplia era desestimada por la mayoría de las figuras de la Edad de Oro. En este contexto, la cuestión sobre la emancipación era considerada también como parte de la agenda política liberal importada desde Francia y, por lo tanto, era vista con suspicacia. En consonancia con esta posición general de la elite cultural danesa, Kierkegaard utiliza su artículo para elaborar observaciones sarcásticas y misóginas sobre las capacidades intelectuales de la mujer.

De manera más específica, es relevante que el editor del *Flyvende Post* fuera Heiberg. Kierkegaard, como escritor en ciernes, deseaba ingresar al influyente círculo literario encabezado por este poeta, lo cual, desde un punto de vista práctico, equivalía a compartir sus filias y fobias filosóficas, sociales y políticas. Heiberg era uno de los intelectuales daneses que pensaban que la clave para curar la enfermedad de la época, el nihilismo, era la cultura y la filosofía, no la política. Este es, de hecho, el tema central de su tratado *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*, publicado en 1833.¹⁶ Según Heiberg, la crisis de la sociedad danesa consiste en que la gente se ha estancado en las preocupaciones de lo finito, como la política, y ya es incapaz de relacionarse y contemplar las ideas más elevadas.

Para Heiberg, el liberalismo danés, con sus discusiones sobre reforma social y el bienestar material del pueblo, contribuía al mal de la sociedad, no a la cura. Como sugiere el título de la obra, sólo la filosofía —a saber, la filosofía hegeliana— con su visión holística capaz de descubrir lo infinito en lo finito, puede salvar a la cultura contemporánea. Por lo tanto, no sería extraño que Kierkegaard, quien trataba de ganar la aprobación de Heiberg, adoptara una

15 A [Søren Kierkegaard], “Ogsaa et Forsvar for Qvindens hoie Anlæg”, *Kjøbenhavns flyvende Post* 34 (1834). *SKS* 14, 9-10 / *EPW*, 3-5.

16 Johan Ludvig Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid. Et Indbydelses-Skrift til en Række af philosophiske Forelæsninger* (Copenhague: C.A. Reitzel, 1833).

postura política semejante. En su artículo, Kierkegaard no ofrece argumentos ni parece interesado en contribuir a la discusión sobre la emancipación de la mujer. Sólo deja en claro que está en contra.

No obstante, la discusión más intensa seguía siendo la de la libertad de prensa. El 14 de noviembre de 1835, un estudiante liberal llamado Johannes Ostermann (1809-1888) leyó en la Asociación de Estudiantes un ensayo titulado “Nuestra literatura periodística más reciente”.¹⁷ La Asociación de estudiantes, fundada en 1820, era un espacio en el que se reunían profesores y alumnos para leer y discutir literatura y filosofía.¹⁸ De manera más reciente, sin embargo, los estudiantes se mostraban más interesados en hablar de política. Como se ha dicho, la Revolución de julio en Francia era la cuestión principal que estaba en boca de todos, y existía una gran expectativa por averiguar de qué manera este gran acontecimiento influiría en los asuntos políticos de Dinamarca.

Como indica el título del ensayo, Ostermann habla sobre el papel de la prensa danesa en los últimos años. Aunque en las primeras décadas del siglo la influencia social del periodismo era mínima, en el último lustro la prensa se ha vuelto más activa social y políticamente. Ostermann sugiere, de hecho, que la institución de las asambleas consultivas se logró gracias al activismo y presión de la prensa liberal.¹⁹ Un signo de la creciente influencia de la prensa, especialmente entre los grupos sociales más cultivados, es la respuesta reaccionaria del gobierno.²⁰

Por último, Ostermann admite que el discurso de la prensa liberal ha sido recibido con desconfianza entre las clases menos educadas. Esto se debe a dos razones. En primer lugar, a la gente parece no gustarle el tono agresivo y radical de los liberales.²¹ En segundo lugar, los liberales son acusados de una cierta falta de honestidad y franqueza, cualidades muy estimadas por los daneses. Así, las objeciones se refieren a la forma del discurso, no a su contenido. Frente a esto, Ostermann argumenta que los objetivos de la lucha liberal justifican estos medios. No es que el tono sea agresivo, sino impetuoso

17 El texto fue publicado más tarde en *Fadrelandet*, el cual, como se ha dicho, era uno de los dos principales diarios liberales de Dinamarca. Johannes Ostermann, “Vor nyeste Journalliteratur”, *Fadrelandet* 71 (1836). Petersen reproduce el texto de Ostermann en su *Kierkegaards polemiske debut*, 29-37. Aquí cito esta versión.

18 Sobre la Asociación de estudiantes, ver Hans Carl August Lund, *Studentforeningens Historie, 1820-1870*, vols. 1-2 (Copenhague: Gyldendal, 1896-1898).

19 Ostermann, “Vor nyeste Journalliteratur”, 30.

20 Ostermann, “Vor nyeste Journalliteratur”, 31.

21 Ostermann, “Vor nyeste Journalliteratur”, 33-34.

y enérgico, lo cual corresponde al carácter elevado del ideal que se persigue.²² En cuanto a la presunta falta de transparencia, él observa que en el reino de la política a menudo es necesario dar rodeos y que no siempre se puede avanzar en línea recta.²³ No se trata, pues, de una falla de carácter, sino de una necesidad que, Ostermann confía, la gente terminará por comprender.

El 28 de noviembre de 1835, Kierkegaard se presentó en la Asociación de estudiantes para pronunciar un discurso en el que respondía a Ostermann. Treinta años después, este compartió con Hans Peter Barfod sus impresiones sobre aquel episodio. Según este testimonio, aquella era una época en la que los jóvenes de la universidad despertaban de sus “ensoñaciones poéticas” y comenzaban a interesarse en los asuntos políticos, principalmente en la cuestión sobre la libertad de prensa. Pero Kierkegaard, dice Ostermann, no estaba interesado en el aspecto político. Su deseo de involucrarse en la discusión se debía a que la defensa de la libertad de prensa era acogida con simpatía entre los estudiantes y Kierkegaard veía en esto una ocasión ideal para poner en práctica sus habilidades dialécticas.²⁴ Su motivación, por lo tanto, era crear controversia.

Si se considera la propensión a la polémica de Kierkegaard, lo que sugiere aquí Ostermann no es inverosímil. Sin embargo, esto no significa que en el ejercicio dialéctico de Kierkegaard no hubiera argumentos reales. El ensayo que leyó frente a la Asociación se titulaba “Nuestra literatura periodística: un estudio de la naturaleza bajo la luz del mediodía”.²⁵ Los artistas, dice Kierkegaard, prefieren pintar bajo la luz matutina. El movimiento constante de luces y sombras produce una impresión total favorable en la que el espectador no puede enfocarse en ningún punto en particular.²⁶ Este tipo de ilusión visual es deseable en las artes plásticas, pues el objetivo es obtener un deleite estético. Sin embargo, cuando se discuten los asuntos del mundo real es preferible hacerlo bajo la luz del mediodía, en la cual las cosas aparecen como son. Kierkegaard pretende adoptar una postura objetiva y observar con cuidado la historia reciente para evaluar los méritos de la prensa. En este sentido, si bien es claro que él no está del lado de los liberales, cuyo entusiasmo reformador le parece dudoso, tampoco defiende la postura conservadora, como podría

22 Ostermann, “Vor nyeste Journalliteratur”, 35.

23 Ostermann, “Vor nyeste Journalliteratur”, 36.

24 Ver Bruce H. Kirmmse, ed., *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, trad. Bruce H. Kirmmse y Virginia R. Laursen (Princeton: Princeton University Press, 1996), 20-22.

25 *SKS* 27, 189-204, Papir 254 / *EPW*, 35-52.

26 *SKS* 27, 189, Papir 254 / *EPW*, 36.

pensarse, ya que su propósito no es “subir al monte Tabor” para decirle a la gente que el camino a la tierra prometida está cerrado.²⁷

En su análisis histórico, Kierkegaard examina el desarrollo de la prensa. Su plan es cuestionar la afirmación de Ostermann según la cual la creación de las asambleas consultivas fue una conquista de la prensa liberal. Para esto, su punto de partida es la Revolución de julio en París. De manera sorprendente para alguien que presuntamente es un conservador, Kierkegaard habla en términos elogiosos de este movimiento revolucionario: “la Revolución de julio constituye un ejemplo notable de una revolución limpia y pura, libre de elementos extraños”.²⁸ A diferencia de la turbulencia incontrolable de la primera revolución francesa, el movimiento de 1830 fue como una intervención quirúrgica ejecutada por un médico experto. Al presenciar la aparente facilidad del procedimiento, los liberales daneses —y de otras partes de Europa— de inmediato quisieron imitar a los franceses. Pero sólo miraban el resultado feliz, no la dificultad oculta del proceso.

Para Ostermann, este es el momento en el que la prensa liberal toma la iniciativa y adopta un papel más activo y enérgico, pero Kierkegaard interpreta los acontecimientos al revés. Fue el rey quien dio el primer paso al instituir las asambleas consultivas, concediéndoles a los liberales un nuevo foro, y sólo entonces la prensa se puso en movimiento. Esta afirmación de Kierkegaard es debatible. Después de todo, Federico VI se había resistido a la creación de las asambleas por mucho tiempo y sólo fue por la insistencia de la prensa liberal en los ducados y la presión internacional, especialmente por parte de Prusia y Austria, que finalmente cedió.

No obstante, Kierkegaard tiene un punto. Quienes habían presionado a la corona no habían sido los liberales daneses en Copenhague, sino los liberales alemanes en Holstein. Antes de las asambleas, Kierkegaard afirma que la prensa danesa había permanecido en un estado de inactividad política.²⁹ El diario *Fædrelandet*, en el cual aparecieron los artículos de Lehmann que habían provocado la ira del rey, fue fundado en septiembre de 1834, después de que la corona ya había aceptado la creación de las asambleas. El otro diario liberal, *Kjøbenhavnsposten*, comenzó a publicar varios años antes, en 1827. Sin embargo, antes de mayo de 1831, fecha del establecimiento de las asambleas, los artículos de este diario tratan principalmente de temas culturales y literarios. Parece

27 SKS 27, 191, Papir 254 / EPW, 37.

28 SKS 27, 192, Papir 254 / EPW, 39.

29 SKS 27, 195, Papir 254 / EPW, 42.

entonces que fueron las asambleas consultivas, concedidas por el gobierno, las que impulsaron el activismo político de la prensa liberal danesa, no al revés, como sugería Ostermann.

Kierkegaard no ofrece este recuento de los acontecimientos para acusar a los liberales de una falta de honestidad histórica o para defender a los conservadores, quienes tienen de hecho una plataforma ideológica menos clara que el liberalismo. Su propósito es más bien aconsejarles a los jóvenes liberales, como Ostermann, que moderen su entusiasmo y no se atribuyan como un triunfo algo que es en realidad el resultado de la inercia histórica. No obstante, el argumento más fuerte en contra de la prensa liberal aparece en la segunda parte del ensayo.

Kierkegaard observa que la época presente se caracteriza por ser una “lucha formal”.³⁰ Esto significa que la cultura actual se concentra más en la forma que en eso que él llama la idea. Kierkegaard afirma que es por esto que sus contemporáneos “prefieren las relaciones sociales convencionales sobre las relaciones sinceras”.³¹ La *forma* en este caso son las normas de etiqueta que se intenta implementar, a menudo de manera forzada, sobre las relaciones naturales de una comunidad. La *idea*, en consecuencia, equivaldría a la vida o existencia real. Esta lucha formal puede ocurrir también en las esferas intelectuales o políticas. Sucede así, por ejemplo, cuando se establece de modo artificial un sistema filosófico o un programa político en una realidad en la que no encaja naturalmente. Las revoluciones políticas tienen en común este elemento, ya que la revolución intenta imponer una forma.

Según Kierkegaard, lo correcto es que la idea determine la forma, no a la inversa: “Es preciso tener en cuenta que la vida no es algo abstracto, sino algo extremadamente individual. (...) Siempre se debe recordar que la vida no se adquiere a través de la forma, sino que la forma se adquiere a través de la vida”.³² En el ámbito social y político, esto significa que es indispensable reflexionar con cuidado si un determinado programa revolucionario o reformador (la forma) se adecúa a la vida de una comunidad, es decir, a su carácter, tradiciones y costumbres (la idea). Este es el mérito principal de la Revolución de julio, de acuerdo con la interpretación de Kierkegaard. Los franceses tenían la disposición correcta para recibir la forma, por así decirlo, de la revolución liberal. Otra manera de decir esto es que la revolución debe

30 SKS 27, 198, Papir 254 / EPW, 46.

31 SKS 27, 198, Papir 254 / EPW, 46.

32 SKS 27, 199, Papir 254 / EPW, 47.

nacer orgánicamente a partir de la vida de la nación, no ser impuesta desde fuera.

Cuando Kierkegaard afirma que la época es una lucha formal, lo que quiere decir entonces es que Dinamarca no está preparada como nación para una revolución liberal como la de Francia. Al ver la facilidad con la que triunfaron los revolucionarios franceses en 1830, los liberales daneses se dejaron vencer por la pasión y quisieron imponer de manera irreflexiva esa misma forma política en su circunstancia. En este contexto, Kierkegaard advierte sobre los peligros de intentar forzar el curso de la historia: “Pero, así como un salto hacia atrás está mal (algo que la época en general está dispuesta a reconocer), así también un salto hacia delante está mal; esto se debe, en ambos casos, a que el progreso no avanza a saltos y la seriedad de la vida castigará con su ironía cualquier experimento de esta clase, aunque tenga éxito momentáneamente”.³³

La noción de que hay ideas políticas —aunque también podrían ser ideas culturales, artísticas o religiosas— que se manifiestan de manera orgánica en determinados momentos históricos parece que tiene su origen en la filosofía de Hegel. De hecho, es posible encontrar planteamientos parecidos en otros pensadores que se inspiraron en el hegelianismo como Marx o Bakunin. En 1835, sin embargo, si bien hay en Dinamarca algunos pocos profesores que leen con atención a Hegel (Sibbern y Møller, por ejemplo), el hegelianismo está lejos de ser un tema popular de discusión. Lo más probable es que Kierkegaard se enterara de estas categorías gracias a Heiberg, quien había hecho suya la misión de divulgar el hegelianismo en Dinamarca y que, como esteta, pregonaba con entusiasmo el imperativo de la armonía entre forma e idea en los distintos géneros literarios. Kierkegaard aplica este principio al contexto político actual y concluye que el liberalismo, a pesar de su fervor, no ha logrado esta armonía.

3. El debate periodístico

Si bien el ensayo de Kierkegaard estaba dirigido a Ostermann, quien era un estudiante universitario como él, era inevitable que, por la naturaleza del tema, se involucrara en el debate a otras figuras del periodismo liberal. En su recuento de la historia reciente de la prensa, Kierkegaard menciona a los

33 SKS 27, 199, Papir 254 / EPW, 47.

dos principales diarios liberales, *Kjøbenhavnsposten* y *Fædrelandet*, además de un tabloide sensacionalista, *Raketten*, que Ostermann había asociado de manera desafortunada con el naciente liberalismo danés. Hacia el final del ensayo, Kierkegaard vuelve a hablar sobre *Kjøbenhavnsposten* y diagnostica su condición actual con una peculiar representación astrofísica:

Los científicos afirman que un cuerpo celeste se forma a partir de una masa nebulosa mediante la armonía entre las fuerzas centrífugas y centrípetas en conjunto con la rotación sobre un eje; para mí, *Kjøbenhavnsposten* se parece a esta masa nebulosa, pero una cuya existencia en cuanto planeta todavía no se ha logrado con la armonía entre las fuerzas centrífugas y centrípetas en combinación con la rotación sobre un eje.³⁴

En esta metáfora, Kierkegaard sugiere que el eje sobre el que debe girar el potencial planeta es un editor competente. Las fuerzas centrífugas y centrípetas son, respectivamente, los liberales y los conservadores. En este sistema solar de la política danesa, el sol es la asamblea de Roskilde, cuyo poder gravitacional ha contribuido a regular el curso de la órbita de *Kjøbenhavnsposten*. No obstante, puesto que no se ha logrado el equilibrio entre las dos fuerzas, existe el riesgo de que este planeta en ciernes se descarrile, por así decirlo, y sea absorbido por otro sistema solar.

Kierkegaard sustituye aquí el equilibrio entre forma e idea de la primera parte de su ensayo por la armonía entre fuerza centrífuga y fuerza centrípeta. En ambas analogías, sin embargo, hay un elemento que alude a lo exterior y otro a lo interior. El elemento externo, la fuerza centrífuga, es representado por el partido liberal. Esto podría significar que el liberalismo danés tiene un impulso que gravita hacia lo externo, lo cual puede observarse, por ejemplo, en la idea de seguir la ruta trazada por los liberales franceses. También podría ser una alusión a las reformas institucionales que buscaban los liberales, una transformación externa que no involucraba necesariamente un cambio en el interior de la cultura danesa.

Si se considera esto, tiene sentido que la fuerza centrípeta está asociada con el conservadurismo. Los conservadores daneses, especialmente los intelectuales, no sólo trataban de preservar el *statu quo*, sino que se concentraban en la actividad cultural de la sociedad, la cual podría interpretarse aquí como la vida interior de Dinamarca. Para que la masa nebulosa, el diario *Kjøbenhavnsposten*,

se consolide como planeta, se necesita un eje que mantenga la tensión de las dos fuerzas en armonía. Aquí el ataque de Kierkegaard es directo. El único capaz de sostener tal equilibrio es un editor competente. Pero esto es lo que, desde su punto de vista, no tenía *Kjøbenhavnsposten*.

El editor en cuestión era Andreas Peter Liunge (1798-1879), quien se había hecho cargo de *Kjøbenhavnsposten* en 1827. Casi desde el comienzo de su gestión, Liunge se convirtió en uno de los blancos predilectos de Johan Ludvig Heiberg, quien consideraba al primero como un intelectual mediocre y poco original. Antes de la discusión sobre la libertad de prensa, *Kjøbenhavnsposten* (Liunge) y *Flyvende Post* (Heiberg) protagonizaron polémicas de carácter no político, sino literario y filosófico.³⁵ Si se considera esto, no es extraño que Kierkegaard —quien, como se ha dicho, quería ser admitido en el círculo de Heiberg— cuestionara el talento como editor de Liunge en una discusión sobre los méritos de la prensa liberal.

Uno de los colaboradores principales de Liunge y *Kjøbenhavnsposten* era Orla Lehmann. A comienzos de 1836, Lehmann publicó en este diario una serie de cinco artículos anónimos titulada *La cuestión sobre la libertad de prensa*.³⁶ En las primeras tres entregas, publicadas en enero de 1836, Lehmann examina los aspectos legales de la ya mencionada reforma al decreto de 1799 y analiza sus consecuencias para la libertad de prensa. En los últimos dos artículos, se discute la reacción poco favorable del público lector frente a lo que se percibe como el tono mordaz de los periodistas liberales. Como se recordará, Ostermann había tocado este punto en su discurso frente a la Asociación de estudiantes. Para el análisis del presente trabajo, sólo el quinto artículo es de interés, ya que es la pieza a la que responderá Kierkegaard.

Lehmann publicó la quinta entrega de “La cuestión sobre la libertad de prensa” el 12 de febrero de 1836.³⁷ Su objetivo era examinar las causas de las acusaciones del público danés en contra de la presunta mordacidad de los liberales. Con esto en mente, Lehmann ofrece un recuento histórico. Él menciona que, en las últimas décadas del siglo XVIII, predominó en Dinamarca un espíritu progresivo que se interrumpió abruptamente después del decreto

35 Sobre el antagonismo entre Heiberg y Liunge, ver Jon Stewart, “The Young Kierkegaard as a Student of Liunge’s *Kjøbenhavnsposten*”, *Kierkegaard Studies Yearbook* 28, n° 1 (2024): 281-301.

36 Anónimo [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. I”, *Kjøbenhavnsposten* 15 (1836); Anónimo [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. II”, *Kjøbenhavnsposten* 16 (1836); Anónimo [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. III”, *Kjøbenhavnsposten* 19 (1836); Anónimo [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. IV”, *Kjøbenhavnsposten* 38 (1836); Anónimo [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. V”, *Kjøbenhavnsposten* 43 (1836).

37 Anónimo [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. V”, *Kjøbenhavnsposten* 43 (1836). Petersen reproduce el texto en su *Kierkegaards polemiske debut*, 60-66. Aquí citaré esta versión.

de 1799.³⁸ Su afirmación es correcta. Bajo la dirección del ministro Johan Friedrich Struensee (1737-1772) y luego del príncipe heredero Federico se habían implementado de forma vigorosa y efectiva una serie de reformas liberales durante ese periodo. Se modernizó el campo, se abolió la servidumbre y el tráfico de esclavos, se estableció la libertad de prensa, se limitó la influencia de la nobleza y se empoderó a las clases medias, cuyos representantes más cultivados se involucraron en la administración pública.³⁹

El ascenso de Napoleón Bonaparte colocó a los daneses en una difícil encrucijada en la que tuvieron que abandonar su posición de neutralidad y se vieron obligados a elegir bando —ninguno de los cuales era deseable— entre los británicos y los franceses. El príncipe Federico decidió establecer una alianza con los segundos, y la derrota del Imperio napoleónico desencadenó una serie de sucesos catastróficos para Dinamarca; escribe Lehmann: “Más adelante, la guerra, la derrota, la humillación, la bancarrota y las cosechas arruinadas cayeron como una tormenta sobre el desdichado pueblo, y el espíritu público, todavía débil, sucumbió antes estos duros golpes”.⁴⁰ Lehmann afirma que, dado que el presente no ofrecía más que miseria y degradación, los daneses se retiraron de la vida pública y se dedicaron a la contemplación nostálgica de un pasado idealizado. Esta observación parece referirse a la producción artística y literaria de escritores como Adam Oehlenschläger (1779-1850) o el ya mencionado Nicolai Grundtvig, quienes recreaban en sus obras el pasado mítico y remoto de los nórdicos antiguos. La idea general, sin embargo, es que Dinamarca se concentró en las actividades culturales y espirituales, renunciando a la discusión política.

Según Lehmann, los daneses se sentían cómodos y satisfechos a pesar de que las circunstancias sociales, económicas y políticas eran críticas. Él compara a los daneses de esta época con los niños que cantan en la oscuridad con la esperanza de ahuyentar a los fantasmas.⁴¹ Se trataba, desde su punto de vista, de una felicidad ilusoria. Pero la Revolución de julio, dice Lehmann, ha comenzado a despertar al pueblo de este ensueño apolítico. En este “amanecer de la vida y la libertad del pueblo”,⁴² los conservadores extrañan los días

38 [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. V”, 60.

39 Sobre Struensee, ver Stefan Winkle, *Struensee: Arzt, Aufklärer, Staatsmann* (Gustav Fischer: Stuttgart, 1983). Sobre la reforma agraria, que es tal vez la transformación más revolucionaria de este periodo, ver Thorkild Kjærdgaard, *The Danish Revolution 1500-1800: An Ecobistorical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

40 [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. V”, 60.

41 [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. V”, 62.

42 [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. V”, 61.

cuando podían dedicarse a sus negocios y a disfrutar la vida, mientras que el gobierno se hacía cargo de todo lo demás.⁴³

Por este motivo, hay muchos que se sienten ofendidos cuando llega alguien —a saber, la prensa liberal— a cuestionar los méritos de este idilio cultural, y a señalar que existen cuestiones más urgentes que el arte y la poesía, asuntos como el presupuesto público o la libertad de prensa. Esto es el tono mordaz que disgusta a la gente. Pero, escribe Lehmann:

Si uno quiere el fin, también debe quererse el medio. [...] se necesita la medicina para purgar al cuerpo enfermo de los fluidos insanos, y la medicina es con frecuencia muy amarga; insisto, si uno quiere el fin, también debe quererse el medio. ¡Qué injustos somos, pues, con la prensa!⁴⁴

Como respuesta al artículo de Lehmann, Kierkegaard publicó el 18 de febrero en el *Flyvende Post* la pieza titulada “Las consideraciones matutinas en el no. 43 de *Kjøbenhavnsposten*”.⁴⁵ El artículo apareció bajo el seudónimo B. Si bien Kierkegaard tomaría parte varias veces en controversias periodísticas a lo largo de su carrera como escritor, estas discusiones usualmente tenían que ver con la recepción de sus libros. Es por eso que su participación en el debate público sobre la libertad de prensa en 1836 es un caso especial. Dicho esto, no es fortuito que decidiera involucrarse en la discusión justo en este momento. En primer lugar, su debate con Ostermann era todavía reciente y es probable que Kierkegaard quisiera aprovechar la inercia del momento para volver a lucir su talento para la polémica y la dialéctica, ahora en contra de un rival de mayor renombre.

Como se ha dicho, Kierkegaard deseaba obtener la aprobación de Heiberg y una buena forma de lograrlo era atacando a sus rivales en un foro público. En su debate con Ostermann en la Asociación de estudiantes, él había criticado a Liunge, el editor de *Kjøbenhavnsposten*. Ahora podía volver a la carga y abrir un nuevo frente, en este caso en la arena periodística y utilizando como plataforma el diario de Heiberg, el célebre *Flyvende Post*. Su blanco no sería Liunge, pero sí uno de sus principales periodistas, Orla Lehmann, quien, por cierto, era también una figura conocida en la Asociación de estudiantes. Es

43 [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. V”, 63.

44 [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. V”, 64.

45 B [Soren Kierkegaard], “*Kjøbenhavnspostens* Morgenbetragtningen i Nr. 43”, *Kjøbenhavns flyvende Post. Interimsblad* 76 (1836). *SKS* 14, 13-16 / *EPW*, 6-11.

verdad que Lehmann había publicado su serie de artículos sobre la libertad de prensa de forma anónima, pero se sabía que tanto él como Jens Finsteen Giødwad (1811-1891) eran el brazo político de *Kjøbenhavnsposten*, de manera que no era difícil suponer quién estaba detrás de los textos.

Así, podría argumentarse que el objetivo principal era antagonizar y ridiculizar a Lehmann. Cuando uno lee los artículos de Kierkegaard en este debate, es fácil notar que su táctica principal es diseccionar el discurso de su rival, separando frases específicas con el objetivo de detectar contradicciones y luego rematar con un torrente de juegos de palabras y observaciones ingeniosas. Esta práctica no era exclusiva de Kierkegaard. De hecho, era un recurso típico de las publicaciones del *Flyvende Post* de Heiberg, especialmente cuando se trataba de criticar la agenda de los liberales. Estos lo sabían y, aunque les parecía irritante, no le prestaban demasiada atención al asunto; pensaban, probablemente con razón, que los heibergianos no se tomaban la cuestión política en serio y que lo mejor era ignorarlos.

Pero Kierkegaard también tenía objeciones reales en contra de lo que Lehmann afirmaba en su artículo. Lo cierto es que él era uno de esos conservadores intelectuales del idilio decadente y apolítico de la Edad de Oro, y seguramente le ofendía que los liberales menospreciaran con tanto desenfado los méritos artísticos y culturales del periodo. En medio de sus comentarios sarcásticos, Kierkegaard afirma con seriedad que ese tiempo sentimental e idílico del que Lehmann se burla ha sido la época de más intensa actividad literaria en Dinamarca.⁴⁶ Cuando este afirma que el ascenso del liberalismo representa el “amanecer de la vida y la libertad del pueblo”,⁴⁷ parece sugerir que el pasado constituye una especie de noche oscura, de la que sólo cabría alegrarse de que hubiera terminado.

La indignación de Kierkegaard tal vez está justificada. En una época muy difícil en la que se hilaba un desastre tras otro, los daneses, él argumenta, encontraron la fuerza para sobreponerse y crear obras extraordinarias. Desde este punto de vista, parece injusto acusarlos de ser frívolos e indolentes o de comportarse como niños asustados. Por otro lado, es inocuo mirar de vuelta hacia un pasado glorioso cuando el presente sólo ofrece miseria. Para Kierkegaard, esta consciencia sobre la propia identidad cultural constituye una fortaleza, no una debilidad.

46 *SKS* 14, 15 / *EPW*, 9.

47 [Lehmann], “Trykkefrihedssagen. V”, 61.

La idea de que es preferible el conocimiento de sí mismo y la consolidación de una identidad en lugar de la implementación forzada de estructuras externas ya había aparecido en el debate con Ostermann. En este artículo de Kierkegaard, lo primero es representado por la mirada de los intelectuales hacia el pasado, mientras que lo segundo se manifiesta en la urgencia de los liberales por saltar a un futuro imaginario “Lo que sí sé es que con los Estados ocurre lo mismo que con los individuos, y que un individuo que nunca ha sido bueno en nada siempre tiene una prisa terrible por avanzar en el tiempo y jamás se atreve a mirar hacia atrás, no sea que la abominación de la desolación detrás de él vaya a convertirlo en piedra, como antaño a la esposa de Lot”.⁴⁸

Por último, Kierkegaard señala una cierta pusilanimidad por parte de la prensa y una tendencia a victimizarse. Esto se refiere a las constantes lamentaciones de Lehmann —y, antes de él, Ostermann— con relación a las acusaciones sobre el supuesto tono mordaz y agresivo de los liberales. Los grandes reformadores, como aspiran a serlo los liberales daneses, no tienen que disculparse por emplear un discurso duro cuando es necesario “Existe en efecto un noble fragor en la batalla que fácilmente puede inducir a un escritor a usar alguna expresión mordaz”.⁴⁹ Eso es comprensible, dice Kierkegaard, y uno lo tolera como cuando un perro grande ladra en un lugar impropio, “pero esos perrillos que se la pasan chillando y, en el instante del peligro, corren a esconderse, son insoportables”.⁵⁰

Lo que Kierkegaard observa aquí es la contradicción entre las elevadas metas de los liberales y la tibieza con la que persiguen estos objetivos, especialmente después de haber acusado a los conservadores por su presunta frivolidad y cobardía. Un signo de esto es que los periodistas liberales, como Lehmann, se ocultan en el anonimato y se escudan detrás de la figura de Liunge, quien, por lo demás, “es en cierto sentido demasiado bueno para ser editor de *Kjøbenhavnsposten*, puesto que sus empleados preferirían tener en su lugar a una nulidad perfecta”.⁵¹ De hecho, los columnistas políticos de *Kjøbenhavnsposten* escribían de forma anónima para eludir posibles sanciones del gobierno, pero esto armonizaba mal con sus ideales revolucionarios, con los que deberían ser más audaces: “¿Dónde queda, pues, ese enérgico y grave espíritu reformador?”⁵² se pregunta Kierkegaard.

48 SKS 14, 15 / EPW, 9.

49 SKS 14, 15 / EPW, 10.

50 Ibid.

51 SKS 14, 16 / EPW, 10-11.

52 SKS 14, 15 / EPW, 10.

4. La continuación del debate

La respuesta de Kierkegaard produjo un cierto revuelo. Un artículo anónimo del diario conservador *Statsvennen* del 5 de marzo aplaudió la crítica en contra de la cobardía de los autores anónimos liberales y elogió el humor sarcástico de Kierkegaard. Algo notable es que en este artículo se afirmaba que el verdadero autor había sido Heiberg: “Heiberg ha escrito muchas cosas ingeniosas, pero nada como el artículo en *Flyveposten* en el que habla sobre los reformadores anónimos de *Kjøbenhavnsposten* (...) El ingenio y un humor exquisito están presentes en todo el artículo”.⁵³ La confusión debió halagar a Kierkegaard, quien refiere el episodio en su diario AA y menciona de pasada que su maestro y amigo, Poul Martin Møller, también pensó que el autor había sido Heiberg.⁵⁴

La recepción de la pieza fue lo bastante potente como para provocar una respuesta del bando liberal, el cual, como se ha dicho, prefería ignorar los ataques del *Flyvende Post*. Sin embargo, esta respuesta no vino de Lehmann o de algún otro autor de *Kjøbenhavnsposten*, sino del otro diario liberal, *Fædrelandet*. Como se dijo antes, había sido un artículo en este diario el que había suscitado la reacción de la corona en primer lugar. Su editor, David, perdió su puesto en la universidad y fue llevado a juicio. En septiembre de 1835, Johannes Hage (1800-1837) se convirtió en el nuevo editor de *Fædrelandet* y, desde esta posición, acudió en auxilio de Lehmann.⁵⁵ El 4 de marzo de 1836, publicó de forma anónima el artículo “Sobre la polémica de *Flyvende Post*”.⁵⁶ Aunque Hage dedica una atención especial al artículo de Kierkegaard, su verdadero objetivo es responder a los ataques en general del *Flyvende Post* de Heiberg:

La gente no se sorprenderá de que no hayamos respondido a los ataques que *Flyvende Post* ha realizado en repetidas ocasiones en contra de este diario [*Fædrelandet*]. Rara vez contienen información verdadera. En su mayor parte, su polémica consiste en enfocarse en frases o palabras específicas, con las cuales se divierte colocándolas bajo una luz ridícula.⁵⁷

53 Anónimo, “Om *Kjøbenhavnspostens* anonyme Reformationsvæsen”, *Statsvennen* 3 (1836).

54 *SKS* 17, 37, AA:19 / *KJN* 1, 31.

55 Un año después, los tribunales daneses condenaron a Hage a censura vitalicia y, como resultado de esto, cometió suicidio. Este episodio muestra el fervor que ocasionaba la cuestión sobre la libertad de prensa, lo cual contrasta con la acusación de tibieza por parte de Kierkegaard.

56 Anónimo [Johannes Hage], “Om *Flyvepostens* Polemik”, *Fædrelandet* 77 (1836). Teddy Petersen reproduce el texto del artículo en su *Kierkegaards polemiske debut*, 73-78. Aquí cito esta versión.

57 [Hage], “Om *Flyvepostens* Polemik”, 73.

Para Hage, los autores de Heiberg, incluido Kierkegaard, no estaban interesados en discutir los hechos sobre la libertad de prensa y, por lo tanto, declaraba que en lo sucesivo *Fadrelandet* no volvería a contestar a sus burlas.⁵⁸ Kierkegaard de inmediato respondió con un artículo, firmado con el seudónimo B, que publicó en dos entregas el 12 y el 15 de marzo. En este texto, “Sobre la polémica de *Fadrelandet*”,⁵⁹ Kierkegaard rechaza el tono moralizante de Hage y de los liberales, quienes, al acusar a los autores del *Flyvende Post* de una cierta falta de honestidad, parecen querer monopolizar el amor por la verdad.

Hacia el final de la primera parte del artículo, vuelve a la carga e insiste en que se requiere de un gran carácter por parte de los daneses para sobreponerse a las catástrofes históricas, lo que contrasta con la imagen de debilidad y cobardía presentadas por Lehmann y Hage:

Sería injusto acusar al caballero que, tras haber perdido eso que le era más querido aquí en el mundo, sale en busca de aventuras y, con todo, a menudo recuerda su pérdida con tristeza; sería injusto y poco psicológico acusarlo de ser sentimental-idílico. [...] Una época no puede hacerlo todo, y si la nuestra puede lograr lo mismo en lo político como lo ha hecho en lo estético, entonces puede irse a la tumba en paz.⁶⁰

En la segunda parte del artículo, Kierkegaard critica una vez más a Liunge, el editor de *Kjøbenhavnsposten*, y cuestiona su capacidad para navegar las aguas traicioneras de las nuevas leyes de prensa:

Cuando consideramos a Liunge desde este punto de vista, seguimos pensando que no está calificado para ello, pues a bordo de la nave reformadora que opera en nuestras aguas, su papel es más o menos el mismo que el del *prius Aeneas*, quien de vez en cuando levanta las manos, alza las palmas al cielo y reza porque haya buen clima”.⁶¹

Kierkegaard admite que la censura del gobierno presenta una prueba difícil para la oposición liberal que desea una reforma. No obstante, esa clase de desafío exige un liderazgo audaz, vigoroso y activo. Liunge, aunque es un

58 [Hage], “Om *Flyvepostens* Polemik”, 78.

59 B [Søren Kierkegaard], “Om *Fadrelandets* Polemik I”, *Kjøbenhavns flyvende Post. Interimsblad* 82 (1836); B [Kierkegaard], “Om *Fadrelandets* Polemik II”, *Kjøbenhavns flyvende Post. Interimsblad* 83 (1836). *SKS* 14, 19-26 / *EPW*, 12-23. B.

60 *SKS* 14, 23 / *EPW*, 18-19.

61 *SKS* 14, 24 / *EPW*, 20.

editor bienintencionado, ha adoptado un papel pasivo y delega el liderazgo en sus autores, quienes, por otro lado, se ocultan detrás del anonimato.

El debate no concluyó aquí. El 31 de marzo, Lehmann reapareció en *Kjøbenhavnsposten* para contestar a los artículos de Kierkegaard. En su “Respuesta al señor B del *Flyvende Post*”,⁶² Lehmann, quien ahora firma con su propio nombre, argumenta, al igual que Hage, que los conservadores no tienen más remedio que recurrir a juegos de lenguaje porque carecen de una posición política propia.⁶³ Él reconoce que lo que ha ofendido a B, Kierkegaard, es, por un lado, la interpretación histórica de los liberales y su descripción poco favorable del periodo anterior al establecimiento de las asambleas consultivas, y, por otro lado, su entusiasmo injustificado con respecto a los méritos políticos del presente. Frente a esto, Lehmann intenta matizar su posición.

En primer lugar, la crítica al pasado se refiere sólo a la pasividad política de los daneses, no a sus logros literarios o teológicos.⁶⁴ En cuanto al presente, Lehmann admite que el actual espíritu reformador se encuentra apenas en una etapa inicial y, por lo tanto, carece de un gran vigor, aunque confía en que el futuro es promisorio.⁶⁵ De cualquier modo, es escéptico en cuanto a si ha respondido a las objeciones de Kierkegaard:

He hecho lo más que he podido para entender en qué consiste realmente la oposición del señor B al artículo que es objeto de su ataque, pero no estoy seguro de haberlo hecho, ya que la nuez se oculta detrás de una cáscara muy gruesa. En general, el ataque parece no ser más que el vehículo para una serie de bromas relativamente pasables.⁶⁶

El artículo de Lehmann concluye con una pequeña provocación. El autor revela su nombre como un gesto de cortesía para su oponente, pero esto no significa que B deba revelar su identidad, pues conocer su nombre le resulta irrelevante.⁶⁷ Kierkegaard muerde el anzuelo y publica su respuesta, “Al señor Orla Lehmann”, el 10 de abril.⁶⁸ Por supuesto, firma con su propio nombre:

62 Orla Lehmann, “Svar til *Flyvepostens* Hr. B”, *Kjøbenhavnsposten* 96 (1836). El texto del artículo aparece en Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, 88-93. Aquí cito esta versión.

63 Lehmann, “Svar til *Flyvepostens* Hr. B”, 88-89.

64 Lehmann, “Svar til *Flyvepostens* Hr. B”, 91.

65 Lehmann, “Svar til *Flyvepostens* Hr. B”, 92.

66 Lehmann, “Svar til *Flyvepostens* Hr. B”, 93.

67 Ibid.

68 Soren Kierkegaard, “Til Hr. Orla Lehmann”, *Kjøbenhavns flyvende Post. Interimsblad* 87 (1836). *SKS* 14, 29-35 / *EPW*, 24-34.

“El señor Lehmann dice que firma con su nombre para mostrarme una pequeña cortesía; yo firmo con el mío por congruencia”.⁶⁹ Kierkegaard se lamenta otra vez que se cuestione su seriedad y su amor por la verdad, pero en esta última entrega no añade nuevos argumentos al debate.

5. Conclusión

Después del artículo del 10 de abril, ya no hubo más respuestas por parte de los diarios liberales. Teddy Petersen, quien reúne los documentos relacionados con esta controversia, concluye que el objetivo principal de Kierkegaard tenía que ver con aumentar su prestigio a través de la polémica. En su discusión con Ostermann, se trataba de afianzar su reputación dentro de la Asociación de estudiantes y ganarse la admiración de sus pares universitarios. En el debate con los periodistas liberales, la meta era demostrarle a Heiberg sus habilidades como polemista.⁷⁰ En ambos casos, podría argumentarse que consiguió lo que se proponía.

Especialmente en la discusión con los diarios liberales, Kierkegaard entró de lleno al corazón de la contienda política. No se trataba ya de un debate estudiantil, como en la Asociación de estudiantes, sino que Kierkegaard, un estudiante de teología desconocido que apenas había publicado nada, se enfrentaba con la elite del liberalismo danés: Orla Lehmann, el editor político de facto de *Kjøbenhavnsposten*, y Johannes Hage, el editor de *Fædrelandet*. Es posible que estos sólo hayan respondido al pensar que se dirigían no al estudiante Kierkegaard, sino a Heiberg, cuyo nombre era una institución en Copenhague y podía ser considerado como un rival digno.

Por su parte, Heiberg, el editor del *Flyvende Post*, debió quedar impresionado con la demostración dialéctica de Kierkegaard. Los mismos Lehmann y Hage reconocían y admiraban el talento literario de Kierkegaard y su virtuosismo en la arena polémica, aunque deploraban su poca seriedad y respeto frente a todo lo que estaba en juego. Así, Kierkegaard había logrado lucirse frente a aliados y rivales. Según la interpretación de Petersen, fue un triunfo completo.⁷¹

69 SKS 14, 35 / EPW, 34. Esto significa que este artículo es la primera publicación que Kierkegaard firma con su propio nombre.

70 Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, 112.

71 Desde el punto de vista político, esto no significa que los ataques de Kierkegaard perjudicaran de algún modo al movimiento liberal. El ascenso del liberalismo continuará de forma constante en los siguientes años. En 1849, bajo el liderazgo de Lehmann, los liberales le pondrán fin de manera pacífica a la monarquía absoluta en Dinamarca, y seguirán siendo una de las principales fuerzas políticas hasta el desastre de la Segunda guerra de Slesvig de 1864.

Sin embargo, en este artículo he querido sugerir que Kierkegaard tenía de hecho una postura política que defendía con argumentos reales. En el debate con Ostermann, Kierkegaard sugería que probablemente no era una buena idea imitar a ciegas el programa revolucionario liberal de Francia en 1830. Él no estaba necesariamente en contra de las reformas liberales o a favor del autoritarismo de Federico VI, pero pensaba que cualquier transformación política o cultural debía desarrollarse de forma orgánica a partir de la vida real de la nación.

Es posible que Kierkegaard identificara esta vida real de su nación, Dinamarca, con la cultura “sentimental-idílica” de la que se burlaba Lehmann en sus artículos sobre la libertad de prensa. Al igual que otros intelectuales de la época, Kierkegaard admiraba la intensa actividad espiritual, artística y filosófica de los daneses, especialmente en un contexto en el que abundaban los desastres económicos y políticos. Si se considera esto, es razonable que le ofendieran los comentarios despectivos de Lehmann, quien describía ese periodo anterior al advenimiento del liberalismo como una especie de infancia de los daneses, una época de inmadurez, frivolidad y cobardía.

De manera parecida a la discusión con Ostermann, a Kierkegaard le parece sospechoso que los liberales quieran saltar hacia un futuro que se imaginan, sin demasiado fundamento, como superior a ese pasado sentimental-idílico. Algo que reduce más la credibilidad de los liberales es que Kierkegaard observa en ellos una cierta debilidad de carácter. ¿Quiénes son estos grandes reformadores? Autores anónimos que se ocultan frente a un editor tibio y pusilánime, Liunge, y se lamentan de que la opinión pública les es adversa.

Con relación a este último punto, es interesante notar que, para Kierkegaard, parece que es muy importante la pasión y la convicción del individuo con respecto a su ideal, con independencia de cuál sea el contenido de este. Si bien parecería fácil concluir que Kierkegaard era políticamente un conservador como otros tantos intelectuales de esta época, el hecho es que uno no encuentra en estos textos polémicos objeciones en contra de las reformas que proponían los liberales, específicamente en cuanto a la cuestión sobre la libertad de prensa.

En cambio, le inspira desconfianza lo que percibe como una posición tibia, en particular en una figura como el editor Liunge. En otros escritos de este periodo temprano, como los mencionados apuntes sobre el ladrón maestro o el diario de su viaje a Gilleleje, Kierkegaard reflexiona constantemente acerca de la importancia existencial de la relación apasionada entre el individuo y

sus ideales en el desarrollo de la personalidad. Es posible que, en el contexto de estas reflexiones, la lucha social de los liberales, entendida como un movimiento de masas, no armonizara bien con su idea de lo que debía ser el desarrollo del individuo singular. La polémica con los liberales en 1835-1836 carece de la sofisticación teórica de la crítica de Kierkegaard en contra de la prensa en su *Reseña literaria* de 1846. No obstante, si uno observa con cuidado, es posible descubrir aquí algunos de los fundamentos de la postura política de Kierkegaard y de su complicada relación con la prensa.

Referencias bibliográficas

- A [Søren Kierkegaard]. “Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg”, *Kjøbenhavns flyvende Post* 34 (1834).
- Anónimo. “Om *Kjøbenhavnspostens* anonyme Reformationsvæsen”. *Statsvennen* 3 (1836).
- Anónimo [Federico VI]. *Collegial Tidende* 9 (1835).
- Anónimo [Johannes Hage]. “Om *Flyvepostens* Polemik”. *Fædrelandet* 77 (1836).
- Anónimo [Orla Lehmann]. “Om Provindsialstændernes Petitionsret”, *Fædrelandet* 7 (1834).
- Anónimo [Orla Lehmann]. “Hvad kan det hjælpe?” *Fædrelandet* 11 (1834).
- Anónimo [Orla Lehmann]. “Trykkefrihedssagen. I”. *Kjøbenhavnsposten* 15 (1836).
- Anónimo [Orla Lehmann]. “Trykkefrihedssagen. II”. *Kjøbenhavnsposten* 16 (1836).
- Anónimo [Orla Lehmann]. “Trykkefrihedssagen. III”. *Kjøbenhavnsposten* 19 (1836).
- Anónimo [Orla Lehmann]. “Trykkefrihedssagen. IV”. *Kjøbenhavnsposten* 38 (1836).
- Anónimo [Orla Lehmann]. “Trykkefrihedssagen. V”. *Kjøbenhavnsposten* 43 (1836).
- Allen, Julie K. “Orla Lehmann: Kierkegaard’s Political Alter-Ego?”. En *Kierkegaard and His Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and*

- Social Theory*, editado por Jon Stewart, 85-99. Farnham y Burlington: Ashgate, 2009.
- B [Søren Kierkegaard]. “*Kjøbenhavnspostens Morgenbetragtningen i Nr. 43*”. *Kjøbenhavns flyvende Post. Interimsblad* 76 (1836).
- B [Søren Kierkegaard]. “Om *Fædrelandets Polemik I*”. *Kjøbenhavns flyvende Post. Interimsblad* 82 (1836).
- B [Søren Kierkegaard]. “Om *Fædrelandets Polemik II*”. *Kjøbenhavns flyvende Post. Interimsblad* 83 (1836).
- Bravo, Nassim. “Morning and Noon Political Observations: Kierkegaard on Liberalism and the Issue of Press Freedom”. En *Encounters with Nineteenth-Century Continental Philosophy: Discussions and Debates*, editado por Jon Stewart y Patricia Dip, 229-253. Leiden y Boston: Brill, 2023.
- Fenger, Henning. *The Heibergs*. Traducido por Frederick J. Marker. Nueva York: Twayne Publishers, 1971.
- Glover, Gareth. *The Two Battles of Copenhagen 1801 and 1807: Britain and Denmark in the Napoleonic Wars*. Barnsley: Pen & Sword Military, 2018.
- Gyllembourg, Thomasine. “To Tidsaldre. Novelle af Forfatteren til”. En *Hverdags-Historie*”, editado por Johan Ludvig Heiberg. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1845.
- Heiberg, Johan Ludvig. *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid. Et Indbydelses-Skrift til en Række af philosophiske Forelæsninger*. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1833.
- Jørgensen, Harald. *Trykkefrihedsspørgsmaalet i Danmark, 1799-1844*. Copenhagen: Munskgaard, 1944.
- Kierkegaard, Søren. “Til Hr. Orla Lehmann”. *Kjøbenhavns flyvende Post. Interimsblad* 87 (1836).
- Kierkegaard, Søren. *Early Polemical Writings [EPW]*. Traducido por Julia Watkin. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Kirchoff-Larsen, Christian. *Den Danske Presses Historie*, vol. 3. Copenhagen: Munskgaard, 1962.
- Kirmmse, Bruce H. ed. *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*. Traducido por Bruce H. Kirmmse y Virginia R. Laursen. Princeton: Princeton University Press, 1996.

- Kirmmse, Bruce H. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Kjærdgaard, Thorkild. *The Danish Revolution 1500-1800: An Ecobistorical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Kursrud, Carl J. "The Seizure of the Danish Fleet, 1807: The Background". *The American Journal of International Law* 32, n° 2 (1938): 280-311.
- Lehmann, Orla. "Svar til *Flyvepostens* Hr. B". *Kjøbenhavnsposten* 96 (1836).
- Linvald, Alex. *Kronprins Frederik og Hans Regering 1797-1807. Bidrag til Danmark-Norges inden- og udenrigske Historie omkring begyndelsen af det 19. aarhundrede*. Copenhagen: Gads forlag, 1923.
- Lund, Hans Carl August. *Studenterforeningens Historie, 1820-1870*, vols. 1-2. Copenhagen: Gyldendal, 1896-1898.
- Munck, Thomas. "Absolute Monarchy in Later Eighteenth-Century Denmark: Centralized Reform, Public Expectations, and the Copenhagen Press". *The Historical Journal* 41, n° 1 (1998): 201-224.
- Ostermann, Johannes. "Vor nyeste Journalliteratur". *Fædrelandet* 71 (1836).
- Petersen, Teddy. *Kierkegaards polemiske debut*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1977.
- Rubin, Marcus. *Frederik VI's Tid. Fra Kielerfreden til Kongens Død. Økonomiske og historiske Studier*. Copenhagen: P.G. Phillipsens Forlag, 1895.
- Stewart, Jon. "The Young Kierkegaard as a Student of Liunge's *Kjøbenhavnsposten*". *Kierkegaard Studies Yearbook* 28, n° 1 (2024): 281-301.
- Vibæk, Jens. *Reform og Fallit, 1784-1830*. Copenhagen: Politikens Forlag, 1964.
- Winkle, Stefan. *Struensee: Arzt, Aufklärer, Staatsmann*. Gustav Fischer: Stuttgart, 1983.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 5. Investigación, 6. Metodología, 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

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 reseña 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 relato «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.

46 RL, 133.

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 reseña 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 Selbsterständnis – ignoriert, adaptiert, transformiert, korrumpiert. 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 anormalidad, 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

54 RL, 124.

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 resección 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 resección 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 resección 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 resección 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 párrafo 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 resección 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 *fæ*, 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, korrompiert. 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

Manfred SVENSSON

Universidad de los Andes, Chile

mvensson@miuandes.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9896-1752>

Recibido: 23/10/2025 - Aceptado: 6/3/2026

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

Svensson, Manfred. "Libertad intelectual, individualidad e ilusión colectiva. Mill, Tocqueville y Kierkegaard ante la primera cultura de la cancelación". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e1910. <https://doi.org/10.25185/19.10>

Libertad intelectual, individualidad e ilusión colectiva. Mill, Tocqueville y Kierkegaard ante la primera cultura de la cancelación

Resumen: En *Sobre la libertad* John Stuart Mill ofrece una serie de argumentos en defensa de la libertad intelectual que hoy siguen siendo invocados. El presente artículo muestra cómo esos argumentos nacen de un diagnóstico de época que puede ser fructíferamente ampliado con la crítica del presente que ofrecen también Tocqueville y Kierkegaard, subrayando además las diferencias en el tipo de individualidad que cada proyecto de libertad intelectual busca poner en el centro. Finalmente, consideramos la atención que Kierkegaard presta al problema de las ilusiones colectivas, y la necesidad de que ese punto sea integrado en nuestra discusión de la libertad de discusión.

Palabras clave: libertad intelectual; crítica cultural; individualidad; John Stuart Mill; Alexis de Tocqueville; Søren Kierkegaard

Intellectual Freedom, Individuality, and Collective Deception. Mill, Tocqueville, Kierkegaard, and the Earliest Cancel Culture

Abstract: In *On Liberty*, John Stuart Mill offers a series of arguments in defense of intellectual freedom that are still invoked today. This article shows how these arguments arise from a diagnosis of the spirit of the age that can be fruitfully expanded upon with the analogous critiques of the present offered by Tocqueville and Kierkegaard, while also highlighting differences in the type of individuality that each of these intellectual projects place at the center. Finally, we consider Kierkegaard's attention to the problem of collective illusions and the need for this point to be integrated into our discussion of freedom of discussion.

Keywords: intellectual freedom; cultural criticism; individuality; John Stuart Mill; Alexis de Tocqueville; Søren Kierkegaard

Liberdade intelectual, individualidade e ilusão coletiva. Mill, Tocqueville e Kierkegaard diante da primeira cultura do cancelamento

Resumo: Em *Sobre a Liberdade*, John Stuart Mill apresenta uma série de argumentos em defesa da liberdade intelectual que ainda hoje são invocados. O presente artigo mostra como esses argumentos nascem de um diagnóstico da época que pode ser amplamente ampliado com a crítica do presente que também Tocqueville e Kierkegaard oferecem, ressaltando ainda as diferenças no tipo de individualidade que cada projeto de liberdade intelectual busca colocar em foco. Por fim, consideramos a atenção que Kierkegaard dedica ao problema das ilusões coletivas e a necessidade de que esse ponto seja integrado à nossa discussão sobre a liberdade de discussão.

Palavras-chave: liberdade intelectual; crítica cultural; individualidade; John Stuart Mill; Alexis de Tocqueville; Søren Kierkegaard

1. Introducción: vieja y nueva cultura de la cancelación

Entre las discusiones fundamentales del presente, se encuentra, sin duda, la relativa a las amenazas bajo las que está la libertad de expresión y discusión. Se trata de una libertad fundamental de las sociedades modernas, pero una que se ha visto asediada durante la última década. Además, ese asedio ha sido especialmente visible en el mundo universitario, que se suele imaginar como el más apto para su cultivo. Desvinculación de profesores, retractación de invitaciones a expositores externos, creación de espacios seguros, instructivos de corrección en el lenguaje, atención a las microagresiones, advertencias en el material pedagógico que pudiese resultar hiriente, y fenómenos semejantes han sido estudiados bajo los títulos de la corrección política, la sociedad victimista y la cultura de la cancelación¹. Se puede discutir sobre el alcance de estos fenómenos, sobre cuán representativos son de la época, y cabe preguntarse también por las fuentes intelectuales y sociológicas del problema². ¿Se trata de una “regresión”, en el sentido de que unas libertades modernas se pierden por la aparición de una “neoinquisición”, una vuelta de prácticas premodernas? ¿O para entender esta cerrazón debemos atender más bien a patologías de la propia sociedad moderna?

Cómo se responda a estas preguntas de carácter diagnóstico es fundamental a la hora de saber cómo afrontar el fenómeno. Después de todo, si el problema puede rastrearse a causas —filosóficas o sociológicas— propias del mundo moderno, lo requerido será no la simple reafirmación de nuestros compromisos ilustrados, sino una relación de distancia reflexiva respecto de nuestra propia modernidad o respecto de algunos aspectos de ella. Como es natural, no podemos abordar aquí el problema en dicho grado de generalidad, pero los tres autores de los que nos ocuparemos permiten poner al descubierto aspectos centrales respecto de este dilema. Ninguno de ellos tuvo un vínculo significativo con el mundo universitario donde hoy se concentran estas discusiones, pero los tres escribían en la era de irrupción de la opinión pública y tocan por tanto sus promesas y riesgos. Dos de ellos, John Stuart

1 Para dos estudios perceptivos que cubren amplia evidencia, véase Jason Manning y Bradley Campbell, *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars* (New York: Palgrave MacMillan, 2018); y Rikki Schlott y Greg Lukianoff, *The Canceling of the American Mind* (Nueva York: Simon & Schuster, 2023).

2 Existe, como es sabido, amplia discusión sobre cuán aptos son estos términos para describir el escenario actual. Al respecto, me permito remitir a Manfred Svensson, *Cultura de la cancelación y universidad: 4 claves para el debate* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2024).

Mill y Alexis de Tocqueville, suelen formar parte recurrente de la discusión contemporánea sobre la libertad intelectual y de discusión. Mill suele, de hecho, ser considerado como el más eficaz antídoto contra el conformismo intelectual y como el autor de la más célebre defensa de la libertad de discusión. El capítulo II de *Sobre la libertad* ofrece, en efecto, un conjunto de argumentos que hasta hoy suelen ser invocados por quienes toman parte de esta disputa. Según su sencilla tesis, nuestro eventual contradictor puede tener razón (y no conviene permanecer en el error); si no tuviere razón, sigue siendo posible entender mejor la propia tesis por contraste con él; y, por último, también es posible que la comprensión cabal de la verdad sobre un fenómeno se encuentre repartida entre dos posiciones. Estas tres razones parecerían suficientes para defender una amplia cultura de debate; si la hemos perdido, no habría, sino que propiciar una vuelta a Mill para recuperarla³.

Sin embargo, cuando se invoca a Tocqueville en estas discusiones, inevitablemente se introduce cierta dificultad a ese proyecto de pura vuelta al liberalismo milliano. Ambos comparten, por cierto, el desprecio por la tiranía de la opinión dominante y un compromiso inequívoco con la libertad política e intelectual. Pero en Tocqueville se encuentra un diagnóstico algo más detallado de la manera en que esa opinión dominante se forja y de cómo ahoga esta libertad: “La fe en la opinión se convertirá en una especie de religión cuyo profeta será la mayoría”, anticipaba con preocupación⁴. No retrataba esa fe en la opinión dominante como un lastre autoritario de un mundo pasado. Le parecía, más bien, que a pesar de haber roto todas las trabas de antaño, “el espíritu humano se encadenaría estrechamente a la voluntad general del mayor número”⁵ y que la nueva forma de tiranía en realidad superaba lo que cualquier monarca del Antiguo Régimen pudiera soñar. No se trata entonces de una nueva inquisición. Por su capacidad de lidiar de modo más directo con la disidencia, este nuevo tipo de despotismo se burlaría, según Tocqueville, de todas las tiranías. Donde el tirano antiguo torturaba el cuerpo para someter al alma, el pensamiento dominante va directo por el alma. Es una tiranía que “deja el cuerpo y va derecho al alma”⁶. El déspota futuro ni siquiera tocaría así nuestros cuerpos, pues le habría de bastar con que nuestros semejantes huyan de nosotros como de seres impuros. Que estas palabras resuenen

3 Ilustra bien esa pretensión una versión en cómic elaborada para estudiantes de la universidad contemporánea. Haidt, Jonathan y Richard Reeves, eds., *All Minus One: John Stuart Mill's Ideas on Free Speech Illustrated* (New York: Heterodox Academy, 2018).

4 Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (Madrid: Trotta, 2010), II, I, 2 (716).

5 Tocqueville, II, I, 2 (716).

6 Tocqueville, II, II, 7 (460).

hoy en nuestras discusiones sobre la corrección política no es nada extraño, pues Tocqueville describe los mecanismos de una verdadera “cultura” de la cancelación, no de un despotismo tradicional.

Algo más extraño puede sonar el hecho de que en esta discusión involucremos también a Søren Kierkegaard. Nuestra imagen convencional de Kierkegaard está formada por los escritos estéticos, por su recepción existencialista, y el resultado no parece dialogar bien con los problemas que aquí tocamos. Pareciera obvio que él no participa de estas discusiones de la manera en que Mill o Tocqueville toman parte de ellas, que no le interesan los mismos asuntos. Es más, Kierkegaard no interactúa con la obra de Mill ni la de Tocqueville, mientras entre ellos sí hay un vivo intercambio. Pero una vez que dirigimos la mirada a la segunda mitad de la década de los cuarenta —a los diarios, *La época presente, El punto de vista sobre mi obra como escritor* (escrito en 1848, pero publicado póstumamente en 1859, tal como *Sobre la libertad*)—, la cuestión cambia. Las preguntas por el conformismo intelectual no le eran ajenas antes, pero en estos años se vuelve visible su conexión con las discusiones paneuropeas sobre la libertad intelectual. Incluir a Kierkegaard en nuestra revisión de tales debates nos ayuda, además, a explicitar el rango completo de problemas entretajidos en estas discusiones: ellas versan sobre tal libertad, pero suponen también un diagnóstico de la época y un tipo de individualidad (un tipo algo distinto según el autor que sigamos) como ideal a promover.

En las secciones que siguen, abordaremos a los tres autores en conjunto, siguiendo los siguientes pasos. En primer lugar, veremos el diagnóstico de época que cada uno de ellos ofrece y el tipo de convergencias que hay en medio de sus dispares evaluaciones del presente. Aquí la cuestión fundamental es qué tan atento se muestra cada uno a los rasgos distintivamente contemporáneos de nuestro problema, y en qué medida una filosofía de la historia altera o no su mirada sobre la libertad intelectual. En segundo lugar, consideraremos la concepción de la individualidad que opera como contracara de este diagnóstico. Hay crítica del individualismo en Tocqueville, mientras en Mill y Kierkegaard hay defensa del individuo. Pero debemos interrogar la naturaleza de esa individualidad que cada uno defiende, a cuyo servicio se encuentra la libertad. Por último, atenderemos, ya de modo directo, sus consideraciones sobre la libertad intelectual. No ponemos aquí en entredicho los argumentos de Mill para defender esta libertad, pero sí notamos la medida en que las consideraciones millianas deben ampliarse al integrar las advertencias que arrancan de Tocqueville y la elevada conciencia kierkegaardiana del problema

del autoengaño. Si una parte de nuestros problemas puede ponerse bajo el rótulo de la ilusión colectiva, no basta solo un ambiente de controversia franca para volver a abrir nuestro espíritu.

2. El espíritu de la época presente

En sus *Recuerdos de la revolución de 1848*, Tocqueville abre notando que en la soledad se ha visto empujado a reflexionar “acerca de mí mismo, o, más bien, a mirar a mi alrededor los acontecimientos contemporáneos en los que he sido actor o de los que he sido testigo”⁷. Se trata de unas líneas que unen la reflexión sobre el presente con el pensar “acerca de mí mismo”, e invitan de modo natural a la comparación con Kierkegaard, quien también se encuentra entre los autores remecidos por los sucesos de 1848. En *El punto de vista*, por ejemplo, afirma que: “ni siquiera la caída de la civilización antigua es comparable a la catástrofe histórico-mundial que estamos enfrentando”⁸. Y tal como Tocqueville, Kierkegaard emprende esa observación del presente con la tarea del autoconocimiento a la vista. Ese año, escribe, le dio “la más nítida comprensión de mí mismo que haya alcanzado”⁹. Estas observaciones debieran bastar para notar lo central que la crítica del presente resulta para cada uno de nuestros autores. La filosofía siempre ha tenido un componente de crítica del presente o crítica de la cultura, pero evidentemente esta adquiere intensidad especial en algunas generaciones. La preocupación por la libertad intelectual surge contra el trasfondo de una crítica del conformismo, y debemos notar el carácter específico que esa crítica tiene en cada uno de nuestros autores.

La conciencia de época, en efecto, se encuentra en todo el entorno intelectual de todos ellos. El texto de *La época presente* no es, por ejemplo, un libro en el sentido convencional del término, sino una sección dentro de la extensa reseña que Kierkegaard escribió de la novela *Dos épocas*, de Thomasine Gyllembourg. Como bien lo revela dicho título, en la obra de Gyllembourg es la literatura la que se arroja a estudiar los rasgos del presente por contraste con

7 Alexis de Tocqueville, *Recuerdos de la revolución de 1848* (Madrid: Trotta, 2016), 27.

8 *El punto de vista*. SKS 16, 49. Para los textos de Kierkegaard que presentamos en traducción desde el original, la edición seguida es *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS] N. J. Cappelørn, J. Garff y otros (eds.) (Copenhague: G. E. C. Gads Forlag, 1997-2013).

9 NB26:51 / SKS 25, 55.

una generación precedente. También el hijo de Gyllembourg, Johan Ludvig Heiberg, escribió un tratado *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*, cuyo título muestra la huella de esta preocupación. Estos diagnósticos, como es obvio, son en parte divergentes. ¿Cómo percibía Kierkegaard entonces el presente? En parte, pareciera depender del año por el que preguntemos. En las primeras célebres líneas de *La época presente*, describe su época como “esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia”¹⁰. En líneas como estas, nada revolucionario se anuncia en el horizonte, y el presente con su sensatez es más bien contrastado críticamente con la pasión de una generación revolucionaria precedente. Son líneas que retratan puro conformismo. Pero si este texto es de 1846, dos años más tarde su diagnóstico se concentra en la pasión inflamada por el espíritu revolucionario. En diarios de 1848 escribiría que los hombres:

Se unen en estampidas, de un modo que la ira animal toma posesión de la persona, que se siente estimulada, inflamada y fuera de sí. [] La persona busca así evaporarse en una potenciación, estar fuera de sí misma, sin saber lo que hace o dice, sin saber quién o qué es lo que habla a través de ella¹¹.

Más que sensatez y reflexión, aquí Kierkegaard describe una multitud poseída, una ebullición alienada. Es crucial notar que su diagnóstico crítico está atento a los dos polos.

Muchos han subrayado lo desorientado que parecía estar Kierkegaard al afirmar en 1846 que nada era entonces más improbable que una revolución. Sin pretender defenderlo de dicha acusación, es posible notar que las críticas que levanta en un momento y otro no son mutuamente excluyentes. Es cierto que en un primer momento critica la ausencia de pasión —o el apenas “fugaz entusiasmo”— y luego la inflamación irracional. Pero por lo que respecta al fondo, en 1846 ya había algo de revolucionario, aunque se trataba precisamente de una revolución desapasionada, que procede vaciando de significado más que echando abajo de modo tumultuoso. Su resultado fundamental sería ahogar, frenar y nivelar¹². Este tópico de la nivelación está en el corazón de *La época presente*. Kierkegaard dedica varios párrafos al creciente anonimato que le parece irrumpir con la aparición de “el público”. La nivelación es obra

10 Soren Kierkegaard, *La época presente* (Madrid: Trotta, 2012), 41.

11 NB16:22 / SKS 23, 108-109.

12 Kierkegaard, *La época presente*, 59.

de “un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo, pero es nada, un espejismo. Este fantasma es el público”¹³. Aunque Kierkegaard no formula estas observaciones con la libertad de discusión en primer plano, la conexión entre los problemas salta a la vista: las denuncias contra la multitud o contra la comunicación de masas tienen como nervio central la preocupación por su carácter impersonal, que nos vuelve incapaces tanto de responsabilidad como de arrepentimiento¹⁴. En la “cobardía inhumana” de la masa no es posible encontrar “una huella de valentía personal”¹⁵. Pero además de ese carácter impersonal, a Kierkegaard le parecía que este fenómeno engendraba una serie de patologías en el ámbito específico de la comunicación, en fenómenos como la locuacidad o el deseo de exhibición¹⁶. En *La época presente* somete cada uno de estos fenómenos a breve examen: “¿Qué es charlar? Es la abolición de la apasionada disyuntiva entre callar y hablar”¹⁷. Volveremos luego sobre las maneras más significativas en que Kierkegaard es relevante para la discusión actual sobre la cultura de la cancelación, pero aquí ya vemos cuán presentes tiene los problemas de comunicación vinculados con la nivelación.

Pero como ya señalamos, este interés por el diagnóstico de época era global. En Inglaterra, el ensayo crítico de los tiempos fue un fenómeno característico de la era victoriana¹⁸. “El espíritu de la época”, escribe Mill, parece una expresión con menos de medio siglo de existencia¹⁹. Los múltiples participantes en estas discusiones podían disentir respecto de cuán luminosos eran los tiempos, pero coincidían en ver el presente como un momento de cambios. *Sobre la libertad*, publicado en 1859, obviamente participa a su modo de ese género de literatura: es un texto contra la mediocridad que gobierna el mundo, contra el primado de la opinión pública que aplasta al individuo²⁰. Algunas de sus páginas sobre cómo “se van gradualmente nivelando las varias eminencias sociales” se podrían comparar con las de Kierkegaard²¹.

13 Kierkegaard, 67.

14 *El punto de vista*. SKS 16, 38.

15 NB4:121 / SKS 20, 348.

16 Kierkegaard, *La época presente*, 74—83.

17 Kierkegaard, 75.

18 Una selección de brillantes ejemplos ha sido antologizada por Himmelfarb. Gertrude Himmelfarb, *The Spirit of the Age. Victorian Essays* (New Haven y Londres: Yale University Press, 2007).

19 “The Spirit of the Age P” John Stuart Mill, *Newspaper Writings. December 1822-July 1831*, en *The Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. 22, ed. Ann P. Robson y John Robson, (Toronto and London: University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, 1986), 228.

20 John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 140.

21 Mill, 151.

Los paralelos con Tocqueville, por otro lado, son tanto más elocuentes —y ciertamente, más conocidos. Mill habla de una “tiranía de la mayoría” y, aunque en ese contexto no lo nombra, sigue de cerca a Tocqueville al decir que esta tiranía no solo tiene instrumentos de tortura corporal, sino que llega a tocar el alma²². Nuestros tres autores tocan así un fenómeno en algún sentido nuevo, una primera “cultura de la cancelación” que puede iluminar algo la discusión sobre la actual.

Pero ¿cuánto debemos fiarnos de la semejanza entre estas críticas del presente? Hay razones para hacerse esa pregunta, y ellas se volverán más visibles si partimos por volcarnos a la crítica social que Mill había practicado de modo más intenso casi tres décadas antes, en una serie de artículos de 1831 publicados bajo el título de *El espíritu de la época*. Según Carlyle, que por entonces trababa amistad con Mill y pronto escribiría su propio *Past and Present*, este era el primer texto en sugerir que el nuestro no es el mejor de los tiempos²³. No era, en otras palabras, un texto del todo fascinado con la sociedad contemporánea. Aunque eso parecería acercarlo a la distancia crítica de Kierkegaard respecto del presente, la crítica de Mill proviene más bien de su fe en el progreso: la época presente va encaminada a algo mejor, pero tiene las desventajas de ser una época de transición. Para comprender este punto debemos subrayar el enorme impacto que las ideas Henri de Saint-Simon y Augusto Comte tenían por entonces sobre Mill: de ellos había bebido una filosofía de la historia que es trasfondo para la crítica de la cultura que elabora en estos ensayos. La forma más rígida de esa fe en el progreso decaería algo en su pensamiento posterior, y de ahí su distancia expresa de Comte en *Sobre la libertad*²⁴. Pero no desaparece del todo. En los años treinta, en cualquier caso, en la senda de estos autores, confesaba adherir a “la doctrina de progreso indefinido de la mente”²⁵. Inspirado por esta visión, escribe que el poder debe pasar de “la parte estacionaria de la humanidad a las manos de su parte progresista”, produciendo así “una revolución moral y social”²⁶. Mill no adhería a un progresismo con estrictas leyes de la historia, y estaba suficientemente atento al carácter abierto del futuro como para considerar necesario escribir un texto como *Sobre la libertad*. Sin embargo, como ha notado Eric Voegelin, era “suficientemente optimista como para creer que

22 Mill, 60—61. Solo hacia el final del capítulo tercero (p. 149), menciona de modo explícito a Tocqueville como testigo de la creciente nivelación.

23 Himmelfarb, *The Spirit of the Age*. *Victorian Essays*, 3.

24 Mill, *Sobre la libertad*, 73.

25 Mill, “The Spirit of the Age I”, *Newspaper Writings*. *December 1822-July 1831*, 234.

26 Mill, “The Spirit of the Age II”, 245.

los peligros que reconocía como tales podían ser desterrados por el solo uso de la razón”²⁷.

Aunque esta es una teoría del progreso, Carlyle tiene razón en que ella permite embarcarse en la crítica del presente. A Mill le parece que se ha roto la hegemonía de una mentalidad precedente, pero que no se ha establecido aún una nueva²⁸. La etapa intermedia es de desajuste, un desajuste que socava la autoridad intelectual. No hay, como había antes, una doctrina nueva sobre el carácter de la sociedad, una doctrina que reciba el asentimiento general de los sabios²⁹. En una circunstancia como esta, Mill ve numerosos males bajo los aparentes avances: la expansión del conocimiento, por ejemplo, es ante todo difusión de conocimiento superficial (en eso habría estado de acuerdo Kierkegaard)³⁰. “Eso logra la discusión”, escribe Mill³¹. Este es un elogio notoriamente parcial de ella: la discusión logra poner en cuestión los prejuicios, pero a su capacidad crítica no la sigue de manera automática otra constructiva. Hay amplia discusión, pero esta sirve para socavar la doctrina social predominante y no para consolidar una nueva. Todo esto revela una crítica de la cultura de cuño muy específico. Mill ve las ventajas de la discusión pública para derribar el prejuicio, pero no quiere ver a la sociedad en ese estado de discusión permanente. En *Sobre la libertad*, escrito dos décadas más tarde, esa sociedad de la libre discusión se concibe como algo en principio deseable por siempre, pero incluso ahí leemos que con el progreso de la humanidad “va constantemente creciendo el número de doctrinas que dejan de ser objeto de discusión o de duda”³². La fe en el progreso, como podemos ver, no solo da sus rasgos distintivos a la crítica milliana del presente, sino que además está en tensión con su defensa de la libertad de discusión: no se anuncia motivo para reducir esta libertad, pero se cree que muchas cosas no merecerán ya ser discutidas.

Cuando en 1835 Mill invitara a Tocqueville a escribir en el *London Review*, la invitación misma estaba formulada en un lenguaje propio de esta visión progresista. Se trataba de una revista no partidista, pues las ideas nuevas aún eran “doctrina por crearse”, y así cabían en la publicación todos quienes

27 Eric Voegelin, “John Stuart Mill. Freedom of Discussion and Readiness for Discussion”, en *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 6, Anamnesis: On the Theory of History and Politics* (Columbia y Londres: University of Missouri Press, 1989), 298.

28 Mill, “The Spirit of the Age III”, *Newspaper Writings. December 1822-July 1831*, 252—53.

29 Mill, “The Spirit of the Age I”, 233.

30 Mill, “The Spirit of The Age I”, 232.

31 Mill, “The Spirit of the Age I”, 233.

32 Mill, *Sobre la libertad*, 111.

“simpaticen con las ideas dominantes del siglo”³³. Se trata de una formulación reveladora de la mentalidad de Mill y de la cercanía que creía tener respecto de Tocqueville. Al recibir esa carta, este había publicado el primer tomo de *La democracia en América*, que ya contenía unas célebres páginas sobre “el poder que la mayoría ejerce en América sobre el pensamiento”³⁴. Ofrecía en ese tomo una detenida discusión de la nivelación, que bien puede ser comparada con las reflexiones de Kierkegaard sobre esta. En palabras de Tocqueville, “todos los procedimientos que se descubren, todas las necesidades que nacen y todos los deseos que exigen ser satisfechos constituyen otros tantos avances hacia la nivelación universal”³⁵. Este lenguaje lo comparten Tocqueville y Kierkegaard, aunque desde luego difieren también en cuestiones importantes. La igualdad de condiciones que Tocqueville toma por punto de partida para observar sus consecuencias problemáticas no encuentra paralelo en Kierkegaard, quien está más exclusivamente preocupado por el desorden espiritual resultante. Pero ambos consideran que hay algo de impersonal en el proceso observado —que por lo mismo no puede ser detenido por tal o cual partido o causa— y que constituye una amenaza descomunal a la individualidad³⁶.

Por otro lado, el segundo tomo de *La democracia en América* sería mucho más exhaustivo en el estudio de la pérdida de libertad intelectual y de sus causas. Entre las muchas intuiciones notables de esta obra se encuentra su discusión de los cambios en la autoridad intelectual. En una época democrática, escribe Tocqueville, es raro que las personas sitúen tal autoridad en algún lugar “fuera y por encima de la humanidad”³⁷. En lugar de eso, la buscan en sí mismos o en sus semejantes. Aunque eso puede verse como un clima benéfico para la libertad intelectual, Tocqueville subraya su carácter ambivalente. Es fácil que en un contexto semejante sea la sola opinión la dotada de autoridad. Pero además es común que tras confiar en la opinión de los individuos, se confíe sobre todo en la suma de estos³⁸. Así, los individuos pueden pronunciarse con libertad sobre cosas que la mayoría no ha aún acordado, pero una vez que esta se pronuncia, el clima cambia de modo perceptible. De ahí las célebres advertencias de Tocqueville. La autoridad intelectual, que parecía

33 Mill a Tocqueville, Carta 2, 11 de junio de 1835. Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill, *Correspondencia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 31.

34 Tocqueville, *La democracia en América*, I, II, 7 (459-462).

35 Tocqueville, Introducción, 120.

36 Para una comparación detenida, véase Matías Quer, “Tocqueville y Kierkegaard ante el fenómeno de la nivelación en la sociedad de masas”, *Kriterion* 65, n° 157 (2024), <https://doi.org/10.1590/0100-512X2024n15705mq>

37 Tocqueville, *La democracia en América*, II, I, 2 (711).

38 Tocqueville, II, I, 2 (712).

estar retrocediendo, en realidad “se hará fácilmente demasiado grande”³⁹. ¿Pero qué salida hay para tal problema? Si Mill apostaba por el desarrollo de una individualidad fuerte y activa, Tocqueville era al menos escéptico respecto de que ese camino fuera tan fácil de recorrer: para él el mundo democrático se asomaba como un mundo individualista, pero a la vez de individualidades débiles: “todos son a la vez débiles e independientes”⁴⁰. De ahí que en su visión fuesen más bien las asociaciones las que aparecían como garantes de la libertad, capaces de ofrecer contrapeso a la opinión dominante.

Si así podemos sintetizar sus respectivos diagnósticos, los paralelos y diferencias entre nuestros autores emergen con facilidad. Como ha notado Charles Taylor, la concentración del hombre democrático en placeres pequeños y vulgares, como es diagnosticada por Tocqueville, entronca de modo muy claro con la falta de pasión de la que habla Kierkegaard⁴¹. Pero si este es el tipo de paralelo existente con Kierkegaard, ¿qué tanta es la distancia entre Tocqueville y Mill? Las reseñas que Mill escribió de *La democracia en América* desempeñaron un papel crucial en la difusión de su obra en Inglaterra. Se trata de extensas síntesis del texto, que incluso clarifican cuestiones que en Tocqueville permanecían oscuras⁴². Sin embargo, en estas reseñas también saltan a la vista ciertas diferencias entre ambos pensadores, sobre todo cuando Mill pasa de describir el diagnóstico tocquevilliano a los remedios propuestos. Según reporta Mill, “el correctivo buscado por nuestro autor es la educación popular y, ante todo, el espíritu de libertad, promovido por la extensión y diseminación de los derechos políticos”⁴³. Estas palabras difícilmente hacen justicia a Tocqueville, quien entre los contrapesos para el individualismo democrático cuenta más bien la religión y el arte de asociación. La apuesta por educación y derechos, presentada por Mill, más bien sirve para sintetizar su propio ideario. En este punto de la reseña, en otras palabras, Mill corre el riesgo de mimetizar su propio ideario con el proyecto de Tocqueville, y para efectos de los problemas que aquí tratamos deben ser claramente diferenciados. Un punto fundamental en esa diferenciación, como veremos a continuación, remite al tipo de individualidad cuya libertad se está defendiendo.

39 Tocqueville, II, I, 2 (716).

40 Tocqueville, II, V, 3 (1112).

41 Charles Taylor, *Ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994), 39.

42 Como bien observa Mill, bajo el título de “democracia” Tocqueville muchas veces trata más bien la modernidad y las tendencias de la sociedad comercial. John Stuart Mill, “De Tocqueville on Democracy in America [II]”, en *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 18, Essays on Politics and Society* (Toronto y Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977), 191.

43 Mill, 188.

3. Individualismo, individualidad y genio

La crítica de la masa y el conformismo es el reverso, naturalmente, de una defensa de la individualidad y la independencia. Si nuestros tres autores están atentos a los peligros de un creciente conformismo, es porque les preocupa la preservación de una individualidad libre. Su atención recae, sin embargo, sobre riesgos distintos y sus preocupaciones y propuestas están condicionadas por el hecho de que la individualidad que quieren proteger no es la misma. Tocqueville, por lo pronto, es célebre por ser de los primeros en someter a examen el fenómeno del individualismo. No es el creador del término, pero lo define y populariza. ¿En qué consiste este fenómeno? El corazón de la explicación de Tocqueville se encuentra en la distinción entre el individualismo y el egoísmo. Si el egoísmo es “un amor apasionado hacia uno mismo” que lleva al hombre a “preferirse a todo”, el individualismo es “un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes”⁴⁴. Se trata, en otras palabras, de un hecho social más que de un vicio moral. Es un hecho social, pero se vuelve así también un lente por el que miramos el mundo. El individualismo procede, dice Tocqueville, “de un juicio erróneo más que de un sentimiento depravado”⁴⁵. Pero si eso es lo que los distingue, “el egoísmo es tan antiguo como el mundo”, mientras el individualismo “es de origen democrático y amenaza con desarrollarse a medida que se igualan las condiciones”⁴⁶. Este es uno de los nudos problemáticos sobre el que más agudamente advierte la obra de Tocqueville: el individualismo no es el antídoto de la sociedad de masas, sino una de sus manifestaciones. Esto toca el corazón de la inquietud que levantamos en la introducción: hay problemas de la sociedad moderna que no se superan con una apuesta de modernización más radical aún, sino que en lugar de eso exigen contrapesos.

El individuo que emerge de la igualación de condiciones es visto por Tocqueville como particularmente carente de vínculos. Se trata de una carencia manifiesta en el aislamiento respecto de los lazos sociales más amplios: se abandona la sociedad para refugiarse entre los propios. Esta es una lógica tan fuerte que incluso toca el vínculo con el pasado y el futuro. Se rompe, según Tocqueville, la trama de los tiempos, se “olvida fácilmente a los que os

44 Tocqueville, *La democracia en América*, II, II, 2 (847).

45 Tocqueville, II, II, 2 (847).

46 Tocqueville, II, II, 2 (847).

han precedido y no se siente ninguna idea de los que os seguirán”⁴⁷. Y aquí tocamos una dificultad central: ese individuo podrá ser independiente, pero no debemos tomar esa independencia por fortaleza. En el corazón del diagnóstico toquevilliano, como notábamos en la sección previa, está la idea de que este proceso de radical individuación de hecho debilita a los individuos, y así los vuelve más dependientes. Dependientes no solo de la opinión pública, sino también del Estado. “En los pueblos democráticos, los individuos son muy débiles, pero el Estado, que los representa a todos y les tiene en su mano, es muy fuerte”⁴⁸. A Tocqueville le parecía estar ante un proceso de fuerza casi necesaria, pues individuos cada vez más débiles necesitan de más ayuda y se vuelven cada vez más dependientes, en una secuencia de “causas y efectos que se engendran sin descanso”⁴⁹. El individualismo distintivo de las sociedades democráticas engendraría así un sujeto de capacidades y juicio debilitados. Si nos interesa fortalecer ese juicio, debemos, pues, dirigir la mirada a los contrapesos que Tocqueville observa en esa misma sociedad democrática. Como hemos notado, veía como contrapeso no solo la religión (que dejamos fuera de consideración en el presente artículo), sino el arte de la asociación⁵⁰. Este lo aborda en su célebre capítulo sobre el uso que los americanos hacen de la asociación en la vida civil. Se trata precisamente de un “arte”, y no de la politicidad natural, pues requiere de un esfuerzo intencional que se levanta contra la tendencia disociadora de la vida moderna. Si el individuo no aprendiera este “arte de unirse a sus semejantes” para defender la libertad, “la tiranía crecería necesariamente con la igualdad”⁵¹.

Estas preocupaciones de Tocqueville son suficientes para notar su contraste con Mill. A ambos les interesa, desde luego, la libertad, pero Jacob Levy ha subrayado el hecho de que el liberalismo de Tocqueville defiende la libertad de los hombres tal como ya existe, en las asociaciones que han formado, mientras el de Mill tiene algo más de proyecto de liberación. Mientras Tocqueville ve el despotismo que surge de individuos aislados —y así dependientes de un poder central—, para Mill el peor despotismo es el despotismo local y, por tanto, ve las asociaciones tradicionales, como iglesias o universidades, más bien como obstáculos al desarrollo de la individualidad⁵². Ahora bien, tras esta

47 Tocqueville, II, II, 2 (848).

48 Tocqueville, II, I, 12 (775).

49 Tocqueville, II, II, 5 (862).

50 Para la dimensión que dejamos de lado, véase los estudios reunidos en Michael Zuckert, ed., *The Spirit of Religion and the Spirit of Liberty. The Tocqueville Thesis Revisited* (Chicago: University of Chicago Press, 2017).

51 Tocqueville, *La democracia en América*, II, II, 5 (858).

52 Jacob T. Levy, *Racionalismo, pluralismo y libertad* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022), 355—88.

diferencia en la estimación de las asociaciones se encuentra una diferencia tal vez aun más honda en el modo de pensar sobre la individualidad. Se trata de un punto fundamental para comprender qué tipo de sociedad libre pretende estimular Mill. Como lo muestra en el capítulo III de *Sobre la libertad*, la individualidad que le interesa promover a él posee rasgos muy característicos. El problema que diagnostica en este capítulo es que el “común pensar” no le concede valor intrínseco alguno a la “espontaneidad individual”⁵³. No se trata así solo de la libertad del individuo, sino que Mill está preocupado por la falta de valoración de un tipo específico de individualidad. Su queja es que “la espontaneidad no forma parte del ideal de la mayoría de los reformadores morales”⁵⁴. Consideremos estas páginas del capítulo III con más detención.

Estas alusiones a la espontaneidad nos remiten a un trasfondo romántico que en esta obra representa Wilhelm von Humboldt. Mill no solo abre la obra con un epígrafe suyo —sobre “la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento humano, en su más rica diversidad”—, sino que a lo largo del texto lo cita más que a cualquier autor canónico de la tradición liberal (aparece nueve veces, mientras Voltaire, Kant, Hume y Bentham solo reciben una mención)⁵⁵. Ese tipo de individualidad se presenta por contraste con la persona común que obra por costumbre. Obviamente se trata de un aspecto de la crítica milliana al conformismo social, pero se combina aquí con una crítica a la pasividad que le parece seguirse de la concepción cristiana de la providencia⁵⁶. El capítulo está lleno de referencias a la energía y el carácter activo que le interesa promover en contraste con esa pasividad. En otras palabras, el suyo es un proyecto de autoafirmación que busca corregir la idea cristiana de negación de sí mismo. Dejando de lado la cuestión de cuán justa sea esta crítica a la resignación cristiana, surge aquí una importante pregunta: si acaso este carácter enérgico y espontáneo ha de esperarse en todos. En algún sentido Mill parece pensar que es así, que esta autoafirmación debe ser desarrollada por todas las personas, que es un rasgo virtuoso de la naturaleza humana que una desequilibrada comprensión de la autonegación podría oscurecer. Pero es bien notorio que también se trata de la defensa de un grupo específico, de los individuos geniales. Mill quiere ver más individualidad en todos, pero también quiere ver más de ciertos individuos. “Los hombres

53 Mill, *Sobre la libertad*, 128.

54 Mill, 128.

55 Así lo nota Richard Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand* (London: Atlantic, 2007), 278.

56 Mill, *Sobre la libertad*, 136.

de genio”, escribe, son por fuerza “más individuales que los demás”⁵⁷. No en vano, Ann Ward ha dicho que Mill trata a tales individuos como “más representativos de la humanidad”⁵⁸. Sin ir más lejos, el mismo año que publicaba *Sobre la libertad*, sus *Pensamientos sobre la reforma parlamentaria* incluían sugerencias sobre cómo dar peso suficiente a “los miembros intrínsecamente más valiosos de la sociedad”⁵⁹.

Esta comprensión de la individualidad es relevante tanto para la manera en que se piensa sobre el despotismo como para la reflexión sobre la libertad de discusión. Sobre el primero de estos puntos, cabe notar que hay pocos hechos tan reveladores de la diferencia profunda entre Tocqueville y Mill como el giro de este a la fórmula “despotismo de la costumbre”⁶⁰. Ya hemos notado que en el primer capítulo de *Sobre la libertad* Mill habla más bien de “tiranía de la mayoría”, un tema distintivamente tocquevilliano. No se suele reparar lo suficiente, sin embargo, en la sutil transformación por la que en el capítulo III la tiranía se vuelve no de la mayoría, sino de la costumbre. Se trata de un giro que Tocqueville, con su fina evaluación de las convenciones sobre las que descansa toda sociedad, seguramente miraría con distancia. De ahí que Verlan Lewis haya contrastado un “liberalismo aristocrático” de Tocqueville con un “liberalismo elitista” de Mill (en lugar de poner a ambos, como antes se había hecho, bajo el título de aristocrático)⁶¹. Y este punto, como notábamos, es relevante también para cómo se piense la libertad de discusión. Mill ofrece una defensa de esta libertad cuya consistencia general suele ser ampliamente apreciada. Esto es compatible, sin embargo, con que el propósito de tal defensa no sea el solo establecimiento de un ambiente de abierta contestación, sino la generación de circunstancias propicias para la irrupción de este tipo específico de individuo caracterizado por su originalidad.

Ahora bien, naturalmente esto levanta preguntas respecto de dónde situar a Kierkegaard. Después de todo, el corazón de sus escritos parece por momentos la simple exaltación de la individualidad. El individuo, el singular, el existente, el yo, un espíritu —todos estos términos aparecen en su obra de un modo relativamente equivalente. En otras especies el individuo es solo

57 Mill, 139.

58 Ann Ward, *The Socratic Individual: Philosophy, Faith, and Freedom in a Democratic Age* (Lanham: Lexington Books, 2020), 83.

59 Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*, 314.

60 Mill, *Sobre la libertad*, 146.

61 Verlan Lewis, “Aristocracy, Democracy, and Liberalism: Using the Tocquevillean Dichotomy to Understand Modern Liberalism”, *Perspectives on Political Science* 51, n° 1 (2022): 15—23, <https://doi.org/10.1080/10457097.2021.1953909>

ejemplar, porque los individuos no añaden nada cualitativamente nuevo a la especie. Cada individuo humano trae, en cambio, algo nuevo a la especie. La superioridad del individuo humano respecto del individuo animal, así, pasa por la superioridad del individuo humano respecto de la especie humana. Este es un común refrán en Kierkegaard, un tema genuinamente central de su obra. Pero para entender su concepto de individuo también es central su anclaje en la igualdad ante Dios: es a la luz de ella que los individuos se reconocen como iguales entre sí, y el temor de Dios al mismo tiempo libera de la tiranía proveniente del temor de los hombres⁶². Por mucho que su obra atiende a la individualidad excepcional, no deja de ser relevante que en sus últimos escritos Kierkegaard se volcara de modo enfático al hombre común y corriente. En algún sentido es en él, no en la singularidad extravagante o genial, que encontraba la alternativa al “público”. Como escribe en “La pureza de corazón” —uno de los *Discursos edificantes en diversos espíritus*, de 1847— el asunto de ser un individuo tiene poco que ver con “ser especial”, y mucho con la unidad de la orientación personal que se alcanza por un consciente vivir ante Dios⁶³. Mill y Kierkegaard naturalmente coincidirían en el rechazo a la tiranía producida por el temor a los hombres, pero al mismo tiempo se asoman aquí algunas diferencias importantes en su mirada a la individualidad. Es lo que podemos ver también en sus respectivas aproximaciones al genio. Mill, como hemos visto, se suma a un aprecio por el genio que en la cultura circundante era también un aprecio por el héroe, como se ve en el *Heroes and hero-worship* de Carlyle. Se trata de un aprecio por la individualidad excepcional. También Kierkegaard escribe a veces exaltando esa excepcionalidad. Pero no solo afirma en *La época presente* que “la época de los héroes ha pasado”⁶⁴, sino que dedica un conocido ensayo de 1847 (publicado en 1849) a “la diferencia entre un genio y un apóstol”⁶⁵. La confusión entre estas dos figuras, entre “revelación y originalidad”, es una de las formas importantes que toma la confusión entre el cristianismo y el mundo⁶⁶.

Finalmente, podemos también observar su comprensión del individuo por la manera en que la reflexión sobre este se cruza con la filosofía de la historia que antes consideramos. Para Kierkegaard, el vivir consciente supone también distancia respecto de toda filosofía de la historia y la tendencia de esta

62 Así, por ejemplo, en la crítica al “comunismo” en NB4:113 / *SKS* 20, 339.

63 *Discursos edificantes en diversos espíritus*. *SKS* 8, 223-250.

64 Kierkegaard, *La época presente*, 63.

65 Se trata del segundo de los *Dos pequeños tratados ético-religiosos*. *SKS* 11, 95-111.

66 *SKS* 11, 97.

a consagrar el hoy o el futuro como medida de nuestra acción. Rendido a “las aturdidas y vociferantes exigencias de los tiempos”, se las confunde con “las eternas exigencias de la conciencia sobre el individuo”⁶⁷. El contraste, una vez más, es elocuente. Mientras para Mill “los tiempos” prometen desarrollo de la individualidad, en Kierkegaard estas dos realidades aparecen en tensión. La recuperación de la individualidad supone para él distancia de “los tiempos” o al menos de la tendencia a tratarlos como medida de nuestro obrar. Esta distancia respecto de “los tiempos” no significa, por cierto, que las circunstancias sean irrelevantes al pensar sobre la individualidad. Kierkegaard mismo escribe que la idea de “el individuo” puede ser usada en dos sentidos. “En tiempos en que prevalece la seguridad y en que la existencia se encuentra bajo el embrujo de la apatía, ‘el individuo singular’ es una categoría de despertamiento”. Cuando, en cambio, se está en tiempos de agitación, cuando la vida social se ve sacudida, será “la categoría de la compostura”⁶⁸. Así lo formula en uno de los borradores para *El punto de vista*. En otras palabras, una misma arma se usará de modo distinto según se esté en momentos de conmoción o en tiempos de sensatez y revolución desapasionada. El llamado a volvernos individuos es a veces un instrumento de despertar, para pasar del letargo al movimiento, mientras en otros momentos es un instrumento para examinar el tipo de movimiento al que nos entregamos. Pero la sociedad moderna no solo obstaculiza el cultivo de la individualidad mediante el letargo conformista y la alienación inflamada. También existe el problema del autoengaño colectivo, agudamente analizado por nuestro filósofo. Lejos de ser un fenómeno marginal, como veremos, en este punto puede encontrarse el más significativo aporte de Kierkegaard a la discusión contemporánea sobre la libertad de discusión.

4. Libertad intelectual, socratismo y comunicación indirecta

Hemos procurado hasta aquí comprender la manera en que Tocqueville, Mill y Kierkegaard diagnostican los problemas de la masificación y la naturaleza de la individualidad que buscan resguardar y promover. Sentados estos cimientos, podemos fijar la mirada en el problema de la libertad intelectual, que tratan de maneras muy variadas. Es en Mill que encontramos

67 *Postscriptum conclusivo y no científico a Migajas filosóficas*. SKS 7, 316.

68 Soren Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, ed. Alastair Hannay (Nueva York: Penguin, 1996), 261.

un proyecto más enfáticamente orientado a defender esa libertad y su consiguiente expresión, con un elenco de argumentos expresamente orientado a ese fin. No es extraño que a él se suela volcar el intento por defenderla hoy. Las razones que entrega en su capítulo II, después de todo, son susceptibles de consideración algo independiente del resto de *Sobre la libertad*, y así es posible que se las apropien personas que desde distintas perspectivas intelectuales están preocupadas de esa misma libertad. Sin embargo, cabe preguntarse por el modo en que el resto de esa obra introduce o no tensiones en esta defensa. Es lo que en parte hemos puesto de relieve al notar el tipo específico de individualidad con que su programa se identifica. Para Mill, el inicio de “todas las cosas nobles y discretas viene y debe venir de los individuos, en un principio, generalmente, de algún individuo aislado”⁶⁹. No es, digamos, la opinión común, del ciudadano ordinario, la que se busca resguardar, sino que se trata ante todo de hacer espacio para el desenvolvimiento de personalidades singulares, del “individuo aislado” capaz de cosas “nobles y discretas”. Esto vuelve menos misteriosa la situación actual. Tal vez no sea tan extraño que el individualismo expresivo triunfe en una sociedad y que, al mismo tiempo, haya en ella poco interés por oír y transmitir la opinión del hombre común.

Hay también otros puntos de tensión muy relevantes. Es bien sabido que no solo la libertad intelectual, sino la libertad en general, pende en Mill del principio de daño. Como lo formula en el capítulo III, el propósito fundamental de su libro es mostrar el “sencillo principio” según el cual la comunidad no puede intervenir ante las acciones de un ciudadano salvo que dañe a los demás, nunca por su propio bien o protección. Se trata de una distinción fundamental entre las acciones que lo conciernen a él y las que tocan a terceros, pues “sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano”⁷⁰. En principio este criterio tiene efectos libertarios patentes: si las acciones dañinas a terceros son pocas, la libertad puede ser máxima. Pero no solo es problemática la separación entre acciones que se refieren a terceros y otras que solo lo tocarían a uno, sino que además hay un problema en caso de ampliarse nuestra concepción de lo que puede ser dañino. En ese caso, el resultado será el contrario: si muchas cosas son dañinas, debe ser menor la libertad. Este es el giro que, de hecho, ha seguido a la ampliación de la noción de daño⁷¹. Armados de una expansiva idea de daño, algunos

69 Mill, *Sobre la libertad*, 141.

70 Mill, 68.

71 Al respecto, véase Nick Haslam, “Concept Creep. Psychology’s Expanding Notions of Harm and Their Moral Basis”, en *The Social Psychology of Morality*, ed. Joseph P. Forgas, Lee Jussim, y Paul A. M. Van Lange (New York and London: Routledge, 2016), 293—319.

consideran que su mismísima existencia se ve invalidada o su integridad afectiva amenazada por la sola confrontación intelectual. En tal contexto, una primera medida puede ser volver a una noción más estrecha de daño. Pero si acaso se la encuentra en Mill, es una gran pregunta. También él por momentos la ampliaba. Así, por ejemplo, cuando trataba como “crimen moral” traer a la existencia a alguien que podría llevar una existencia indeseable⁷². A esto se suma, finalmente, la tensión entre la libertad y el progreso a la que ya hemos aludido. Si el progreso permite descartar algunas visiones de mundo como definitivamente falsas, si admite mirarlas como pertenecientes al “basurero de la historia”, no puede sorprender que haya consecuencias problemáticas para la discusión libre. En los escritos tempranos de Mill, como hemos visto, la diversidad de opiniones, o al menos ciertos desacuerdos profundos, pasa a ser considerada solo como rasgo de los tiempos de transición. En *Sobre la libertad*, en tanto, ese progresismo es menos prominente, pero no inexistente; levanta, por lo mismo, similares preguntas⁷³.

Esta perspectiva milliana puede problematizarse aún más a partir del diagnóstico de Tocqueville. Como ha notado Pierre Manent, la fuerza de la opinión pública, a juicio de Tocqueville, llega a abolir la distinción tradicional entre democracia representativa y directa, pues es esa fuerza la que hace eficaz cada día la noción de soberanía del pueblo⁷⁴. De ahí que la mirada de Tocqueville se concentre de manera tan enfática en los contrapesos que debe tener el individualismo democrático para que sus consecuencias patológicas no se manifiesten con toda su fuerza. Así, en lugar de articular argumentos como los de Mill a favor de la libertad de discusión (argumentos con los que bien podría haber coincidido), la mirada de Tocqueville está más bien puesta en la posibilidad de que el arte de la asociación dé voz a las personas. Este es un punto al que no se suele prestar suficiente atención. Se acostumbra a subrayar que la vida asociativa posibilita cierta educación en las virtudes cívicas y un fundamental contrapeso al aislamiento. Pero Tocqueville también repara en el hecho de que las asociaciones son “un poder que se ve de lejos”, “que habla y que es escuchado”⁷⁵. Las asociaciones morales e intelectuales están literalmente llamadas al papel que en tiempos aristocráticos desempeñaban los grandes señores: “en los pueblos democráticos son las asociaciones las que deben

72 Mill, *Sobre la libertad*, 194 y 197.

73 Para evaluación crítica de Mill desde este ángulo, véase Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 1999).

74 Pierre Manent, *Tocqueville y la naturaleza de la democracia* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2018), 37.

75 Tocqueville, *La democracia en América*, II, II, 5 (863).

ocupar el lugar de los particulares poderosos que la igualdad de condiciones ha hecho desaparecer”⁷⁶. Las asociaciones permiten que los hombres, por pequeños y débiles que sean, puedan llegar a ser como personas aristocráticas. Tocqueville llega así a atribuir cualidades personales a las instituciones y nota cómo “una asociación política, industrial, comercial o incluso científica y literaria es un ciudadano ilustrado y poderoso que no se puede doblegar a voluntad ni oprimir en la sombra y que, al defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder, salva las libertades comunes”⁷⁷. Aunque la pasión por la igualdad engendre individuos débiles y aislados, por la asociación pueden volverse fuertes y audibles. Esta cuestión está lejos de ser un detalle de historia intelectual decimonónica. La preocupación de Tocqueville por la voz que deben tener las asociaciones en el ecosistema de la comunicación es una contribución fundamental a la discusión contemporánea sobre libertad intelectual, corrección política y cancelación, que suele reducirse a preguntas por la voz individual.

Ahora bien, queda aún la pregunta por la luz que Kierkegaard pueda arrojar sobre esta misma cuestión. Ya conocemos su crítica de la sociedad de masas, y es importante notar que en *La época presente* revela estar consciente de cómo el dominio de la opinión pública destruye la distinción entre lo público y lo privado que es una de las condiciones de la libertad. Por la charla es “abolida la distinción entre lo privado y lo público y se crea una habladuría público-privada”⁷⁸. Pero nos interesa aquí una dimensión más específica del problema: que esa sociedad de masas vive bajo una ilusión, una ilusión colectiva. Esta constatación, si es persuasiva, es un ingrediente fundamental para pensar sobre las condiciones para una comunicación provechosa. La libertad de discusión descansa no solo en un marco jurídico y una cierta cultura moral —como Mill y Tocqueville, cada uno a su manera, concederían—, sino también en la resistencia contra ese tipo de ilusión. ¿Pero cuál es la ilusión de la que habla Kierkegaard? No se trata, claro está, de las mismas ilusiones que nos capturan a nosotros. La ilusión que denuncia él es la que llama la “Cristiandad”: la idea de que en el siglo XIX Dinamarca es un país cristiano, donde todos nacen y mueren cristianos, donde cualquiera porta el título de cristiano sin que eso implique la más mínima familiaridad o compromiso con el cristianismo, con la posibilidad de que por tanto el cristianismo exista sin algún género significativo de renuncia, que pueda existir como elemento de

76 Tocqueville, II, II, 5 (863).

77 Tocqueville, II, III, 7 (1166).

78 Kierkegaard, *La época presente*, 78—79.

la buena ciudadanía europea. Esa es la ilusión que se debía dismantelar para reintroducir el cristianismo en la cristiandad. Ahora bien, la gran pregunta es cómo se dismantela algo así. Si la cristiandad es una ilusión, no puede ser objeto del ataque directo de la apologética tradicional, con sus razones para mover a la conversión. Eso solo suscitara respuestas del tipo “¿y cómo nos viene a predicar a nosotros, que ya somos cristianos!”. Kierkegaard no se entiende, pues, a sí mismo como un pastor/profeta que descubre el fraude de la cristiandad y sale a la plaza pública a desenmascararlo, vociferando hasta que la ilusión se disipe. No porque esa denuncia esté equivocada, sino porque esa clase de admonición directa fracasa. La causa de su fracaso, según Kierkegaard, es que el predicador en cuestión “no tiene en cuenta el hecho de que una ilusión no es fácil de disipar”⁷⁹. Ignorando esta dificultad se enfrenta la ilusión de modo tosco; de ahí que Kierkegaard describa “todo lo apologético” como una “ciencia militar”⁸⁰. ¿Qué hacer entonces? Por lo que se refiere al marco estrecho de la interpretación de la obra de Kierkegaard, esta pregunta tiene una respuesta bien conocida: Kierkegaard presenta su diagnóstico de estos problemas como explicación para su singular estrategia autorial, que implica combinar la comunicación directa de sus obras edificantes con la comunicación indirecta. Pero la pregunta admite también una respuesta que no solo remite a la obra de Kierkegaard y el juego de máscaras de los pseudónimos, sino que contiene una lección para su diálogo con otros autores y con los problemas contemporáneos que aquí discutimos. Veamos.

Kierkegaard sabe bien que el clima cultural ha cambiado, que aferrarse al molde de la Cristiandad no resulta de modo alguno productivo. En algún sentido abraza así la nueva sociedad de libertades. “Ha habido tiempos en que podías haber logrado coaccionar a las personas”, escribe en *El punto de vista*, “pero ¿a qué fin?”⁸¹. Cuando Kierkegaard escribía estas palabras, la libertad de discusión apenas se estaba consolidando en Dinamarca (con la Constitución de 1849). Pero Kierkegaard deja caer su atención en un problema distinto de la restricción legal y social del debate. La cuestión que verdaderamente atrae su atención es el problema de las ilusiones colectivas. La conciencia de ese fenómeno lo lleva a algo distinto de la sola comunicación directa. Pero ¿en qué consiste el problema? Bien cabe describirlo en dos pasos, aunque Kierkegaard no los distingue de modo expreso. Uno es el problema del autoengaño y las dificultades para salir de él. Ese fue ya uno de los grandes

79 SKS 16, 25.

80 SKS 16, 34.

81 SKS 16, 28.

descubrimientos socráticos: que quien se encuentra en el error, por definición no puede saber que está equivocado. El error tiene un carácter autoocultante⁸². Pero en la discusión kierkegaardiana se añade otro plano, el hecho de que, a veces, ese autoengaño abarca a la sociedad completa. Kierkegaard habla de una “monstruosa ilusión”, una ilusión colectiva, una ilusión dominante. Y tal como el error es autoocultante a nivel personal, el pensamiento dominante rara vez es consciente de serlo. Sea que nos fijemos en la dimensión del autoengaño, en el carácter dominante de una ilusión, o en ambos hechos juntamente, se trata de realidades que por esa naturaleza es improductivo desafiar de manera directa. Si desafiamos de modo directo a quien está en una posición dominante —y que ignora que lo está—, este simplemente se ve confirmado en sus convicciones. ¿Cómo se sale de esa condición? La libertad de discusión es condición para que algo así pueda ocurrir, pero desde luego es una condición insuficiente. Aquí se encuentra, insistimos, uno de los aportes fundamentales de Kierkegaard a la discusión contemporánea.

Ahora bien, como el problema arranca de un diagnóstico socrático, tal vez vale la pena preguntarse primero por el socratismo de Mill, Tocqueville y Kierkegaard. Es una pregunta que no cabe plantear en términos igualmente directos respecto de los tres, pues más que ser un socrático, Tocqueville es un observador de los efectos antisocráticos que a veces tiene cierto socratismo. Eso es lo que le parece observar en Estados Unidos, donde la independencia de juicio —una aparente condición de la exploración socrática— ha liberado a los individuos de la autoridad externa, para luego encadenarlos a la opinión de una suma de individuos. Laurence Cooper ha sintetizado esta intuición de Tocqueville señalando que “el socratismo moderno es causa de nuestro carácter no socrático”⁸³. Cooper levanta pertinentes preguntas sobre cuán viable es un socratismo democrático, masivo, y otras preguntas tanto más decisivas sobre el destino de un socratismo que olvida la eternidad⁸⁴. El movimiento original de Sócrates se orienta a sacarnos de la opinión para movernos al conocimiento; el diagnóstico de Tocqueville, en tanto, muestra una forma nueva en que nos vemos encadenados a la opinión. Pero si Tocqueville levanta estas inquietudes sin mediar referencia a Sócrates, Mill y Kierkegaard vuelven de modo recurrente sobre su figura Han sido llamados,

82 Al respecto, véase Alejandro Vigo, “La conciencia errónea: De Sócrates a Tomás de Aquino”, *Signos filosóficos* 15, n° 29 (2013): 9—37.

83 Laurence D. Cooper, “Every Man a Socrates? Tocqueville and the Conceit of Modernity”, *American Political Thought* 11, n° 2 (2012): 213, <https://doi.org/10.1086/666393>

84 Cooper, 211—16.

respectivamente, el Sócrates británico y el Sócrates nórdico, y escriben en un contexto de significativa vuelta sobre la figura de Sócrates en la reciente escena intelectual europea. ¿Qué tanto se asemejan esas dos encarnaciones del filósofo ateniense?

Hay una notoria coincidencia en el hecho de que ninguno de los dos trata la individualidad como singular conquista moderna, por contraste con un mundo antiguo de sociedades “cerradas” (una aproximación recurrente en el siglo xx). En *El punto de vista* Kierkegaard habla expresamente de volcarse al mundo antiguo para aprender lo que es una persona individual, y en *Sobre la libertad* Mill nombra a Sócrates como el más grande en un mundo antiguo lleno de grandes individualidades⁸⁵. Para ambos, la individualidad y la libertad son antiguas. Pero a diferencia de Kierkegaard, cabe decir que Mill integra a Sócrates en un proyecto moderno. Es socrático al defender la importancia de la búsqueda cooperativa de la verdad, pero es moderno en la profunda agenda de transformación cultural que impulsa (en la senda Jeremy Bentham y su padre James Mill)⁸⁶. En algún sentido, cabe decir que así hay socratismo, pero con un impulso orientado a complementar el lado negativo de la ironía socrática con una enseñanza positiva⁸⁷. ¿Cómo describir, en tanto, el socratismo de Kierkegaard? Es bien sabido que se ocupa de Sócrates desde el comienzo de su producción escrita, y con especial detención en su tesis *Sobre el concepto de ironía*. El texto es fundamental para las preguntas que abordamos aquí, pues la ironía es una forma de expresión que es a la vez instrumento de crítica social y modo de individuación. Quien se expresa irónicamente marca distancia respecto del entorno (describe como profunda, por ejemplo, una conversación superficial), y junto con formular una crítica se pone así aparte. La ironía, escribe Kierkegaard, es “el comienzo absoluto de la vida personal [cursiva en el original]”⁸⁸. Pero entre las preocupaciones fundamentales de Kierkegaard en esta obra está el distinguir la ironía socrática de la forma de ironía que le parece han introducido los románticos: una ironía que critica toda convención social, como bien lo ilustra la novela *Lucinde* de Schlegel⁸⁹. En lugar de la orientación a males específicos que la crítica irónica debe poner al

85 *JKS* 16, 38. Stuart Mill, *Sobre la libertad*, 86.

86 Para esta lectura, que da un generoso lugar al socratismo de Mill, véase Nadia Urbinati, “John Stuart Mill, Romanticism, Socrates, and the Public Role of the Intellectual”, en *John Stuart Mill. A British Socrates*, ed. Kyriakos N. Demetriou y Antis Loizides (Basingstoke: Palgrave, 2013).

87 Para el rechazo de Kierkegaard a estos intentos por ir “más allá” de Sócrates, puede verse Jon Stewart, *Soren Kierkegaard: Subjetividad, ironía y la crisis de la modernidad* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2017).

88 Soren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía* (Madrid: Trotta, 2000), 339 (cursiva en el original).

89 Kierkegaard, 307—19.

descubierto, Kierkegaard discierne en los románticos una ironía total, que trata la sociedad completa como objeto de su crítica. La ironía romántica, según Kierkegaard, es poco socrática, y su propio proyecto —como lo desarrolla en un apéndice de dicha tesis— es volver a lo que llama “ironía dominada”, que sabe interrumpir “la salvaje infinitud de su devorador avance”⁹⁰. En lugar de embarcarse en una demolición omniabarcante del orden social, tal ironía introduce dudas, pero sabe también retirarse.

Si eso caracteriza la más temprana apropiación de Sócrates que hay en Kierkegaard, en los escritos posteriores se añade el elemento que ya hemos tocado —y del que Mill, en cambio, parece tan inconsciente—: la preocupación por el autoengaño. Pero este problema clásico del autoengaño, como hemos señalado, se potencia aquí al tratar el autoengaño de una sociedad entera. Y no es solo que la sociedad esté engañada, sino que se trata de un error cuya existencia ella vislumbra y en el cual quiere no obstante permanecer. *Mundus vult decipi* —el mundo quiere permanecer en el engaño, señala Kierkegaard repetidamente en *Ejercitación del cristianismo*. No se trata de una ignorancia ordinaria. Kierkegaard subraya que cualquiera puede ver que esa sociedad que se describe como cristiana no es tal. Pero ella quiere seguir gozando de los beneficios psicológicos (o de otro tipo) derivados de entenderse en esos términos, y se aferra así a su engaño⁹¹. Este es el tipo de problema que obsesiona a Kierkegaard, más que a Tocqueville o Mill. En efecto, comoquiera que se sitúe uno respecto del proyecto cultural y político de Mill, parece claro que su defensa de la libre discusión supone el predominio de la sola ignorancia ordinaria. Las suyas son buenas razones para propiciar el intercambio de ideas, pero ¿cómo se quiebra, en cambio, un autoengaño que es colectivo y en algún sentido también querido? Volvamos a notar que esta pregunta no se plantea para Kierkegaard como nostalgia de una configuración social previa, sino en el marco de una sociedad de libertades. Es una ley de validez eterna, escribe en *El punto de vista*, que “es imposible que yo obligue a una persona a una opinión, una convicción, una creencia”⁹². Con estas líneas transmite una sabiduría hoy del todo convencional. Pero como añade a renglón seguido, sí puedo “obligarlo a darse cuenta”⁹³. Es posible obligar a alguien a darse

90 Kierkegaard, 339.

91 Este aspecto lo subraya con razón Antony Aumann, “Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion”, en *International Kierkegaard Commentary. Vol. 22, The Point of View*, ed. Robert Perkins (Macon: Mercer University Press, 2010), 295—324.

92 *SKS* 16, 32.

93 *SKS* 16, 32.

cuenta, a volverse atento o consciente. Esa es la tarea que Kierkegaard se pone por delante, y ella supone comunicación indirecta. Eso cubre no solo la escritura pseudónima que introduce perspectivas excéntricas, sino el uso de la ironía, el humor, los recursos imaginativos, y toda la serie de recursos indirectos que quepa concebir —y que no excluyen, desde luego, la presencia de la comunicación directa.

5. Conclusión

¿Es justa la comparación que hemos trazado en este artículo? La respuesta a esa pregunta seguramente pende del plano en que se sitúa nuestra evaluación. En los hechos, Mill fue de nuestros tres autores el más activo partícipe del debate público y el más explícitamente preocupado por justificar su carácter libre. Pensaba que el periodismo tenía para la Europa moderna un estatuto parecido al que en Atenas y Roma tenía la oratoria clásica (y que, por tanto, debía ser ejercido por hombres de esa misma estatura)⁹⁴. A lo largo de su vida —sobre todo en sus años más tempranos— publicó unos 400 artículos en la prensa. También Tocqueville, por cierto, tenía una valoración altísima del lugar de la prensa como “por excelencia el instrumento democrático de la libertad”⁹⁵. El fundamental lugar que Mill y Tocqueville le conceden a la libre discusión, y a la prensa como uno de sus instrumentos, fácilmente se podría comparar con el aparente desdén mostrado por Kierkegaard. En su obra ella parece ser solo instrumento de nivelación, pues la prensa engendra al público⁹⁶. Sus frases polémicas en ese sentido son numerosas. Comparándolos en este plano, insistamos, no es extraño que en las actuales discusiones se busque ante todo en Mill un correctivo para nuestros problemas. Incluso hay virtudes de Kierkegaard que están bien presentes en Mill, como el carácter vivificador que le atribuye a la confrontación de ideas. Según uno de sus célebres argumentos, la propia posición llega a comprenderse mejor por el contraste, pero además ella adquiere así una vitalidad de la que muchas veces antes carecía. Mill escribe impresionado por cómo entre la mayoría de los cristianos “doctrinas intrínsecamente aptas para producir la más profunda impresión sobre el espíritu pueden permanecer como creencias muertas”⁹⁷.

94 Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*, 131.

95 Tocqueville, *La democracia en América*, II, IV, 7 (1167).

96 Kierkegaard, *La época presente*, 71.

97 Mill, *Sobre la libertad*, 107.

Frases como esta podrían parecer tomadas de una crítica kierkegaardiana de la Cristiandad.

Pero existen otros planos en que Mill más bien encarna algunos puntos ciegos de nuestra cultura, en lugar de ser el antídoto para ellos. Hemos notado algunos de esos puntos ciegos en el presente artículo. El progresismo de Mill, por ejemplo, es moderado, en el sentido de que no adhiere a rígidas leyes de la marcha histórica, pero es suficientemente fuerte como para suponer un movimiento constante por el que visiones rivales de la vida humana gradualmente serán descartadas. Esa visión de la historia, además, da a su crítica del presente y del dominio de la opinión pública un carácter distinto del que ella tiene en Tocqueville y Kierkegaard. Aunque observara con simpatía el diagnóstico tocquevilliano del presente, Mill en realidad lo considera exagerado, un diagnóstico basado en consideraciones abstractas más que en ejemplos concretos de censura⁹⁸. En otras palabras, ni siquiera habiendo leído a Tocqueville se convence de que el escenario que este dibujaba —y que en alguna medida se ha vuelto real— fuera una amenaza a tomar en serio. Bajo lectura atenta, por último, también la defensa milliana de la individualidad se revela como un proyecto distinto de una defensa de la igual libertad de todos. En lugar de eso, pone en primer plano la figura del genio, la individualidad activa y enérgica y, por tanto, el despotismo de la costumbre en lugar del de la opinión. Defiende la opinión disruptiva, y muchas veces necesitamos que esta sea defendida, pero su posición filosófico-política tal vez conduce a bajar la guardia cuando se trata de defender las opiniones y costumbres del ciudadano común.

También hemos notado, por otro lado, que el diagnóstico tocquevilliano no implica dejar de lado los argumentos de Mill a favor de la libertad de discusión. Simplemente obliga a integrarlos con algunas otras consideraciones. Una cuestión fundamental se refiere a las consecuencias que se saque de la debilidad del individuo democrático. Que el individuo moderno reclame independencia y a la vez sea débil es una de las paradojas fundamentales que observa Tocqueville y, como bien nota, esa realidad puede reclamar como contrapeso la existencia de asociaciones con voz, y no solo individuos enérgicos y originales. Tales asociaciones no usurpan la conciencia individual, sino que más bien son condición para que ella pueda hacerse oír. ¿Qué tan lejos se encuentra el “individualismo” de Kierkegaard de esta intuición tocquevilliana? Se le podría imaginar en sus antípodas, pero es importante

98 Mill, “De Tocqueville on Democracy in America [II]”, 176.

notar también lo que hay de convergencia⁹⁹. Kierkegaard subraya el carácter abstracto de la nivelación, el hecho de que ella destruye las relaciones concretas de hijo-padre, maestro-alumno, gobernante-gobernado, para volvernos a todos más bien espectadores, terceras partes que comentan la relación concreta desde afuera¹⁰⁰. Kierkegaard no trata las asociaciones humanas concretas como objeto de su crítica. En sus escritos “el individuo” contrasta con “el público”, no con la comunidad. “El público no es un pueblo, ni una generación, ni una época, ni una congregación, ni una asociación, ni tales personas determinadas, puesto que todos estos son lo que son gracias a la concreción”¹⁰¹. Este tipo de comunidades, como los individuos que las integran, poseen una concreción suficiente como para que puedan ser responsabilizadas por su actuar. “El individuo” ciertamente es el antídoto fundamental de Kierkegaard para los males que diagnostica, y no debemos exagerar la identificación con Tocqueville. Pero si la voz de una comunidad concreta es audible, también ella es un contrapeso fundamental al carácter nivelador de la opinión pública.

Cabe, finalmente, combinar esto con la atención kierkegaardiana al problema del autoengaño. De este, como hemos notado, no se sale fácilmente, y es especialmente difícil de asaltar desde afuera por directas maniobras correctivas. Si se tiene conciencia de ese hecho se querrá tener una sociedad abierta a la búsqueda intelectual, pero no se creará que una simple sociedad discutidora es garantía de apertura intelectual o espiritual. Disolver una ilusión pasa, más bien, por una multitud de recursos. Como bien nota Kierkegaard, “nada requiere un trato tan delicado para levantarse como una ilusión”¹⁰². Las ilusiones del presente, como es obvio, son distintas de las del tiempo de Kierkegaard; algunas incluso se alimentan del ideario milliano —aunque fuere en una versión degradada. Nuestro autoengaño es que la confesión de diversidad basta para tener libre discusión y diálogo cooperativo. Nuestra ilusión es tratar el individualismo como condición de la sociedad abierta. De ese engaño se puede en parte salir leyendo a Tocqueville. Pero tanto mayor sea el lugar que asignemos a las ilusiones colectivas en esta crisis de nuestro tiempo, tanto más importante será sumarle las advertencias kierkegaardianas.

99 Al respecto véase Quer, “Tocqueville y Kierkegaard ante el fenómeno de la nivelación en la sociedad de masas”, 17—21.

100 Kierkegaard, *La época presente*, 53—56.

101 Kierkegaard, 70.

102 *SKS* 16, 26.

Referencias bibliográficas

- Aumann, Antony. “Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion”. En *International Kierkegaard Commentary. Vol. 22, The Point of View*, editado por Robert Perkins, 295—324. Macon: Mercer University Press, 2010.
- Cooper, Laurence D. “Every Man a Socrates? Tocqueville and the Conceit of Modernity”. *American Political Thought* 11, n° 2 (2012): 208—35. <https://doi.org/10.1086/666393>
- Haidt, Jonathan, y Richard Reeves, eds. *All Minus One: John Stuart Mill's Ideas on Free Speech Illustrated*. New York: Heterodox Academy, 2018.
- Hamburger, Joseph. *John Stuart Mill on Liberty and Control*. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 1999.
- Haslam, Nick. “Concept Creep. Psychology’s Expanding Notions of Harm and Their Moral Basis”. En *The Social Psychology of Morality*, editado por Joseph P. Forgas, Lee Jussim, y Paul A. M. Van Lange, 293—319. New York and London: Routledge, 2016.
- Himmelfarb, Gertrude. *The Spirit of the Age. Victorian Essays*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *La época presente*. Madrid: Trotta, 2012.
- Kierkegaard, Søren. *Papers and Journals: A Selection*. Editado por Alastair Hannay. Nueva York: Penguin, 1996.
- Kierkegaard, Søren. *Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta, 2000.
- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter [SKS]* N. J. Cappelørn, J. Garff y otros (eds.) (Copenhague: G. E. C. Gads Forlag, 1997-2013).
- Levy, Jacob T. *Racionalismo, pluralismo y libertad*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022.
- Lewis, Verlan. “Aristocracy, Democracy, and Liberalism: Using the Tocquevillean Dichotomy to Understand Modern Liberalism”. *Perspectives on Political Science* 51, n° 1 (2022): 15—23. <https://doi.org/10.1080/10457097.2021.1953909>
- Manent, Pierre. *Tocqueville y la naturaleza de la democracia*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2018.

- Manning, Jason, y Bradley Campbell. *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. New York: Palgrave MacMillan, 2018.
- Mill, John Stuart. “De Tocqueville on Democracy in America [II]”. En *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 18, Essays on Politics and Society*, 155—204. Toronto y Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Mill, John Stuart. “Newspaper Writings. December 1822–July 1831”. En *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 22*, editado por Ann P. Robson y John Robson. Toronto and London: University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, 1986.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Quer, Matías. “Tocqueville y Kierkegaard ante el fenómeno de la nivelación en la sociedad de masas”. *Kriterion* 65, n° 157 (2024). <https://doi.org/10.1590/0100-512X2024n15705mq>
- Reeves, Richard. *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*. London: Atlantic, 2007.
- Schlott, Rikki, y Greg Lukianoff. *The Canceling of the American Mind*. Nueva York: Simon & Schuster, 2023.
- Stewart, Jon. *Søren Kierkegaard: Subjetividad, ironía y la crisis de la modernidad*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2017.
- Svensson, Manfred. *Cultura de la cancelación y universidad: 4 claves para el debate*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2024.
- Taylor, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Madrid: Trotta, 2010.
- Tocqueville, Alexis de. *Recuerdos de la revolución de 1848*. Madrid: Trotta, 2016.
- Tocqueville, Alexis de, y John Stuart Mill. *Correspondencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Urbinati, Nadia. “John Stuart Mill, Romantics’ Socrates, and the Public Role of the Intellectual”. En *John Stuart Mill. A British Socrates*, editado por Kyriakos N. Demetriou y Antis Loizides. Basingstoke: Palgrave, 2013.
- Vigo, Alejandro. “La conciencia errónea: De Sócrates a Tomás de Aquino”. *Signos filosóficos* 15, n° 29 (2013): 9—37.
- Voegelin, Eric. “John Stuart Mill. Freedom of Discussion and Readiness for Discussion”. En *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 6, Anamnesis:*

On the Theory of History and Politics, 297—311. Columbia y Londres: University of Missouri Press, 1989.

Ward, Ann. *The Socratic Individual: Philosophy, Faith, and Freedom in a Democratic Age*. Lanham: Lexington Books, 2020.

Zuckert, Michael, ed. *The Spirit of Religion and the Spirit of Liberty. The Tocqueville Thesis Revisited*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 5. Investigación, 6. Metodología, 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

María José BINETTI

CONICET, Argentina

mjbinetti@conicet.gov.ar

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1850-6408>

Recibido: 12/10/2025 - Aceptado: 10/3/2026

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

Binetti, María José. "La subjetividad es el error: Søren Kierkegaard y Markus Gabriel en diálogo neoexistencial". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e1913. <https://doi.org/10.25185/19.13>

La subjetividad es el error: Søren Kierkegaard y Markus Gabriel en diálogo neoexistencial

Resumen: La subjetividad es la verdad, asegura un célebre pasaje del *Postscriptum no científico definitivo* ampliamente discutido por los estudiosos kierkegaardianos. Ser sujeto es estar siempre equivocado, asegura Markus Gabriel en otro pasaje resolutivo de su pensamiento. Ambas afirmaciones responden a una misma concepción (neo-)existencial determinada por la dialéctica de una negatividad posible y poderosa. Iluminar las razones de esa convergencia, así como explicar por qué la subjetividad es radicalmente falible y a la vez idéntica a la verdad, es el objetivo de este trabajo, que encontrará —entre Kierkegaard y Gabriel— el trasfondo conceptual del idealismo absoluto. En efecto, la potencia —*Potenz*— de Friedrich W. J. Schelling y el espíritu —*Geist*— de Georg W. F. Hegel terciarán en este diálogo neoexistencial.

Palabras clave: libertad; posibilidad; finitud; relación; devenir; verdad

Subjectivity is the Error: Søren Kierkegaard and Markus Gabriel in neo-existential Dialogue

Abstract: Subjectivity is truth, asserts a famous passage from the *Concluding Unscientific Postscript*, widely discussed by Kierkegaardian scholars. To be a subject is to always be wrong, asserts Markus Gabriel in another concluding passage of his thought. Both statements respond to the same (neo-) existential conception, determined by the dialectic of a possible and powerful negativity. Illuminating the reasons for this convergence, as well as explaining why subjectivity is radically fallible, and at the same time identical with truth, is the purpose of this work, which will find—between Kierkegaard and Gabriel—the conceptual background of absolute idealism. Indeed, Friedrich W. J. Schelling's potency—*Potenz*—and Georg W. F. Hegel's spirit—*Geist*—will intervene in this neo-existential dialogue.

Keywords: freedom; possibility; finitude; relationship; becoming; truth

A subjetividade é o erro: Søren Kierkegaard e Markus Gabriel num diálogo neoesistencial

Resumo: A subjetividade é verdadeira, afirma uma famosa passagem do *Postscriptum não científico conclusivo*, amplamente discutida pelos estudiosos kierkegaardianos. Ser sujeito é estar sempre errado, afirma Markus Gabriel noutra passagem conclusiva do seu pensamento. Ambas as afirmações respondem à mesma concepção (neo)existencial, determinada pela dialética de uma negatividade possível e potente. Esclarecer as razões dessa convergência, bem como explicar por que a subjetividade é radicalmente falível e, ainda assim, idêntica à verdade, é o objetivo deste trabalho, que encontrará —entre Kierkegaard e Gabriel— o pano de fundo conceitual do idealismo absoluto. De fato, o poder —*Potenz*— de Friedrich W. J. Schelling e o espírito —*Geist*— de Georg W. F. Hegel desempenharão um papel nesse diálogo neoesistencial.

Palavras-chave: liberdade; possibilidade; finitude; relação; devir; verdade

1. Introducción

En un célebre pasaje del *Postscriptum no científico definitivo*, Søren Kierkegaard declara que “el cómo subjetivo y la subjetividad son la verdad”¹. La afirmación ha disparado ríos de interpretaciones sobre la condición de la subjetividad y la verdad en cuestión, entre las cuales no faltaron lecturas irracionalistas y subjetivistas del pensamiento kierkegaardiano —como las de Theodor Adorno, György Lukács, Theodor Haecker, Karl Löwith o Lev Shestov—, junto con otras realistas o universalistas —Leo Gabriel, Jacques Colette, Cornelio Fabro, John Davenport o David F. Swenson, para mencionar algunos. El debate sobre un hipotético subjetivismo kierkegaardiano —que no abordaremos aquí— presupone, en cualquier caso, la inherencia de la libertad en la verdad subjetiva y viceversa, de la verdad en la libertad. De la libertad se sigue que la subjetividad pueda ser la verdad y pueda ser también la no-verdad, la mentira, el error, la culpa, el autoengaño, la desesperación, en definitiva, el pecado.

Por otra parte, en un texto reciente titulado *Sentido, sinsentido y subjetividad*, Markus Gabriel afirma que “ser sujeto es estar equivocado en algo”², continuamente confundido, en falta y falla, siempre negados y contradichos respecto de algún sentido o significado particular. El hecho de que la subjetividad está siempre equivocada en algo implica que siempre está en la verdad en alguna otra, incluso cuando conoce su propio error. Reconocer el error es de suyo índice de sí mismo y lo contrario.

Ambas afirmaciones comparten cierta concepción existencial y neoexistencial dominada por una libertad infinitamente negativa y posible, que puede y no puede, a la vez, decidirse a la verdad. La subjetividad kierkegaardiana que reclama ser ella misma la verdad parecería mucho más robusta en relación con el sujeto gabrieliano que declara estar siempre equivocado en algún respecto y en algunos otros no; sin embargo, el supuesto de fondo es el mismo, a saber, la condición esencial de la existencia que hace posible su verdad y su error, no al modo de eventuales accidentes subjetivos, sino como determinación ontológica estructural. Se trata, en otras palabras, de la radical falibilidad de una existencia que puede ser verdadera o falsa.

1 Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, en *Søren Kierkegaard Skrifter*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. (Copenhague: Gads Forlag, 1997-2013), 7, 185. La traducción es mía.

2 Markus Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity* (Cambridge & London: Harvard University Press, 2024), 6.

Lejos de la conciencia clara y distinta de ciertas metafísicas sustancialistas, el existencialismo nos enfrenta a una autoconciencia opaca para sí misma, confundida y enredada en un mundo infinito que nunca termina de desentrañar. Explicar por qué el sujeto es radicalmente falible y por qué puede ser también idéntico a la verdad es el objetivo de este trabajo, que se propone poner en diálogo a Kierkegaard y Gabriel en torno a la radical falibilidad de la subjetividad libre, atravesada por una negatividad dialéctica que la empuja a ser y no ser. En esa búsqueda explicativa, nos encontraremos con el común denominador del idealismo absoluto como trasfondo neoexistencial.

2. Delante de Dios siempre estamos equivocados

La célebre sentencia kierkegaardiana sobre la verdad de la subjetividad y la subjetividad de la verdad supone la identidad de sujeto y objeto, acto y contenido, o bien, en la terminología específica de Kierkegaard, de cómo y qué. La tesis declara que:

objetivamente, uno sólo se interroga sobre las determinaciones del pensamiento; subjetivamente, sobre la interioridad. En su ápice, este momento es la pasión de lo infinito, que es la verdad misma. Pero la pasión de lo infinito es justamente la subjetividad que es de este modo la verdad [...] La pasión de lo infinito es lo decisivo, no su contenido, porque ella es su propio contenido. Es así que el cómo subjetivo y la subjetividad son la verdad³.

En su movimiento reflexivo, la interioridad subjetiva se sobrepone a la objetividad pensada sin anularla en cuanto que tal, la eleva a su infinitud ideal y en esa sobredeterminación del pensamiento realiza la verdad cuya forma y contenido es la subjetividad misma. La verdad subjetiva supera el dominio inmediato de la conciencia natural y el entendimiento representativo, porque pertenece a la actividad de la libertad, por la cual la autoconciencia se apropia de las relaciones conscientes y objetivas previamente determinadas en el ámbito del conocimiento intelectual. De esa verdad dice Kierkegaard que “es obra de la libertad de suerte que ésta nunca deja de producir la verdad”⁴. La libertad es, entonces, la fuerza de la verdad en su realización subjetiva.

3 Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, SKS 7, 185.

4 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SKS 4, 439.

Subjetividad y verdad realizan su identidad por medio de la acción libre, instancia de separación, pasaje y convergencia entre lo objetivo del conocimiento intelectual y la pasión subjetiva. La libertad sobredetermina —en su reflexión interior— un segundo grado de realidad, que levanta vuelo después de que la conciencia inmediata y el entendimiento representativo han ajustado cuentas con el mundo exterior y afirmado una verdad de tipo representativa y proposicional, que adecúa la mente al objeto. La verdad que es la subjetividad no atañe directamente a la objetividad de la conciencia y el entendimiento, sino indirectamente, por determinación subjetiva. Esa verdad de segundo grado es acción interior autopresente mediante la presencia objetiva.

Ahora bien, ninguna fuerza de realización le es dada al ser humano de manera simple y llana, sin resistencia u oposición, porque no sería fuerza, sino más bien inercia operativa. La fuerza es, por definición, una categoría dialéctica, en contradicción consigo misma, capaz de poder y no poder. En el caso de la fuerza libre, su contradicción es, además, autoconsciente. “En la misma medida en que él tiene lo positivo, tiene también lo negativo. Este origen dialéctico de la libertad, la libertad nunca lo olvida”⁵. En razón de esa dialéctica constitutiva, puede que la subjetividad sea la verdad o no lo sea, porque en la misma medida en que puede darse lo verdadero, también se puede la mentira, el error, la culpa, el autoengaño, la desesperación, en definitiva, el pecado.

La estructura dialéctica de la libertad significa que la subjetividad es la verdad en el mismo sentido y reconocimiento en que “ser hombre es ser pecador”⁶, el uno en y por lo otro. El *Postscriptum* llama *pecado* a la “no-verdad”⁷ de la subjetividad y lo establece como condición de posibilidad —dialéctica— de la verdad. Ambas determinaciones se implican mutuamente por relación estructural, con independencia de los actos de voluntad o las acciones morales particulares que aquellas condicionan. Verdad y no verdad son dialécticamente constitutivos del sujeto libre, el cual no puede ser una cosa sin ser también la contraria en el mismo respecto. No-verdad y verdad son para Kierkegaard los extremos de una acción recíproca que mide y media sus fuerzas con el poder de aquello que la niega. El pecado actualiza la negatividad posible de la libertad, dialécticamente necesaria, conforme su contradicción original.

5 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 18, JJ:281.

6 Kierkegaard, *Discursos cristianos*, SKS 10, 300.

7 Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, SKS 7, 191.

Valga precisar que cuando hablamos de necesidad, no nos referimos a una coacción externa, sino a la fuerza interior autodeterminante.

Se entiende entonces que el *Postscriptum no científico definitivo*, páginas después de afirmar que la subjetividad es la verdad, declare que “delante de Dios siempre estamos equivocados”⁸, a lo cual, se suma la idea de que hagas lo que hagas, te arrepentirás⁹. La subjetividad es, por lo tanto, también idéntica a la culpa, la mentira, el error, el engaño, y esa identidad dialéctica la libertad no la olvida jamás. A cada paso y en cada instancia existencial la subjetividad tropieza con su impotencia y falsedad, condición de su realización afirmativa. La opacidad le es estructural, la determina existencialmente como culpa y presiona su aspiración hacia la acción verdadera. En otras palabras, la negatividad es condición de la verdad subjetiva toda vez que “el ‘espíritu’ no puede afirmarse nunca de manera directa, debe haber siempre antes una negación; y cuando más ‘espíritu’, más se debe cuidar con exactitud que la negación sea la negación del opuesto preciso”¹⁰. Cada figura de la verdad, cada ascenso en la aspiración a la verdad ha superado su correlativa negación, desde los niveles menos potentes hasta la suprema contradicción de la “diferencia cualitativa”¹¹, que es la forma absoluta de la negatividad subjetiva.

Las diferentes figuras y personajes de la obra kierkegaardiana expresan las posibilidades de una autoconciencia negativa sobre la cual pesan la culpa, la angustia, el autoengaño, la desesperación, en breve, la negación de y por su propia libertad. Podría hablarse así de una fenomenología de la conciencia articulada en torno a una primordial y ambigua tendencia a la autodestrucción. La culpa está echada de antemano, somos reos por condición original y por lo mismo podemos ser salvos. Esto vale a título individual y vale también en el plano colectivo de la sociedad humana, sobre la cual recae la culpa de su abyección. A una subjetividad culpable le corresponde una multitud que es la mentira y un mundo que quiere ser engañado —*mundus vult decipi*¹². La subjetividad está desgarrada por una voluntad, un querer de autoengaño y mentira que no es mera privación o pasividad, sino una fuerza positiva, proactiva.

8 Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, SKS 7, 243. Kierkegaard repite esta misma idea en muchos otros lugares. Cfr. a título ilustrativo *O lo uno o lo otro*, SKS 2, 49; 3, 229.

9 Cfr. Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 19, Not5:2.1.

10 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 19, NB10:74; también SKS 20, NB5:30; 2; SKS 22, NB11:149; SKS 22, NB13:50.

11 Cfr. a modo de ejemplo Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 18, JJ:209; SKS 19, NB14:118; SKS 26, NB31:159.

12 Frase insignia del pensamiento kierkegaardiano. A título ilustrativo, cfr. *Sobre el concepto de ironía*, SKS, 1, 292; *Estadios en el camino de la vida*, 6, 316; *Diarios y papeles*, SKS 26, NB:36; SKS 23, NB15:52; SKS 26, NB34:7.

La tesis kierkegaardiana de una subjetividad dialéctica siempre culpable inspiró la idea de Jacques Derrida de una pena consustancial con la autoconciencia. La metáfora sacrificial de dar muerte al inocente, tomada de la bíblica historia de Abraham y largamente reinterpretada por *Temor y temblor*¹³, es retomada por Derrida para ilustrar un continuo estado de culpa. Resulta entonces que “día y noche, a cada instante, sobre todos los Montes Moriah del mundo, yo estoy haciendo esto, levantando el cuchillo sobre lo que yo amo y debo amar, sobre el otro, tal o cual otro a quien yo debo absoluta fidelidad, inconmensurablemente”¹⁴. El hecho de que continuamente matemos lo amado no concierne tanto al registro objetivo de la alteridad como al dominio interior de una estructural desproporción subjetiva. La subjetividad es inconmensurable con ella misma, difiere de sí y ese desfase implica, en términos derridianos, la imposibilidad de la justicia y el bien como realización perfecta.

También la subjetividad kierkegaardiana es inconmensurable respecto de sí misma y eso explica su negatividad y tensión interior, siempre aspirante. Ella está dis-relacionada, diferida, contradicha en y por sí misma, y esa original contradicción permanece como su condición primordial de devenir. Toda acción libre y verdadera dura un instante, en el cual recupera su condición falible, caída y recuperada. En breve, antes de que la subjetividad sea la verdad, ella es falibilidad y error por defecto estructural.

3. Ser sujeto es estar equivocado

Markus Gabriel coincide con Kierkegaard en que “ser sujeto es estar equivocado en algo”¹⁵, en algún respecto de la existencia espiritual y bajo determinadas condiciones de referencias. Mientras que la subjetividad kierkegaardiana reconoce su diferencia absoluta “delante de Dios” y en la afirmación de esa diferencia deviene verdadera frente a Él, la subjetividad planteada por Gabriel se enfoca en las mínimas diferencias relativas que inhiere en ella bajo algún respecto. Esas diferencias y dis-relaciones subjetivas se dicen de muchas maneras: ilusiones, distorsiones, simplificaciones, sesgos, falacias, etc. Los errores intelectuales tienen consecuencias prácticas y morales;

13 Kierkegaard, *Temor y temblor*, SKS 4, 99-210.

14 Jacques Derrida, *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999), 98.

15 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 6.

pensar mal, supone obrar mal, de manera fallida, mezquina, viciada, y hacerlo de manera libre y voluntaria.

Equivocarse es un hecho multicausal, multifacético y de efectos imprevisibles. Gabriel explica que algunos errores están condicionados por prácticas sociales de propaganda y manipulación ideológica, o por desinformación, ignorancia, egoísmo, etc., pero su interés no consiste en determinar los posibles móviles psicológicos o sociales del error subjetivo, sino en indagar las razones constitutivas, ontológicas, de la falibilidad tanto del lado del sujeto como del objeto. La tesis gabrieliana es que la falibilidad no constituye un simple accidente teórico o práctico de la mente y la conducta humanas, sino una condición de la existencia en su conjunto, de suyo ambigua y confusa. El sinsentido es inseparable del sentido y ambos son igualmente posibles, actualizaciones contingentes de una existencia inconmensurable por necesidad consigo misma, dada su complejidad y finitud.

Por una parte, la subjetividad humana está inmersa en una realidad inmediata, saturada de contenido sensible e inteligible, hipercompleja, siempre abierta a nuevas posibilidades de actualización y, por ende, de comprensión. Gabriel denomina “transfinitud” a la capacidad expansiva de lo finito, constantemente susceptible de más, categoría que toma del matemático Georg Cantor. Lo transfinito es la infinitud múltiple y progresiva de lo finito, que por eso nunca pueda ser totalizado, agotado o clausurado, ni en su devenir ni en su comprensión. La existencia es transfinita, porque está en continua transformación expansiva, siempre capaz de nuevas actualizaciones y conceptualizaciones. Ante una existencia transfinitamente múltiple e hipercompleja, la subjetividad recorta, enlista y define en un mar de posibilidades —metáfora kierkegaardiana— a fin de moverse y actuar. De ahí la incertidumbre de los límites, los bordes porosos, la inagotabilidad del pensar y el exceso de un resultado que siempre vuelve a comenzar. Conocemos y nos movemos en los márgenes de un real infinito que intentamos capturar en conceptos objetivos que nunca contienen todo, cualquier límite sigue la pendiente de la infinitud. Por eso no es posible una teoría metafísica acabada de la totalidad, sino más bien una ontología de la no-totalidad o des-totalización.

En el medio de una posible infinitud, algunos de nuestros pensamientos son verdaderos, otros son erróneos, confusos, reduccionistas, parciales, simplificados, etc. La posibilidad del error se basa entonces, del lado del objeto, en la realidad del sinsentido en tanto que exceso de inteligibilidad. En palabras de Gabriel, “el sinsentido es un problema ontológico en la medida en que la realidad misma ‘es’ confusa [...]. La realidad del sinsentido es, entre

otras cosas, una confusión objetivamente existente de campos de sentido”¹⁶. El error no es reducible a un mero accidente del orden de la significación, tampoco a una privación accidental respecto de lo dado. Su posibilidad responde a una infinitud posible, provisoriamente recortada y definida por las representaciones y significantes finitos en permanente expansión. Estar equivocado es una cuestión ontológica, irreducible al dominio representativo, discursivo o proposicional.

Del otro lado, también el sujeto está atravesado por una infinitud de posibles, y por lo tanto es siempre no-todo y no-uno, incompleto y en devenir. La subjetividad no solo tiene representaciones y conceptos incompletos de las cosas, siempre desajustados o erróneos en algún punto, sino que además debe determinarse en base a ellos mediante acciones finitas que igualmente excluyen infinitudes posibles. El sujeto es siempre opaco a sí mismo, no-transparente, su autoconciencia nunca es plena y ni siquiera su conciencia es clara y distinta en relación con la exuberancia real, interna y externa. En otros términos, la subjetividad no coincide con su poder, sus límites estallan para hacer lugar a nuevas determinaciones teóricas y prácticas. A esa desproporción inmanente, se suman las limitaciones físicas, biológicas, ambientales, sociales, etc. que condicionan estructuralmente al sujeto.

También la libertad subjetiva está en continua transformación y puede fallar. El hombre es el único animal capaz de desconocer y negar voluntariamente su realidad, insiste Gabriel. De él depende su propia ruina o realización respecto de lo otro y sí mismo, y el camino que conduce allí es incierto. Por eso ser libre significa para Gabriel no saber nunca con certeza lo que realmente queremos o lo que significa nuestra vida individual¹⁷. La falibilidad de la libertad es así fuente de angustia, incertidumbre, culpa, temor y temblor, desesperación y arrepentimiento. Siempre estamos arrepentidos de algo y por ese claroscuro vaivén transita la existencia. Siempre podemos también revisar y rectificar lo pensado y decidido. A diferencia de la acción natural, la acción libre es revocable y reversible.

Transfinitud, hipercomplejidad, incompletitud, libertad condicionan la falibilidad esencial del sujeto. Tales razones no son meramente fácticas y accidentales, sino ontológicas, y Gabriel las aborda en el marco de su filosofía neorrealista y neoexistencial. A diferencia de Kierkegaard, cuyo foco está puesto en la existencia subjetiva del individuo singular, Gabriel enfoca la existencia en general y aborda el caso humano como un campo de sentido particular, específicamente espiritual, entre los infinitos o transfinitos sentidos posibles.

16 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 114.

17 Cfr. Markus Gabriel, *El sentido del pensamiento* (Buenos Aires: Pasado y presente, 2019), 234.

4. Sobre una nueva ontología realista y existencial

Markus Gabriel es uno de los mayores exponentes de los así llamados Nuevos Realismos, también conocidos como giro especulativo u ontológico del siglo XXI. Esta nueva corriente de pensamiento inaugura el siglo XXI bajo el axioma de un acceso directo a la realidad, por oposición al precedente nominalismo posmoderno caracterizado por el acceso a significantes y representaciones en el vacío de lo real. Justamente uno de los principales argumentos que Gabriel esgrime en favor del realismo es el hecho de que podamos equivocarnos, porque el error es consustancial con la verdad, índice de sí mismo y lo contrario. La falibilidad es un indicador del realismo, a diferencia de las posverdades y posfalsedades del nominalismo posmoderno. El hecho de que podamos equivocarnos da cuenta de una condición específica de lo real, a saber, su inconmensurabilidad consigo misma, su diferencia y fractura, su estado de incompletitud y desfase.

Para Gabriel, existir significa, ontológicamente hablando, “aparecer en un campo de sentido”¹⁸. La existencia no designa una propiedad individual al modo en que la entiende el sustancialismo metafísico, sino una propiedad relacional, una relación entre un objeto o cosa y un sentido, idea o inteligibilidad. Tales relaciones de sentido son potencialmente infinitas, transfinitas, siempre abiertas a nuevas ideas o conceptos, y por lo mismo, a posibles dis-relaciones. La existencia es inagotable en su dinamismo de proliferación y multiplicidad que nunca es todo lo que puede ser, de una sola vez una y por completo, sino continuamente parcial e incompleto en cada una de sus instancias y momentos en permanente ebullición. Tal condición inacabada y procesual es lo que el nuevo realismo de Gabriel elabora en los términos de una realidad incapaz de ser totalizada en un Uno o uno perfecto, deflacionaria y diferida por una negatividad radical. La existencia carece de un fundamental uno y total —Acto perfecto, *Esse subsistens* o *tout Autre*—, y en su lugar está des-fundada por la posibilidad de devenir o no devenir.

La incompletitud deflacionaria de la existencia ha sido ilustrada por Markus Gabriel con la provocadora afirmación de que “el mundo no existe”¹⁹. No existe el mundo entendiendo por tal la representación de una totalidad cuantitativa de todos los existentes, el conjunto de los conjuntos o super-cosa omni-inclusiva que —a efectos de ser tal— debería incluir su propia

18 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 106.

19 Cfr. Markus Gabriel, *Why the World does not exist* (Cambridge & Malden: Polity Press, 2015).

representación y la representación de la última representación y así al infinito. Tampoco existe un mundo que sea la totalidad cualitativa de una armonía perfecta que conecta todo con todo desde un centro ordenador. Gabriel argumenta que esa totalidad no existe ni en lo macro ni en lo micro, ni en lo extensivo o lo cualitativo, porque la existencia es la transfinita relación de multiplicidades dinámicas. Lo mismo vale para el modo propio de existir que es el conocimiento, respecto del cual no existe una explicación unificada de todos los hechos o una teoría metafísica del todo. Lo que existe es la continua negación de lo dado, su sustracción y mediación superadora respecto de la cual cualquier intento de clausura está destinado al fracaso.

En consecuencia, la propuesta de Gabriel es una ontología negativa, desfundada por la negatividad estructural de la existencia finita que no es pura nada o simple privación, sino activa positividad, posibilidad y potencia generadora. Los conceptos ontológicos de potencialidad, poder, virtualidad, posibilidad protagonizan la propuesta neorrealista de Gabriel, para la cual el Uno y Todo omniabarcante ya no existe. En su lugar, radica aquello que no es, pero puede ser, una fuerza generadora que mantiene la existencia en su poder. Lo posible puede ser y no ser, poder y no poder, de ahí la indeterminación y ambigüedad inherente a la existencia, su vacilación y contingencia.

En comparación con el viejo paradigma metafísico sostenido por el Acto perfecto autosubsistente, el nuevo realismo de Gabriel ha declinado la autosubsistencia de la sustancia perfecta en favor de una negatividad potencial que erosiona lo sido y lo empuja a un devenir siempre titubeante. Si el acto perfecto es el referente último del sustancialismo metafísico y su conciencia clara y distinta, la potencia se impone como referencia última de una ontología deflacionaria y destotalizada, cuya existencia siempre puede fallar. A diferencia de la inmediatez actual de lo sido, lo que puede ser constituye el desdoblamiento reflexivo de lo actual, lo posible pertenece a su mediación interior respecto de la cual toda afirmación resulta negación y sustracción. Lo posible niega que las cosas sean simple e inmediatamente lo que son para habilitar lo que reflexivamente no son, pero pueden ser. Entre su poder y no-poder, transcurre el devenir.

Cuando la potencia es establecida en el des-fundamento original, lo real es puesto como devenir, autodespliegue temporal y transfinito. Devenir es el modo de ser de lo posible, su continuo pasaje del no ser a la existencia, la actualización de una fuerza activa que siempre está surgiendo. Lo que deviene es radicalmente contingente, porque en su origen puede y no puede a la vez, y esa inconsistencia y fragilidad laten en su interior. El origen posible de la

existencia es immanente en cada nueva actualización y viceversa, cada acto es immanente a la posibilidad en la cual subsiste su continuo llegar, siempre abierto e incompleto. Ningún acto es todo y uno, su no-totalidad y no-unidad, dinamiza el despliegue sucesivo de la finitud. Ser contingente significa “que todo lo que es ahora, podría ser de otra manera, o simplemente podría no haber tenido lugar nunca”²⁰. Porque en el fondo es la negación de lo posible, la existencia guarda multiplicidad de formas y contenidos por devenir.

Esa nada potente que no es simple privación, sino energía creadora, ha sido llamada también, tanto por los viejos como por los Nuevos Realismos, “diferencia”. El *Sofista* platónico la entendió como un género supremo al cual atribuyó la oposición y multiplicidad. Porque hay diferencia, hay reflexión y repetición —para usar un término kierkegaardiano— de la existencia. Por su parte, el realismo de Gabriel apela a una diferencia ontológica funcional y relacional entre objetos y sentidos siempre abiertos e incompletos, capaces de resignificar y transformar la existencia a lo largo de su diferir. La diferencia se dice de muchas maneras y explica la hipercomplejidad de lo real, su potencial confusión y ambigüedad. Por esa diferencia, sentido y sinsentido operan a nivel ontológico, relacionando y dis-relacionando objetos y sujetos.

En breve, Gabriel enmarca la falibilidad estructural del sujeto en una ontología negativa y des-fundacional, respecto de la cual posibilidad y relación son los géneros supremos de una existencia que aparece y desaparece, diferencia, separa y vuelve a reunir. El sujeto puede equivocarse, porque lo real puede no ser; y esa negatividad constituye una fuerza activa, la positividad motora de un desarrollo dialéctico que nunca deja a la existencia en paz, la inquieta y desespera. A esto se refiere Gabriel cuando afirma que:

debemos tematizar nuestro espacio lógico al modo de la potencia [*Poten*z], es decir, desde la posibilidad: hay que reconocer como posible que lo que es en cada caso, es múltiple y que todo lo que es en cada caso ahora, podría ser de otra manera, o simplemente podría no haber tenido lugar nunca²¹.

Tematizar el espacio “lógico” supone hacer lo propio con el espacio “onto-lógico”, esto es, con la existencia en general abordada ahora al modo de la potencia [*Poten*z] radical. Ni el todo ni la nada, sino lo posible en devenir contingente, múltiple, transfinito. En el medio y elemento de una negatividad

20 Markus Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism* (New York: Continuum, 2011), 126.

21 Ibid.

poderosa, la subjetividad quiere y no quiere ser verdadera, puede y no puede. Lograrlo depende de su libre determinación, por caso, negación reflexiva de lo negativo o doble negación.

5. La negatividad posible del (des-)fundamento

La falibilidad estructural —actualizada como error, mentira, ilusión, autoengaño, culpa, arrepentimiento, pecado, etc.— descansa sobre una negatividad en germen, latente y poderosa, que nunca deja de dar a luz. Lo posible inhiere en la existencia a modo de desfundamiento, sustracción, diferencia o incompletitud radicales.

Kierkegaard y Gabriel coinciden en tematizar la existencia en clave potencial y coinciden además en su fuente común de inspiración, a saber, Friedrich W. J. Schelling, el gran teórico de la dialéctica potencial [*Potenz*], preocupado ya no por “¿qué existe?, sino ¿qué *puede* existir?”²². El desplazamiento de la cuestión del “ser” a la cuestión del “poder ser” convierte la potencia en instancia ontológica fundamental, mejor dicho, des-fundamental. En el origen es su poder primordial, porque para Schelling “sólo en la negación reside el comienzo”²³, no la negación de la pura nada sino la de aquello que “intenta ser”²⁴ sin serlo actualmente ni deber serlo por necesidad. Esa radical contingencia del origen precede por principio a la necesidad relativa de las leyes naturales, que de hecho podrán ser o no ser.

Recordemos que durante las *Lecciones* de Berlín que Kierkegaard atendió entre 1841 y 1842²⁵, Schelling establecía la potencia en sí, negativa o sujeto, como *Wesen* y *υποκειμενον* incondicional, pura indeterminación autodeterminante del sustrato material y *dunamis* de todas las cosas. Su poder *omnibus aequa* —igual para todo—, una suerte de *Inbegriff* de todas las posibilidades, es capaz de ser y no-ser en el mismo respecto. La existencia lleva la marca de esa contradicción original, una radical vacilación que es justamente la fuerza que empuja el devenir. Para Schelling “toda vida ha de

22 Friedrich W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Barcelona: Anthropos, 1989), 110.

23 Friedrich W. J. Schelling, *Las edades del mundo* (Madrid: Akal, 2002), 185.

24 Schelling, *Las edades del mundo*, 212.

25 *Cfr.* Soren Kierkegaard, *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, trad. y notas de Óscar Parceros Oubiña (Madrid: Trotta, 2014).

pasar por el fuego de la contradicción; la contradicción es el motor de la vida, lo más interior a ella”²⁶. La existencia se contradice por principio y ese fuego la mueve.

Dispuesta en el origen de todas las cosas, la potencia negativa constituye la contradictoria condición de una existencia contingente que nunca es todo lo que puede y siempre está llegando a ser. Lo posible mantiene su poder de fuego, lo reaviva en cada actualización y gesta futuras metamorfosis. Cada acto retoma el origen potencial del que ha surgido para repetir el círculo de la existencia, una y otra vez. Lo posible distiende el tiempo de instante en instante, mide su poder y proyecta la existencia a un porvenir siempre finito y contingente. La filosofía schellingiana es por eso una filosofía esencialmente genésica, alimentada por esa potencia infinita que no se cansa de dar a luz. La potencia quiere un poder efectivo cada vez más intenso, una potenciación —*Potenzierung*— progresiva hacia niveles de diferenciación cada vez mayores. Esa infinita potenciación sucesiva, que puede ser o no ser, depende de su propia determinación.

Kierkegaard escuchó hablar a Schelling en Berlín sobre la potencia primordial, indiferente e infinita, que lo contiene todo en sí misma. Quizás haya sido en Berlín donde él aprendió que nada deviene por necesidad, porque en el fondo de todo devenir hay una potencia libremente actuante. En palabras de Kierkegaard:

todo devenir sucede por la libertad y no deriva de la necesidad; nada de lo que deviene deriva de una razón, sino que todo lo que deviene procede de una causa. Toda causa se remonta a una causa libremente actuante. La ilusión de las causas hace que el devenir parezca necesario; su verdad consiste en que ellas, una vez que llegaron a ser, se remiten definitivamente a una causa libremente actuante²⁷.

Solo una potencia autodeterminante, libre e incondicionada, puede comenzar la existencia por posibilidad. Y dado que esa posibilidad originaria se conserva como sustrato de todo el proceso, resulta entonces que “el devenir es el cambio de la realidad por la libertad”²⁸. En el fondo, la causa es la libertad.

26 Schelling, *Las edades del mundo*, 244.

27 Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, SKS 4, 275.

28 Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, SKS 4, 277.

La contingencia del devenir aplica a la existencia en todas sus formas, también en la forma del conocimiento, que puede ser o no ser. El conocimiento del pasado es en este sentido tan posible como el conocimiento presente, porque la posibilidad “acompaña siempre lo devenido y permanece como parte integrante del pasado”²⁹. La tarea del pensar es aprehender lo posible en la conceptualización de lo sido, y también en su origen hay una causa libremente actuante. Lo mismo vale para la existencia subjetiva, sostenida por una infinita posibilidad que es origen y elemento esencial, lo que el agua al pez y el aire al pájaro³⁰. La posibilidad es la esencia de la libertad subjetiva.

La “infinita posibilidad de *poder*”³¹, causa y medio del devenir subjetivo, se manifiesta en la angustia de una subjetividad asomada a su propio abismo. En esa angustia, ella reconoce la infinita “posibilidad para la posibilidad”³², que no es la posibilidad respecto de un objeto o acto particular, sino la condición absoluta e incondicionada de toda acción. En lo posible de lo posible, radica aquello que desfunda, un *Inbegriff* de posibilidades *ómnibus aequa*, el sustrato ambiguo y vacilante que no abandona jamás la existencia. Lo que la angustia comprende en lo infinitamente posible es la libertad de poder y no poder, ser y no ser, realizarse o aniquilarse a sí misma. Tal es la naturaleza dialéctica que Kierkegaard le atribuye a su poder en la medida en que “la fuerza que nos es dada (como posibilidad) es de naturaleza completamente dialéctica; y la única verdadera expresión, para la verdadera comprensión de sí mismo como posibilidad, es que él tiene precisamente la fuerza de aniquilarse a sí mismo”³³. Cuando la subjetividad se asoma a su abismo, comprende que ella es capaz de arrojarse por su propia voluntad. De ahí que la posibilidad sea para Kierkegaard la más pesada de todas las categorías³⁴, continuamente expuesta a la incertidumbre y la angustia, el temor y temblor de una aniquilación querida.

En sintonía con Schelling, Kierkegaard elabora una dialéctica potencial ascendente en diferenciación, intensidad y complejidad. Esta progresiva potenciación —*Potenzierung*— es descrita por los estadios en el camino de la existencia, cada uno de los cuales avanza en poder y determinación a partir de una inherente negatividad determinada. El primer estadio estético es medido por una posibilidad abstracta y formal, meramente imaginaria y

29 Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, SKS 4, 284-85.

30 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 26, NB31:68.

31 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SKS 4, 351.

32 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SKS 4, 349.

33 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 18, JJ:209.

34 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SKS 4, 438.

vacía. La subjetividad estética imagina ser todo, pero en realidad no es nada, se entusiasma con simples ideales que nunca devienen concretos y así se desvanece en su mera aspiración irreal. La existencia estética transcurre en el subjuntivo de un perpetuo quizás. Por el contrario, el estadio ético hace de lo posible un poder efectivo comparable con lo que Schelling entiende por una segunda potencia positiva u objetiva, caracterizada por la necesidad de lo debido. La subjetividad ética actualiza el poder como deber incondicional, expresión de una esencia que aspira a devenir. La subjetividad ética realiza su intrínseca necesidad esencial, autodetermina su poder incondicionado como lo debido. Sin embargo, su intento siempre fracasa, porque contiene en sí el germen de la impotencia. Haga lo que haga, se arrepentirá. El arrepentimiento es la verdad final de la vida ética, que su poder nunca satisface lo debido y finalmente, no puede.

Sin embargo, justamente en la autoconciencia de la negatividad total, aparece Dios. “La conciencia de Dios es inmanente a la conciencia del pecado”³⁵, índice de sí misma y su contrario, de su verdad y no-verdad. El último estadio religioso salva la impotencia ética en virtud de la omnipotencia divina. La subjetividad religiosa reconoce que ella puede en Dios y solo en Él, porque Dios significa justamente “que todo es posible a cada instante”³⁶. Su omnipotencia es causa libremente actuante en la libertad humana.

Markus Gabriel coincide con Kierkegaard en que la posibilidad constituye el fundamento negativo o des-fundamento de la existencia, condición de la incompletitud y falibilidad de lo finito. Coincide igualmente con Kierkegaard en su fuente de inspiración común, Schelling³⁷, de quien Gabriel aprende la contingencia última de toda necesidad. Al igual que Kierkegaard, Gabriel entiende que Dios —si ese término tiene algún significado ontológico— significa “el hecho de que todo es posible” y “corresponde con nuestra capacidad de alcanzar una distancia máxima de nosotros mismos”³⁸. La radical negatividad es convertible con la conciencia de lo absoluto, términos opuestos de una misma relación dialéctica. Ambos coinciden entonces en que Dios no es el contenido u objeto de una representación intelectual, sino la relación negativa consigo mismo llevada a su extremo, el sujeto relacional absoluto e incondicional que permanece todo-en-potencia. Su poder hace posible el devenir progresivo de lo finito.

35 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 19, Not5:23.

36 Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SKS 11, 154-57.

37 Cfr. Gabriel, *Transcendental Ontology*.

38 Gabriel, *Why the World does not exist*, 78-79.

La primacía de lo posible sobre cualquier determinación particular equivale, para Gabriel, a la primacía ontológica de la existencia sobre la esencia, o bien, de un devenir contingente que excede la necesidad de lo que inmediatamente es. El ámbito de la existencia permanece abierto a una transfinitización indetenible que continuamente supera lo dado. Diferencia y contradicción constituyen la instancia inmanente de sustracción y empuje, cambio y multiplicación de multiplicidades. En el caso del hombre, su esencia es la libertad y la libertad es lo posible en sí, la capacidad de autodeterminarse en toda determinación objetiva. Esa capacidad convierte al ser humano en una desproporción de la naturaleza, heterogéneo respecto de sí mismo y lo otro. La libertad es la constante antropológica, lo universal esencial en razón de lo cual Gabriel puede “apelar con firmeza en favor de un universalismo incondicional. Hay una esencia universal del ser humano, a saber, su capacidad de autodeterminación”³⁹. Schelling y Kierkegaard coinciden con Gabriel en que la libertad es el alfa y omega de la existencia.

La esencia libre funciona como fuerza negativa, des-fundamentando la subjetividad, de manera tal que tampoco el sujeto existe como totalidad omniabarcante, cerrada y completa, sino que está siempre llegando a ser. La libertad desata en todas partes transfinitudes, hipercomplejidades, indeterminaciones que debemos determinar y redeterminar. El sujeto transfinito revoca continuamente lo sido en virtud de lo que puede ser, e incluso el pasado puede ser libremente resignificado. De la posibilidad a la actualidad, hay una diferencia ontológica que sólo la libertad puede decidir sin seguridad de éxito. La renuncia a un fundamento sustancial significa que no hay garantías trascendentes para la acción libre, arrojada a su propio abismo de posibilidades. Por eso “ser libre implica no saber nunca con total certeza lo que realmente queremos o lo que significa nuestra vida individual”⁴⁰. No existe tal cosa como un solo querer claro y distinto, fijado a la verdad, en el mismo sentido en que no existe un único ser verdadero ni puro conocimiento total. Lo que existe es la diferencia, la multiplicidad de lo finito en cuyo medio la subjetividad construye su polimorfo rostro humano.

39 Gabriel, *El sentido del pensamiento*, 365.

40 Gabriel, *El sentido del pensamiento*, 234.

6. La frágil unidad relacional

La concepción neorrealista de la existencia conlleva un nuevo existencialismo o teoría de la existencia estrictamente espiritual. El nuevo existencialismo de Gabriel se articula en torno a la noción de *Geist* o “espíritu” en la acepción hegeliana del término. El hombre, dice Gabriel, es un animal cuya vida transcurre a modo *geistlig* —espiritual— a diferencia del animal no-humano que vive sumergido en la inmediatez de sus representaciones, afectos o hábitos que el mundo circundante le imprime. El animal no humano es incapaz de superar las determinaciones dadas de su conciencia natural, el animal humano, en cambio, puede poner desde sí mismo un nuevo orden de realidad que depende de su propio pensamiento. Para los animales, el sentido de su vida es la vida misma despojada de ideas o conceptos; para el ser humano, el sentido de su vida es su propia concepción, en virtud de la cual sobredetermina libremente las determinaciones dadas en la inmediatez. En otras palabras, el ser humano desarrolla su vida a la luz de conceptos, valores, principios, ideales, instituciones, etc.⁴¹ que él mismo crea, e inaugura de ese modo un ámbito específico de existencia que depende de sí mismo.

El espíritu, en esta propuesta neoexistencial, no es la sustancia autosubsistente o *res cogitans* de los viejos realismos, tampoco el sujeto trascendental *a priori* oculto detrás de la experiencia o un Otro totalmente Otro, lejano e inaccesible. Del mismo modo, Gabriel rechaza el reduccionismo neurocientífico que convierte al espíritu en un epifenómeno cerebral, así como el socioconstructivismo que lo resuelve en un constructo cultural, efecto de aparatos de poder económico-materialistas. El espíritu tampoco es un “fenómeno o realidad única que corresponda con el término genérico, en última instancia muy confuso, de ‘la mente’”⁴². Una vez deslindado lo que el espíritu no es, Gabriel procede a establecer lo que sí es espíritu, a saber, la autoactividad del pensamiento y sus creaciones subjetivas y objetivas. En sus palabras, “el dominio de los fenómenos que dependen de sus conceptos”⁴³. Mientras que los fenómenos naturales dependen de su materialidad con independencia de que sean o no conocidos, los fenómenos espirituales son aquellos que solo existen en cuanto han sido pensados, en virtud de reelaborar lo conocido en la inmediatez natural. El espíritu o *Geist* es así una “estructura

41 Markus Gabriel, *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century* (Medford: Polity Press, 2017), 17.

42 Markus Gabriel, *Neo-Existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure* (Cambridge & Medford: Polity Press, 2018), 9.

43 Gabriel, *Neo-Existentialism*, 36.

explicativa”⁴⁴ que transparenta la existencia y expande sus posibilidades a través de la ciencia, la ética, el derecho, la religión, el arte, la filosofía etc.

El espíritu es un tipo específico de causalidad natural, o mejor, más que natural, una contingencia de la naturaleza que la supera y despliega más allá de lo inmediato. Ser espíritu es entonces, explica Gabriel:

la condición de relacionarnos a nosotros mismos como si fuéramos otra persona, una persona a la cual conocemos y a la que a veces queremos cambiar [...] en esa compleja autorrelación encontramos nuestra propia flexibilidad, por la cual la existencia humana es un asunto vacilante⁴⁵.

La autoactividad espiritual es desdoblamiento de lo en sí, o mejor dicho, autorrelación mediada por una diferencia ontológica o negatividad estructural que hace posible su inexorable falibilidad.

El espíritu autorrelaciona en y por sí mismo las múltiples relaciones que componen el primer plano de referencia subjetivo, el de su experiencia inmediata. Entre los elementos de este primer plano de experiencia cuentan las determinaciones físicas, biológicas, psíquicas, sociales, culturales, etc. que el espíritu encuentra dadas y a partir de las cuales constituye su existencia, por así decir, de segundo grado relacional. Existir de modo espiritual no es algo que surja *ex-nihilo*, sino de una materialidad determinada y un nicho ecológico y social que implica la constitución psicofísica del ser humano y su entorno. La autoactividad espiritual emerge en continuidad esencial con la actividad animal, ambiental y social del ser humano, por desdoblamiento y sobredeterminación de lo allí dado. Los elementos psicofísicos y ambientales son condición necesaria de la emergencia espiritual, aunque no suficientes ni explicativas de su especificidad. Por el contrario, el espíritu es la unidad explicativa —conceptual— de aquellos.

La propuesta neoexistencial de Gabriel comparte la constitución tripartita del sujeto humano, compuesto por cuerpo, alma y espíritu. También para Kierkegaard el ser humano es un animal espiritual determinado por las fuerzas del cuerpo y el alma, la especie y su historia, lo finito e infinito, el tiempo y la eternidad, la libertad y la necesidad⁴⁶. El polo finito y temporal comprende los elementos biopsíquicos y socioculturales que configuran esa porción de

44 Gabriel, *Neo-Existentialism*, 36, 39.

45 Gabriel, *Why the World does not exist*, 175.

46 Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SKS 11, 129; *El concepto de la angustia*, SKS 4, 388.

destino que a cada uno le ha tocado en suerte, muchos de los cuales son inmodificables en cuanto que tales. Sobre el polo infinito y eterno gravitan las ideas, valores, principios, decisiones libres que autodeterminan la existencia en un segundo nivel de realización. Respecto de ambos opuestos, el espíritu constituye la instancia tercera o mediadora, una unidad negativa o diferencial de términos contrarios que los sintetiza, mientras se autorrelaciona consigo mismo. En consecuencia, un célebre pasaje de *La enfermedad mortal* define al hombre en los siguientes términos:

El hombre es espíritu. Pero ¿qué es el espíritu? El espíritu es el sí mismo. Pero ¿qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El sí mismo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y de necesidad, en una palabra, es una síntesis. Y una síntesis es una relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un sí mismo.

En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición del “alma”, la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el sí mismo.

Una relación que se relaciona a sí misma, un sí mismo, debe o bien ser puesto por sí mismo o bien haber sido puesto por otro.

Si la relación que se relaciona a sí misma ha sido puesta por otro, la relación es seguramente lo tercero, pero esa relación, eso tercero no es menos una relación que se relaciona a quien ha puesto toda la relación⁴⁷.

Kierkegaard dice aquí que el espíritu, cuya presencia define la existencia humana, es esencialmente autoactividad mediada por lo negativo, un dinamismo autorreferencial que diferencia y sintetiza los múltiples elementos de la conciencia natural. La explicación kierkegaardiana articula tres niveles de potenciación o ascenso espiritual. A saber, la conciencia natural, simple unidad inmediata de sujeto y objeto dada en la sensación, percepción o representación; la autoconciencia subjetiva, esencial igualdad de lo múltiple,

47 Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SKS 11, 129-30; Gabriel, *Why the World does not exist*, 176.

unidad de indiferencia o unidad negativa de una serie de relaciones dinámicas; y finalmente la negatividad radical o diferencia absoluta del sí mismo espiritual, convertible con la conciencia de la alteridad divina inmanente en la autoconciencia.

La definición kierkegaardiana del sí mismo espiritual inspira el neoexistencialismo de Gabriel, para quien la estructura espiritual es también autorrelacional y negativa. Gabriel considera a Kierkegaard “el primer filósofo radical de la existencia”⁴⁸ por el hecho de haber descubierto que la autoactividad del espíritu comprende la posibilidad de transformarnos libremente a nosotros mismos. Al igual que él, Gabriel reconoce tres niveles de potenciación o ascenso espiritual, a saber, conciencia, autoconciencia y espíritu propiamente tal⁴⁹, creador de universos conceptuales subjetivos y objetivos. Con el espíritu comienza la historia personal y colectiva, la cultura, el progreso moral de la humanidad. Esto es precisamente lo que Gabriel lee en *La enfermedad mortal*, la idea de que “la ciencia, la religión o cualquier otra imagen que nos hagamos de nosotros mismos y de nuestra posición en el conjunto es evidencia del espíritu. Expresamos una autorrelación normativa en cada forma de descripción, una manera en que queremos ser”⁵⁰. La autocomprensión del espíritu —su autorrelación de múltiples síntesis— no concluye en la subjetividad interior, sino que produce la cultura y la historia del espíritu en tanto que sobredeterminación o autodeterminación de la naturaleza dada. Y esa producción, dice Gabriel, es normativa, no meramente arbitraria o caprichosa. Que la estructura espiritual sea normativa equivale —en términos kierkegaardianos— a la verdad que el dinamismo subjetivo realiza en su potenciación.

Junto con la estructura autorrelacional y normativa del espíritu, hay un segundo rasgo específico de lo que Gabriel entiende por neoexistencialismo y consiste en la presencia del sujeto en el objeto, recíprocamente constituidos. En palabras de Gabriel:

La subjetividad es una forma paradigmática de incompletitud ontológica. Es paradigmática en virtud del hecho de que nunca estamos en posición de pensar la realidad sin, en algún momento, dar cuenta también de nuestra presencia en ella. Somos indispensables para nuestra comprensión de la realidad, lo que no significa que la realidad dependa de algún modo de la mente. Sin embargo, la

48 Gabriel, *Why the World does not exist*, 173 ss.

49 Cfr. Gabriel, *I am not a Brain*.

50 Gabriel, *Why the World does not exist*, 181.

realidad que conocemos es, por supuesto, en parte dependiente de la mente, el lenguaje, la cultura, la conciencia y la teoría, ya que formamos parte de ella⁵¹.

Lo propiamente neoexistencial, entiende Gabriel, radica en la inherencia de la subjetividad a su concepción de lo real. El sujeto está presente en el objeto y viceversa, nuestros estados mentales inhiere en cómo las cosas son. Esta tesis neoexistencialista aplica a una realidad esencialmente relacional, cuyo existir es aparecer y significar en campos de sentido siempre abiertos y plurales. Jocelyn Benoist, por su parte, coincide con Gabriel en que la perspectiva neoexistencial supone la incidencia del conocimiento en la existencia de lo conocido, la eficacia de la creencia en lo que es⁵², sin perjuicio de su independencia ontológica.

Lo mismo entiende el existencialismo de Kierkegaard, según el cual el “qué” se determina por el “cómo”, el objeto por el sujeto, el contenido por la forma de la relación con él. Eso no aplica a cualquier realidad, sino a la espiritual; y no a cualquier subjetividad, sino a aquella potenciada al máximo de sus posibilidades. Por eso, la identidad del “cómo” y el “qué” no es una tesis subjetivista, irracionalista o escéptica en términos de conocimiento objetivo. Expresa por el contrario la capacidad del espíritu para autodeterminar y sobredeterminar libremente el contenido dado a la conciencia. Kierkegaard ha asegurado al respecto que, en su ápice, la libertad es su propio contenido, la existencia de su verdad esencial, o bien, el cómo es el qué porque:

hay un ‘cómo’ que tiene la propiedad de que si es puntualmente dado, se da también el ‘qué’, y este es el ‘cómo’ de la fe. Aquí la interioridad aparece en su culminación, la de ser a la vez la objetividad. Este es un desarrollo del principio de la subjetividad que, hasta donde sé, no había sido hasta ahora agotado o realizado en tal sentido⁵³.

En estas líneas, Kierkegaard se atribuye el mérito histórico de haber desarrollado el principio de la subjetividad hasta una instancia resolutoria sin precedentes, aquella en la cual su contenido coincide con su acto absoluto, absuelto de todo lo demás. Y ese contenido es la verdad de la subjetividad, lo que mide o norma la acción libre que ella es. Pero la subjetividad puede,

51 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 139.

52 Jocelyn Benoist, “¿Independencia respecto de la mente?”, *Estudios Filosóficos* 68, n° 199 (2019): 470-71, <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1358>

53 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 19, NB14:121.

por el mismo principio ontológico, no desarrollarse ni medirse con su acto, sino con objetos finitos ajenos a su poder, puede así errar, engañarse y negar su poder. Esa falibilidad estructural del sujeto libre confirma su pertenencia a una verdad esencial.

Para el existencialismo, la verdad no es una cosa o supercosa autosubsistente puesta enfrente de la conciencia. Al igual que la existencia, también lo verdadero es reflexivo, relacional y, en el caso de la verdad subjetiva, autorrelacional. Este principio vale en particular para la verdad divina, que es justamente el ápice interior del sujeto. Tampoco Dios es para Kierkegaard una cosa o supercosa autosubsistente puesta más allá de todas las cosas del mundo, o bien una representación omniabarcante, lo cual equivaldría a convertir a Dios en un ídolo, en el objeto finito de una imaginación supersticiosa. Para Kierkegaard, Dios es el “cómo” nos relacionamos con nosotros mismos, vale decir, la relación absoluta que es la máxima potenciación libre:

Dios mismo es para nosotros este ‘cómo’ nos ponemos en relación con Él. En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores, el objeto es distinto del modo: hay varios modos [...] y un hombre quizás logre encontrar un modo más acertado, etc. En relación con Dios el ‘cómo’ es el ‘qué’. Aquel que no entra en relación en el modo del abandono absoluto, no se pone en relación con Dios. Respecto de Dios no se puede poner ‘hasta cierto punto’, porque Dios es justamente la negación de todo lo que es ‘hasta cierto punto’⁵⁴.

No se trata de relacionarse infinitamente con una cosa o supercosa exterior, porque ninguna de esas cosas es Dios. El cómo divino es la negación de la relación con cualquier cosa, la forma de la negatividad radical que lo hace todo posible a cada instante⁵⁵.

Gabriel coincide con Kierkegaard en que lo divino no es un hipersujeto o hiperobjeto omni-inclusivo y trascendente que garantice de una vez y para siempre la existencia. Un Dios tal solo puede ser un fetiche. Por el contrario, si lo divino tiene algún sentido ontológico, es la culminación de la autocomprensión del sujeto en tanto que espíritu, la instancia de su desfundamentación radical y, por lo tanto, el lugar de la potencia que lo hace todo posible a cada instante. Este es justamente el modo en el que Gabriel lee lo divino kierkegaardiano, como:

54 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 23, NB17:70.

55 Véase Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SKS 11, 154-157.

la idea de que es posible un número indefinido de maneras de relacionarse con uno mismo. No podemos saberlo todo simplemente porque no existe un principio que lo mantiene todo unido y lo organiza. El mundo no existe. Dios no puede existir mientras por “Dios” entendamos tal principio. Ni siquiera sabemos quiénes somos, pero nos encontramos en la búsqueda de nosotros mismos⁵⁶.

Dios no existe, como tampoco el mundo ni la subjetividad en el sentido de una sustancia autosubsistente. La lectura des-totalizante y deflacionaria de Gabriel, que por un lado niega la posición de un acto perfecto y acabado en la cima de la emanación universal, por el otro lado, desata multiplicidades transfinitas, contingentes y falibles. La sustitución del acto perfecto por la potencia infinita convierte la existencia en continua aspiración.

Existir es aspirar, anhelar, ansiar la luz y, por instantes, alumbrar en ella. La aspiración continua es consistente con la potenciación progresiva de la libertad. Tal es la razón por la cual el *Postscriptum* relaciona la naturaleza del existir con el *Éros* platónico del *Banquete*⁵⁷, ambos duales, contradictorios, en permanente tensión y búsqueda. Al igual que *Éros*, también la existencia coincide con una dialéctica ascendente, establecida en la diferencia entre Poros —lo eterno, infinito, necesario— y Penía —la finitud y contingencia temporal—. Esa desigualdad estructural hace posible una existencia que, por momentos, de instante en instante, alcanza una provisoria unidad de síntesis. Como *Éros*, la existencia nunca está completa y acabada, y se mantiene siempre en el esfuerzo de un falible llegar a ser.

A diferencia del animal no-humano, cuyas fallas y faltas no le son imputables, el animal humano falla por su propia culpa, porque puede no querer ser sí mismo, rechazarse, negarse, desconocerse y volverse irreconocible. Ese origen dialéctico, la libertad no lo abandona jamás.

56 Gabriel, *Why the World does not exist*, 181.

57 Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, SKS, 7, 90-91.

7. La posible continuidad con el idealismo

En otro lugar he argumentado en favor de una matriz idealista y en particular hegeliana del pensamiento kierkegaardiano⁵⁸. El argumento central de esa lectura reside en el paralelismo entre el existencialismo de Kierkegaard y la psicología del espíritu subjetivo de Hegel, ambos sostenidos por una negatividad reflexiva y dialéctica, que no es mera nada o privación, sino fuerza de realización. Hegel y Kierkegaard comparten la idealidad de lo finito y la concreción individual de lo absoluto. Los estadios en el camino de la existencia estética (o espíritu subjetivo), ética (o espíritu objetivo) y religiosa o absoluta avanzan hacia el autodespliegue de esa infinitud ideal que comienza por ser simple abstracción vacía para devenir en relación absoluta. Cada potenciación ascendente surge de una negatividad inmanente: error, falsedad, mentira, angustia, culpa, arrepentimiento, desesperación, pecado, etc.

El pensamiento de Gabriel confirma de manera indirecta nuestra lectura del existencialismo kierkegaardiano en continuidad con el idealismo, al establecer su propuesta neoexistencial en sintonía con Kierkegaard y Hegel. En efecto, Gabriel declaró que su neoexistencialismo se desarrolla “en el espíritu de Hegel”⁵⁹ y tiene a Kierkegaard como precursor. A diferencia del pensamiento posmoderno, caracterizado por la crítica de la modernidad en general y en particular del idealismo hegeliano, el nuevo realismo post-posmoderno de Gabriel podría inscribirse en lo que algunos denominan la *Hegel Renaissance* característica de las últimas décadas⁶⁰. La reivindicación del pensamiento hegeliano puede leerse en las entrelíneas de Gabriel y, especialmente, en su fenomenología del espíritu, trazada según el decurso hegeliano, desde la conciencia inmediata hasta la autoconciencia y la razón histórica y cultural.

Sobre todo, la herencia hegeliana del existencialismo radica en la conceptualización del *Geist* como vida autoactiva del pensamiento, histórica y cultural. Hegel conceptualiza el espíritu a la luz de dos tradiciones: la tradición aristotélica del *noús noetón* o pensamiento que se piensa a sí mismo, y es en cuanto tal *energeia* o autoactividad productora de su acción —*en-ergon*—, y la

58 Remitimos a María J. Binetti, *El idealismo de Kierkegaard* (México: Universidad Iberoamericana, 2015); también “Mediation, Negativity, and Second Potency in Gabriel’s Neoexistentialism”. En *Markus Gabriel’s New Realism*, editado por Jan Voosholz (Cham: Springer Nature Switzerland, 2024), 241-257. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-69526-1>

59 Gabriel, *I am not a Brain*, 35 ss.

60 Cfr. Robert Stern, “Why Hegel now (Again), and in what Form?”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, n° 78 (2016): 187-210, <https://doi.org/10.1017/S1358246116000345>

tradición idealista del sujeto universal. El espíritu es así sujeto en permanente actividad de pensar libremente su pensamiento. Sujeto y objeto, forma y contenido, principio y resultado coinciden en la consumación de su estructura autorreferencial y autoconsciente. Esa relación consigo mismo integra los múltiples elementos particulares que componen su existencia histórica: cuerpo y alma, individuo y especie, finitud e infinitud, naturaleza y cultura, etc. En tanto que unidad autoactiva de lo múltiple y diverso, el espíritu es para Hegel —dice Gabriel— “lo que hace de sí mismo, la actividad de producirse a sí mismo, de asirse a sí mismo”⁶¹. Autorrelación de relaciones, diría Kierkegaard, en la cual está contenida la riqueza de la conciencia inmediata.

Por el hecho de ser esencialmente autoactividad, el espíritu no puede ser imaginado o representado como un contenido u objeto autosubsistente al que se accede desde afuera de sí mismo por la representación intelectual. A esto apunta Hegel cuando afirma que el espíritu no es sustancia sino sujeto, no un ente perfecto, sino una actividad autorreferencial en desarrollo, mediada por su diferencia o negatividad absoluta. Según la *Fenomenología*, el espíritu “es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es cabalmente por ello el desdoblamiento de lo simple o la duplicación”⁶². De ahí el paciente trabajo de lo negativo que separa, reúne y potencia. Negatividad, desdoblamiento y autorrelación son categorías centrales de la existencia en su aspiración siempre renovada.

Con Hegel, el existencialismo puede afirmar que el individuo singular no es sustancia, sino un sujeto relacional desgarrado por la negatividad. Puede decir también que sujeto y objeto, cómo y qué, inhiere recíprocamente en la autoactividad espiritual. Esa identidad mediada por la negatividad puede ser dicha en diferentes sentidos, como conocimiento que incide en el ser de lo conocido o fenómenos mentales que inciden en lo que somos y configuran nuestra existencia subjetiva.

La autoactividad espiritual significa, en términos idealistas y existencialistas, libertad, el otro nombre de esa infinita posibilidad desfundante del sujeto. Contradicción y relación esenciales dependen de su fuerza, que es la esencia del ser humano, “el alfa y omega de toda filosofía”⁶³, la última potenciación espiritual. Porque es libre, haga lo que haga, la subjetividad será responsable del camino que haya tomado su existencia. Cada acción y determinación

61 Gabriel, *I am not a Brain*, 38-39.

62 Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 16.

63 Gabriel, *I am not a Brain*, 220.

cincelan su rostro espiritual y le son imputables. Verdad y error recaen sobre su existencia conforme con la norma de su libertad esencial, que es su deber. En última instancia, el error tiene su raíz en no ser todo lo que la libertad puede ser, en no querer su sí mismo posible. La verdad es poder, no sobre esta o aquella cosa exterior, sino poder ser sí mismo.

Esa es la verdad ontológico-existencial que Kierkegaard identifica con la subjetividad y cuyo despliegue Gabriel le atribuye a Hegel. En efecto, Hegel fue, según Gabriel, quien primero distinguió la verdad proposicional que es la adecuación entre la representación intelectual y la cosa representada, de la verdad como revelación o aparición de sentido⁶⁴ en el espacio abierto por la acción libre. Por parte de la *Fenomenología*, la verdad “no es moneda acuñada”⁶⁵, como tampoco lo son el error o el mal. Ella es más bien el resultado de una infinitud progresiva en autodespliegue continuo, cuyo contenido —que no es moneda acuñada— coincide con su acción. Kierkegaard llama a esa verdad un cómo subjetivo, constituyente de la inteligibilidad de la existencia.

De ese sentido surgen la historia, la cultura, el progreso moral, el deber ético, en síntesis, la expresión objetiva del elemento universal. Esa realización objetiva del espíritu hegeliano es curiosamente lo que Gabriel lee en *La enfermedad mortal*, la idea de que ciencia, arte, religión, etc. es autorrealización espiritual. La autoactividad normativa del espíritu —su autorrelacional de relaciones— produce universos existenciales que la subjetividad habita como su verdad, o su error. Mientras la verdad potencia, la mentira, el error, la culpa son impotencia y negación. No hay otro criterio de verdad más que esa estructura normativa del espíritu llamada libertad.

El hombre es el único animal que puede negarse a sí mismo y querer ser otro, desesperadamente. De su acción libre dependen el cómo y el qué, su identidad o dis-relación.

8. En conclusión

La verdad, cuando existe, es causa y efecto de la libertad, y por lo mismo forma y contenido de la subjetividad. La no-verdad es su negatividad constitutiva, origen y elemento posible de su dialéctica en devenir.

64 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 81.

65 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 27.

El presente artículo intentó iluminar “cómo” debe estar constituida la existencia para que errar y acertar sean su condición ontológica, no lo uno o lo otro, sino ambos a la vez y en el mismo respecto. La respuesta existencial de Kierkegaard coincide con el neoesencialismo de Gabriel y ambos, a la postre, con la dialéctica idealista en que el animal espiritual es sujeto de un desgarramiento radical, desfundante y destotalizador, que condiciona el devenir contingente de la existencia en general y de su acción libre en particular. Esa negatividad radical no es simple nada o privación, sino poder infinitamente posible, diferencia positiva y efectiva capaz de alimentar el dinamismo de la finitud.

La posibilidad es en este sentido una categoría reflexiva y dialéctica, que supera lo inmediatamente sido en virtud de aquello que puede y no puede, y por eso deviene. La progresiva potenciación y autodespliegue de la existencia coincide con su diferenciación dialéctica. Cuando más negatividad, más poder posible y mayor impotencia también. El ascenso dialéctico es convertible con la tendencia contraria al autoengaño, la mentira, el error. Si la verdad es poder efectivo, el error es no poder lo posible. Lejos de la conciencia clara y distinta que cierta tradición sustancialista ha hipostasiado, la autoconciencia a la que nos referimos es siempre opaca, incierta, errática, por el hecho de pertenecer a la autoactividad espiritual, obra de Poros y Penia, y por lo mismo siempre aspirante. En ese marco, Kierkegaard entiende que, por instantes, la subjetividad deviene contemporánea a sí misma, vale decir, presente a su poder; Gabriel, que ella es transparente y verdadera respecto de algo, pero nunca una y toda verdadera, porque esa totalidad actual no existe, sino como un punto pasado, lo sido del devenir. Transfinitamente, de instante en instante, la subjetividad llega a ser absoluta.

La existencia humana transcurre a la luz de la idea de que el espíritu se haga libremente de sí mismo y lo otro. Esa libertad no es arbitrariedad o solipsismo, sino norma y ley estructural, autodeterminante de un espíritu que es actividad relacional, jamás simplemente uno, sino recíprocamente alteridad y multiplicidades. Lo propiamente neoesencial, afirma Gabriel, consiste en la incidencia del sujeto en el objeto, de las condiciones mentales en el contenido mental, de la subjetividad en la verdad o bien. En términos kierkegaardianos, del cómo en el qué. Esa síntesis funcional que mantiene la diferencia en la identidad espiritual explica que la subjetividad sea la verdad, o al menos pueda serlo, y explica por lo mismo lo contrario. Nadie más que la propia libertad lo sabrá, ningún otro le imputará su error a no ser su propia

alteridad, ella sola consigo misma se arrepentirá en su ambiguo poder y no poder.

El hecho de que Kierkegaard sea hoy leído y reconsiderado en tiempos post-posmodernos confirma la continua vitalidad de su verdad. En ella vuelve a revelarse una subjetividad falible que desesperadamente busca imágenes, ideas, conceptos a la luz de los cuales llegar a ser sí misma.

Referencias bibliográficas

- Benoist, Jocelyn. “¿Independencia respecto de la mente?”. *Estudios Filosóficos* 68, n° 199 (2019): 459-474. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1358>
- Binetti, María José. *El idealismo de Kierkegaard*. México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Binetti, María José. “Mediation, Negativity, and Second Potency in Gabriel’s Neoexistentialism”. En *Markus Gabriel’s New Realism*, editado por Jan Voosholz, 241-257. Cham: Springer Nature Switzerland, 2024. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-69526-1>
- Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- Gabriel, Markus. *Sense, Nonsense, and Subjectivity*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2024.
- Gabriel, Markus. *El sentido del pensamiento*. Buenos Aires: Pasado y presente, 2019.
- Gabriel, Markus. *Neo-Existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism’s Failure*. Cambridge & Medford: Polity Press, 2018.
- Gabriel, Markus. *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century*. Medford: Polity Press, 2017.
- Gabriel, Markus. *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*. New York: Continuum, 2011.
- Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaard Skrifter*. Editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. Copenhague: Gads Forlag, 1997-2013.

Kierkegaard, Søren. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Traducción y notas de Óscar Parceró Oubiña. Madrid: Trotta, 2014.

Schelling, Friedrich W. J. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, 2002.

Schelling, Friedrich W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Stern, Robert. "Why Hegel now (Again), and in what Form?". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, n° 78 (2016): 187-210. <https://doi.org/10.1017/S1358246116000345>

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, 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

Oscar PARCERO OUBIÑA

Universidad de Santiago de Compostela, España

oscar.parcero@usc.gal

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0694-6967>

Recibido: 24/10/2025 - Aceptado: 15/3/2026

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

Parcero Oubiña, Oscar. "Ni lo uno ni lo otro. Engaño y secreto en *O lo uno o lo otro*". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e1914. <https://doi.org/10.25185/19.14>

Ni lo uno ni lo otro. Engaño y secreto en *O lo uno o lo otro*

Resumen: En 1843 Kierkegaard publica *O lo uno o lo otro*, firmada por Victor Eremita, como editor. Años después, ya de manera autógrafa, esta obra será reclamada por Kierkegaard no solo como producción propia, sino como el inicio de lo que denominará su «actividad de escritor». En esta jugará un papel importante la doctrina de los estadios, prefigurada en la misma *O lo uno o lo otro* en tanto que aquí se contraponen lo estético y lo ético, en relación con una religiosidad que es reiteradamente referida y que abiertamente culmina el texto. No obstante, *O lo uno o lo otro* se abre con un prólogo donde se nos advierte de la presencia de un «engaño» que la determina enteramente. Por medio de este engaño se le oculta al lector un «secreto» que tiene que reconocerse como el objeto fundamental de la obra. Y este no es sino lo religioso, aunque en un sentido distinto al que se expresa en la propia obra. Todo ello da lugar una reformulación de la relación entre lo estético, lo ético y lo religioso, que será necesario desocultar en el juego literario llevado a cabo en esta primera obra de la producción kierkegaardiana.

Palabras clave: Kierkegaard; ironía; estadios de la existencia; religiosidad; secreto; engaño

Neither/Nor. Deception and Secrecy in *Either/Or*

Abstract: In 1843, Kierkegaard published *Either/Or*, under the pseudonym Victor Eremita, who is credited as the editor. Years later, Kierkegaard would claim this work, not only as his own creation but as the beginning of what he would later describe as his «work as an author.» Central to this activity is the doctrine of the stages, which is foreshadowed in *Either/Or*, where the aesthetic and the ethical are juxtaposed, both in relation to a religiosity that is repeatedly referenced and which openly concludes the text. However, *Either/Or* opens with a preface that warns us of a «deception» that fully shapes the work. Through this deception, the reader is kept in the dark about a «secret» that we must recognize as the fundamental subject of the work. This secret is none other than the religious, though in a sense distinct from how it is expressed in the text itself. This leads to a reformulation of the relationship between the aesthetic, the ethical, and the religious, which must be uncovered through the literary play carried out in this first work of Kierkegaard's production.

Keywords: Kierkegaard; irony; stages of existence; religiosity; secrecy; deception

Nem um nem outro. Engano e segredo em *Ou-ou*

Resumo: Em 1843, Kierkegaard publica *Ou-ou*, assinada por Victor Eremita, como editor. Anos depois, já de forma autógrafo, esta obra será reivindicada por Kierkegaard não apenas como sua produção própria, mas como o início do que ele denominará sua «atividade de escritor». Nessa atividade, desempenhará um papel importante a doutrina dos estádios, prefigurada na própria *Ou-ou*, na medida em que nela se contrapõem o estético e o ético, em relação a uma religiosidade que é reiteradamente mencionada e que abertamente culmina o texto. No entanto, *Ou-ou* começa com um prólogo onde se nos adverte sobre a presença de um «engano» que a determina inteiramente. Por meio desse engano, é ocultado ao leitor um «segredo» que teremos que reconhecer como o objeto fundamental da obra. E esse segredo nada mais é do que o religioso, embora em um sentido distinto daquele expresso na própria obra. Tudo isso dá lugar a uma reformulação da relação entre o estético, o ético e o religioso, que será necessário desocultar no jogo literário levado a cabo nesta primeira obra da produção kierkegaardiana.

Palavras chave: Kierkegaard; ironia; estádios da existência; religiosidade; segredo; engano

« Et acceptons de reconnaître toute l'étendue de l'exigence qui s'offre à nous par cette supposition et d'abord ceci : que parler, c'est certes ramener l'autre au même dans la recherche d'une parole médiatrice, mais c'est aussi d'abord chercher à accueillir l'autre comme autre et l'étranger comme étranger, autrui donc dans son irréductible différence, dans son étrangeté infinie, étrangeté (vide) telle que seule une discontinuité essentielle peut réserver l'affirmation qui lui est propre. »

M. Blanchot, « Une parole plurielle »

En 1843 se publica en Copenhague *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* (*Enten – Eller. Et Livs-Fragment*); una obra en dos partes firmada por su editor, Victor Eremita, la cual Kierkegaard, más adelante en su producción, cuando se refiera a lo que él mismo denominará su «actividad de escritor» (*Forfatter-Virksomhed*), identificará como el inicio de esta. Las numerosas lecturas de *O lo uno o lo otro* han considerado esta obra desde perspectivas muy diversas, poniendo el acento en su dimensión literaria, en aspectos biográficos o de género, o en la cuestión de lo poético, entre muchas otras consideraciones,¹ si bien por lo general la aproximación a la obra ha venido marcada por la exigencia de comprender la relación entre lo estético y lo ético que en ella se articularía. Ya sea para reconocer en el texto las aporías de lo estético y, de ahí, la inevitable exigencia de lo ético,² incluso hasta identificar en ello una progresión que se culminaría en lo religioso,³ o bien para subsumir lo ético en un dispositivo esencialmente estético, como lo sería el propio texto kierkegaardiano,⁴ en cualquiera de los casos la alternativa sugerida en el propio título ha marcado la obra: para leerla como la confrontación de dos posiciones mutuamente excluyentes.

1 Para valorar las distintas aproximaciones a *O lo uno o lo otro* vale aún el trabajo de David Gouwens, introductorio al primer volumen de la colección *International Kierkegaard Commentary* dedicado a esta obra (David J. Gouwens, “Kierkegaard’s *Either/Or*, Part One: Patterns of Interpretation”, en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 3, ed. Robert L. Perkins (Macon: Mercer University Press, 1995), 5-50). Si bien este trabajo tiene ya tres décadas, la vigencia de la panorámica que nos ofrece parece clara cuando, por ejemplo, comparamos lo que en él se expone con casos más recientes de abordajes a este mismo texto kierkegaardiano (cf. Ryan S. Kemp, Walter Wietzke, eds., *Kierkegaard’s Either/Or: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023)).

2 Por ejemplo John E. Hare, “The Unhappiest One and the Structure of Kierkegaard’s *Either/Or*”, en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 3, ed. Robert L. Perkins (Macon: Mercer University Press, 1995), 91-108.

3 C. Stephen Evans, *Kierkegaard: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

4 Roger Poole, “Reading *Either-Or* for the Very First Time”; Joakim Garff, “The Esthetic is Above All My Element”, en *The New Kierkegaard*, ed. Elsebet Jegstrup (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004), 42-58; 59-70.

En lo que sigue me propongo reconsiderar esta confrontación para proponer, en su lugar, una lectura de la obra en la que lo estético y lo ético se alternan continuamente, en un juego de hasta cierto punto falsa confrontación que sirve a su autor para insinuar lo religioso como aquello que, ante lo uno y lo otro, no es ni lo uno ni lo otro, si bien se oculta —o se muestra ocultándose, diríamos mejor— bajo la contraposición de un aparentemente excluyente “o – o”. Para ello, analizo los distintos engaños que en el texto se elaboran, así como las distintas pistas que nos llevan al reconocimiento último de ese secreto que la obra solo puede guardar.

1. *O lo uno o lo otro*: lo estético, lo ético y el inicio de la «actividad de escritor»

O lo uno o lo otro es una obra conformada por los escritos de, en principio, dos autorías diferentes: los de *A*, un desconocido esteta, y los del asesor Wilhelm,⁵ representante de la posición ética que, frente a lo estético, responde a su amigo *A* para con ello explicarnos la relación existente entre estos dos «estadios de la existencia». Con ello tenemos acceso a una extensa y detallada exposición de lo que caracteriza cada una de estas dos posiciones, que más adelante, junto a la religiosa, serán decisivas para comprender la compleja articulación de la obra kierkegaardiana en su conjunto. En el caso del esteta, se nos destaca de manera reiterada cómo su existencia se encuentra marcada por la discontinuidad: vive entregado a la ocasión, abierto arbitrariamente a la casualidad,⁶ cuestionando la continuidad del tiempo y de toda ley que pueda imprimir una necesidad sobre lo que él presenta y vivencia como pura

5 Si bien es frecuente referirse a este personaje como el «juez Wilhelm», seguramente por la influencia de la traducción inglesa de los Hong, quienes vuelcan el *Assessor* danés original por *Judge*, parece más acertada la traducción española, que opta por trasladarlo directamente a «asesor». Se podría objetar que «juez» sea una traducción en realidad más precisa: el diccionario histórico de la lengua danesa nos explica que *Assessor* sería en realidad un juez adjunto, un miembro de un tribunal colegiado, que desde 1919 habría que entender como sinónimo de juez (*Dommer*). A la lectura del texto que nos ocupa, no obstante, parece claro que el rol que asume Wilhelm es el de asesorar a *A*, más que el de juzgarlo, de ahí la pertinencia de la fórmula «asesor».

6 *ESK* 2/1, 254 / *SKS* 2, 237. «Con la arbitrariedad que está dentro de uno se corresponde la casualidad que está fuera de uno. Se debe mantener siempre un ojo abierto para lo casual» (*ESK* 2/1, 306 / *SKS* 2, 289) (Para las obras de Kierkegaard, citamos con el siguiente sistema de abreviaturas: cuando existe traducción en la colección *Escritos de Kierkegaard*, es la que empleamos, con la abreviatura *ESK*, seguida de número de volumen y página. Acompañamos siempre la referencia de la edición original danesa, *Søren Kierkegaards Skrifter*, con el mismo sistema de abreviatura, *SKS*, volumen y página. Para las citas de textos que no constan en la colección española de *Escritos* la traducción es nuestra).

accidentalidad. En este sentido, el esteta hace de su existencia un ejercicio de experimentación,⁷ sustentado sobre el dominio de la posibilidad.⁸ Frente a él, la posición ética de Wilhelm se nos ofrece como un correctivo que introduce en la existencia la necesidad, la ley, la continuidad, girando alrededor del centro del compromiso ético; lo que el propio Wilhelm expresará por medio de la imagen de parirse a uno mismo.⁹

Tal correctivo está además marcado por la exigencia de manifestación,¹⁰ que en los escritos de Wilhelm se encuentra expuesta en términos abiertamente hegelianos.¹¹ La huella de una conciliadora dialéctica superadora es reconocible en muchos momentos de la segunda parte de la obra. Así, por ejemplo, Wilhelm agradece la «polémica» que supone *A*, recibida como un necesario y productivo momento negativo que es por él «acogido en una concéntrica inmediatez superior»,¹² «la unidad superior [como] un retorno a lo inmediato (...) [que] además de contener algo adicional, contiene lo que había en el primero»;¹³ o sea, un inequívoco postulado hegeliano.

Más aún, Wilhelm lleva esta progresiva dialéctica integradora de cuño hegeliano hasta lo religioso, que será más tarde identificado por Kierkegaard como el tercero de los «estadios de la existencia», y que aquí es presentado por Wilhelm como una culminación de la misma progresión que introduce lo ético. Con ello se halla ya la totalidad de los tres estadios reconocidos como configurando una única secuencia lógica: la de «parirse a sí mismo». ¹⁴ Prueba de ello son las alusiones que Wilhelm hace a lo religioso, entendidas siempre en este mismo sentido de una progresión dialéctica en virtud de la cual el sujeto deviene sí mismo. Así, por ejemplo, leemos que «todo cuanto hubo de bello en el erotismo pagano tiene su validez en el cristianismo en la medida en que

7 Como le reprocha Wilhelm: «reniegas de todo lo que establecen las leyes divinas y humanas, y para liberarte de ello te aferras a lo accidental (...) lo que tú quieres no es obrar, sino experimentar» (*ESK* 3, 23 / *SKS* 3, 23-24).

8 De nuevo Wilhelm: «tú eres como la personificación de todas las posibilidades, y por eso hay que ver en ti tan pronto la posibilidad de tu perdición como la posibilidad de tu salvación» (*ESK* 3, 24-25; *SKS* 3, 25).

9 *ESK* 3, 188 / *SKS* 3, 198.

10 *ESK* 3, 108 / *SKS* 3, 117; expresada igualmente como transparencia (*ESK* 3, 231 / *SKS* 3, 246) o deber de revelación (*ESK* 3, 287 / *SKS* 3, 308-309).

11 Puede consultarse un detenido análisis de la influencia de Hegel en *O lo uno o lo otro* en: Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 182ss.

12 *ESK* 3, 35 / *SKS* 3, 37.

13 *ESK* 3, 36 / *SKS* 3, 38. No es nada descabellado interpretar el siguiente pasaje como una alusión a los tres momentos de la dialéctica hegeliana, ignorados por *A* y reclamados por *B*: «Era tal tu odio por esas tres pequeñas habitaciones que, no pudiendo contar con algunas más, habrías preferido vivir a la intemperie como un vagabundo, algo que al fin y al cabo era tan poético, que se habría necesitado toda una hilera de habitaciones para reemplazarlo» (*ESK* 3, 99 / *SKS* 3, 107).

14 *ESK* 3, 188 / *SKS* 3, 198. O si queremos expresarlo con Hegel, poder lograr reconocerse a uno mismo como lo que uno mismo efectivamente (*wirklich*) es.

puede ponérselo en relación con el matrimonio»,¹⁵ o que «si los individuos en cuestión son religiosos, el poder que les sale al encuentro en el casamiento no es extraño, y si su amor los reúne en una unidad superior, lo religioso les arrebató a una aún más alta». ¹⁶ Y aun encontramos esta misma llamada a la integración dialéctica de lo religioso expresada por medio de una imagen que es de hecho reiterada en la obra y sobre la cual podrá volverse después: la de lo concéntrico frente a lo excéntrico: «Pero si lo religioso, así como es algo superior a todo lo terrenal, es además concéntrico al amor inmediato, y no algo excéntrico con respecto a él, la unidad puede ser instaurada sin que el dolor resulte necesario». ¹⁷ De este modo, lo ético, que se expresa como culminado en lo religioso, en una perfecta continuidad lógica que en ningún momento parece verse cuestionada —no, al menos, en los escritos de Wilhelm—, se nos ofrece como ese centro firme¹⁸ que resuelve la dispada existencia estética y, con ello, el problema de la dialéctica estética/ética, en la medida en que la segunda no es sino una asunción (*Aufhebung*) de la primera, orientada, a su vez, a su culminación en lo religioso.

Esta sería la lógica de la relación entre las posiciones estética y ética tal como en su discursividad la obra la va desarrollando. Incluso se nos hace explícito que Wilhelm tiene la última palabra, pues *A* «nunca responde»,¹⁹ a pesar de que entre ambos existe una relación personal, con frecuentes encuentros, de acuerdo con lo que se nos refiere en distintos momentos. Y *A* nunca responde porque en realidad *A* es un irresponsable; alguien a quien por ello Wilhelm reprochará diciéndole: «prefieres el desvío infinito que *quizás* nunca te llevará a la meta». ²⁰

Pero, ¿por qué «quizás»? Porque no todo es tan sencillo como podría parecer leyendo a Wilhelm. *O lo uno o lo otro* es una obra bastante más compleja de lo que cabría pensar si nos dejásemos llevar por la aparente continuidad de su discurso, tal como este transcurre de *A* a Wilhelm. Para empezar, el juego de autorías en la obra, con el que abríamos su presentación, va en realidad mucho más allá de la simple contraposición de estos dos personajes. Y en ello se halla el primero de los enredos por medio de los cuales la obra lleva a cabo su manifiesto propósito de «engaño», del que ahora nos ocuparemos.

15 *ESK* 3, 19 / *SKS* 3, 20.

16 *ESK* 3, 85 / *SKS* 3, 92.

17 *ESK* 3, 36 / *SKS* 3, 38.

18 *Cf.* *ESK* 3, 16 / *SKS* 3, 16.

19 *ESK* 3, 265 / *SKS* 3, 283.

20 *ESK* 3, 22 / *SKS* 3, 23 (énfasis añadido).

A y Wilhelm están lejos de ser los únicos autores de los escritos que contiene *O lo uno o lo otro*. Pueden contabilizarse hasta 7, si se atiende a la propia exposición del texto. Estos serían:

1. S. Kierkegaard: si bien no figura en el propio texto, sí que aparecerá más tarde, cuando este sea reconocido por él.²¹
2. Victor Eremita: editor de la obra y firmante del prólogo.
3. *A*: escribe «*Διαψαλματα*», «Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical», «El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno», «Siluetas», «El más desgraciado», «El primer amor, comedia en un acto de Scribe, traducida por J. L. Heiberg» y «La rotación de cultivos»; y presenta el «Diario del seductor».
4. Johannes: escribe el «Diario del seductor».
5. Wilhelm: escribe «La validez estética del matrimonio» y «El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad»; y presenta el «Ultimátum».
6. *B*: nombre que Victor Eremita da a Wilhelm para identificar el conjunto de sus papeles (incluyendo el «Ultimátum») en relación a los de *A*.
7. Pastor jutlandés: escribe el sermón que Wilhelm presenta como «Ultimátum».

Nótese que diferenciamos a Wilhelm de *B*. La razón es que retóricamente son dos autores diferentes: mientras que Wilhelm es autor y editor de unos textos dirigidos a *A*, en el sentido en que ya lo he presentado, *B* se nos introduce por parte de Victor Eremita como una figura que solo cabe leer en la medida en que se contrapone, dialógicamente, a *A*. *B* es, por tanto, el par complementario de *A*, con el que conforma un todo,²² y solo así es *B*; Wilhelm, por su parte, es un autor que tiene hacia ese mismo *A* una relación diferente. La identidad de Wilhelm es la que venimos de señalar: él es quien asume lo estético como un momento necesario del desarrollo ético, y en este sentido cabe interpretar que él sea, en sí mismo, el todo. La identidad de *B*,

21 Por vez primera en 1846, en la *Apostilla concluyente no científica* de Johannes Climacus, en la cual Kierkegaard, que se presenta como editor de la obra, introduce el texto «Una primera y última explicación», firmado con su propio nombre, y en el que reconoce la responsabilidad «jurídica y literaria» de esta y otras obras pseudónimas (*vid. SKS* 7, 570).

22 Victor Eremita lo enfatiza cuando nos sugiere, hacia el final del prólogo, considerar ambos grupos de papeles —que, insistamos, contienen más que los escritos de *A* y Wilhelm— «como pertenecientes a una sola persona» (*ESK* 2/1, 38 / *SKS* 2, 21).

y aun siendo los textos los mismos, es la de contrapuesto a *A*, y así *B* es solo parte del todo, y con este se introduce la alternativa sobre la que el lector estaría llamado a posicionarse.

El paso de Wilhelm a *B* es por lo tanto el paso de la integración hegeliana a la contraposición dialéctica, o si podemos expresarlo así, un retroyección al momento previo a la superación, y por lo tanto un cuestionamiento de esta; es decir, la irrupción de la alternativa con la que se da título a la obra:²³ *O lo uno o lo otro*, o en su original danés, *Enten – Eller*. Debo llamar la atención sobre la inexactitud de esta traducción, por otro lado inevitable, en la medida en que el juego presente en el danés es imposible de trasladar al castellano. *Enten – Eller* son las partículas con las que se forma una disyuntiva; como nuestro «o – o», con la diferencia de que en el caso del danés, al igual que sucede en el alemán (*entweder – oder*) o en el inglés (*either – or*), una y otra partícula son diferentes, con lo cual se manifiesta ya en ellas la contraposición excluyente que en el castellano solo acaba de hacer manifiesta la introducción de *lo uno y lo otro*. La relevancia del juego intraducible consistiría en que Kierkegaard elige para el título una fórmula en la que expresamente se omiten los elementos de la alternativa. Hay disyuntiva pero no hay —digámoslo así— *nada* que disyuntar. Se verá también la importancia de este elemento retórico.

Por lo demás, *O lo uno o lo otro* nos ofrecería entonces la contraposición de las dos posiciones existenciales, como habitualmente se consideran,²⁴ o más bien, como el propio Eremita lo expresa, «concepciones de la vida»,²⁵ la estética y la ética. En este sentido, el título se nos insinúa como la exigencia que Victor Eremita nos lanza a los lectores de escoger entre una de ellas. Así, de hecho, él mismo nos lo dice de manera abierta cuando, hacia el final del prólogo, escribe lo siguiente: «Una vez leído el libro *A* y *B* se olvidan, solo las concepciones se encuentran cara a cara a la espera de una decisión final en personalidades determinadas»,²⁶ en referencia al lector, que es inmediatamente aludido para, con ello, concluir el prefacio.

Ahora bien, en el mismo prólogo encontramos dos observaciones que serán decisivas para valorar adecuadamente sus contenidos y articulación, y con ellos la obra en su conjunto. En primer lugar, Eremita nos advierte, con

23 *La alternativa* fue de hecho la traducción escogida para el título de la obra en algunos trabajos publicados en el ámbito hispano en los años 80 y 90.

24 También hay quien ha querido ver en los estadios de la existencia posiciones retóricas, más que psicológicas-existenciales; es el caso de: George Pattison, *Kierkegaard. The Aesthetic and the Religious* (Londres: SCM Press, 1999).

25 *ESK* 2/1, 38 / *SKS* 2, 21.

26 *Id.*

toda honestidad, que a la hora de dar un título a la compilación de escritos de *A* y *B* se permitió «un engaño»,²⁷ a saber, considerar la posibilidad, que sin embargo él mismo califica de «absurda», de que unos y otros papeles perteneciesen en realidad a una misma persona «que en su vida habría realizado ambos *movimientos* o sopesado ambos *movimientos*».²⁸ Lo curioso de este «engaño» es que en realidad no lo es; *O lo uno o lo otro* es en verdad obra de una misma persona. Y antes aún de saberlo por medio de la confesión introducida por Kierkegaard en la *Apostilla concluyente no científica*, y reiterada más tarde en otros escritos, el propio prólogo de Eremita nos advierte ya de este mismo movimiento. Lo hace a propósito de la presentación de uno de sus textos, del cual se nos dice:

El último de los papeles de *A* es un relato titulado «Diario del seductor». Aquí se dan cita nuevas dificultades, puesto que *A* no declara ser su autor, sino sólo su editor. Se trata de una vieja artimaña de narrador, contra la cual yo nada tendría que objetar, si no contribuyera a complicar tanto mi posición, puesto que un escritor acaba residiendo dentro de otro como cajitas en un juego de cajas chinas. No es éste el lugar para desarrollar en detalle lo que me confirma en mi opinión; sólo quería señalar que la atmósfera que reina en el prefacio de *A* delata en cierto modo al poeta. Es realmente como si el mismo *A* hubiese tenido miedo de su fábula [*Digt*], como si un inquietante sueño lo angustiara persistentemente, también mientras está siendo narrado.²⁹

No es difícil ver que la posición que Eremita describe respecto de sí es la misma que cabe reconocer en Kierkegaard a partir del momento en que lo podemos identificar como ese «narrador» (poeta: *Digter*) que echa mano de una «vieja artimaña» para elaborar su fábula (*Digt*), *O lo uno o lo otro*.³⁰ Con lo que el engaño está servido, pero también advertido. Además, este engaño es especialmente relevante si se tiene en cuenta lo ya mencionado: que con *O lo uno o lo otro* Kierkegaard considerará iniciada su «Actividad de escritor», en la cual ocuparán un papel central tanto los estadios de la existencia como el juego de falsas autorías y contraposiciones dialógicas, ambos prefigurados en esta misma obra. Por ello debe anticiparse que lo que se pueda concluir al

27 ESK 2/1, 37 / SKS 2, 20.

28 ESK 2/1, 38 / SKS 2, 20-21 (énfasis añadido).

29 ESK 2/1, 34 / SKS 2, 16.

30 Poole nos recuerda que este, como otros recursos retóricos empleados en la obra, los toma Kierkegaard de la tradición romántica, por su parte heredera de las convenciones literarias establecidas por Goethe en el *Wilhelm Meister* (Roger Poole, «Reading *Either-Or* for the Very First Time», en Elsebet Jegstrup ed., *The New Kierkegaard* (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004), 48s).

respecto de *O lo uno o lo otro* será, si no determinante, sí al menos muy a tener en cuenta de cara a valorar lo que tiene lugar en el conjunto de la producción kierkegaardiana.

Por otro lado, hay una segunda observación en el prólogo quizás aún más importante. Se trata de la presencia continuada del secreto. Continuada, porque la totalidad del prólogo se ve marcada por una insistente remisión a él. Ya el mismo inicio nos orienta en este sentido, al llamarnos la atención sobre la sospecha respecto de la validez de la «conocida proposición filosófica: lo exterior es lo interior, lo interior, lo exterior»,³¹ para seguidamente apelar de manera directa al lector: «Quizás hayas tú mismo guardado un secreto»;³² y de ahí a lo que constituye la materia de la obra, a saber, los papeles —secretos, por tanto— guardados en un compartimento secreto de un *secreter*.³³ Es evidente que el secreto que oculta *O lo uno o lo otro* está relacionado con el juego de engaños por medio del que se nos presenta la obra. Cabe, pues, sospechar de la existencia de un secreto en la obra y ocuparnos de esos engaños antes de precipitarnos a decidir si la debemos interpretar desde Wilhelm (lo ético recoge, corrige y asume lo estético)³⁴ o desde *B* (lo ético se contrapone a lo estético, y solo el lector decidirá en cuál de los dos se resuelve la contraposición); o quién sabe si desde alguna otra posición que se nos oculte.

2. Nada es lo que parece: los engaños de *O lo uno o lo otro*

La advertencia de Victor Eremita respecto del engaño que encierra el texto nos lleva a reproducir, como lectores, la sospecha con la que el mismo Eremita abría su prólogo: que lo exterior, a saber, el texto en la forma en que se nos presenta, pueda no corresponderse con lo interior, a saber, lo que este

31 *ESK* 2/1, 29 / *SKS* 2, 11. Se trata, por supuesto, de una proposición característicamente hegeliana, que en la obra se nos mostrará después no menos característica de Wilhelm y su concepción de lo ético, en el sentido que ya hemos expuesto.

32 *Id.*

33 Kierkegaard emplea la palabra *Secretair*, insistiendo en el secreto de una manera que para nosotros resulta evidente, aunque no lo sea en danés, pues la palabra para «secreto», *Hemmelighed*, no remite automáticamente a ella, como sí sucede en el caso de por ejemplo el castellano. Por otro lado, el carácter secreto del secreto se nos refuerza aún más en el prólogo al describirsenos cómo solo la violencia de un hachazo permite revelar los contenidos ocultos tras la «puerta secreta». Pues el secreto es celoso de sí y por su propia naturaleza resiste la manifestación (*ESK* 2/1, 31 / *SKS* 2, 13-14).

34 Es evidente que estas tres fórmulas equivalen al único movimiento de la *Aufhebung* hegeliana.

realmente contiene; y así sospechar que, siguiendo siempre al propio Eremita, el texto encierre un secreto que deba ser desvelado. Con otras palabras, Eremita nos fuerza a sospechar de los engaños que pone en juego su obra. Y si ejercitamos la sospecha, digamos que atizando nosotros mismos pavorosos hachazos sobre el texto, descubriremos cómo, efectivamente, este nos engaña una y otra vez; e incluso podremos descubrir para qué.

Otra manera de entender esto mismo es pensar que el texto nos seduce, nos tienta, para que actuemos sobre él como lectores productivos; que abandonemos una improcedente actitud de pasividad hacia la obra, como si esta simplemente nos ofreciese *un* determinado contenido, para en su lugar convertirnos en lectores activos, o lo que es lo mismo, escritores, forzando sobre el texto esa «decisión final» que, no obstante, quizás no se reduzca a ponerse del lado de *A* o de *B*. Y esta posibilidad no solo se corresponde con lo que Eremita nos desafía a hacer en el prólogo, sino también con lo que los propios *A* y *B* nos dicen al respecto, casi al unísono. *B*, afirmando directamente lo que acabamos de señalar: que el lector es productivo,³⁵ que es de hecho lo mismo que ya afirmaba *A*,³⁶ por su parte en línea con lo que más tarde leeremos en Johannes al inicio de su «Diario», al señalar este la lectura como el resultado de una tentación.³⁷ De ahí igualmente el sentido de que *B* nos advierta que *A* no es de fiar,³⁸ pues siempre se mueve en la ambigüedad, con la que acaba ganando, *engañando* a la gente.³⁹ Lo cual explica que *B* reconozca: «estoy convencido de que nada puede lograr destruir lo que hay de estético en un hombre»;⁴⁰ o que al mismo *A* el lector le inspire desconfianza.⁴¹

Véanse entonces algunos de los engaños que lleva a cabo el texto para conformarse como ambigua tentación llamada a generar una respuesta activa por parte de un lector-escritor.⁴²

35 «La lectura más interesante es aquella en la que el lector mismo es en alguna medida productivo» (ESK 3, 102 / SKS 3, 111).

36 «Cuando uno pertenece a “la secta de los lectores”, cuando uno, sea en el modo que sea, se distingue como lector aplicado y atento, crece la probabilidad en los otros de que uno acabe por dar un poco de sí como escritor, pues sucede como dice Hamann: *aus Kindern werden Leute, aus Jungfern werden Bräute, aus Lesern werden Schriftsteller* [“de los niños se hace gente, de las vírgenes se hacen novias, de los lectores se hacen escritores”]» (ESK 2/1, 255-256 / SKS 2, 238).

37 ESK 2/1, 311 / SKS 2, 293.

38 ESK 3, 110 / SKS 3, 120.

39 ESK 3, 136 / SKS 3, 148-149.

40 ESK 3, 113 / SKS 3, 123.

41 ESK 2/1, 270 / SKS 2, 255.

42 En este sentido recordemos que el propio Victor Eremita apelaba abiertamente al lector como parte determinante de la propia obra (*vid.* ESK 2/1, 38 / SKS 2, 21). Por lo dicho en el prólogo y lo visto ahora, sería entonces legítimo añadir al lector como un octavo autor en la relación que recogíamos al inicio del trabajo.

El primero de ellos es que *O lo uno o lo otro* no es el encuentro dialéctico de la posición estética frente a la ética, por mucho que nos diga Eremita; no puede serlo, al menos en el sentido en el que estas dos categorías correspondan a dos «estadios de la existencia» que se presentarían al lector para que «escoja» uno de ellos. Y no lo es, ante todo, porque la elección que se nos sugiere por medio de una aparente alternativa ya está resuelta de antemano, dado que la alternativa, «o lo uno – o lo otro», es ya en sí misma lo ético. Elegir implica considerar opciones, sopesarlas y decidirse por una de ellas. Y esto no es sino un movimiento ético. Porque el esteta no decide, y no reflexiona sobre opciones para elegir(*se en*)⁴³ una; él vive en la inmediatez, rehúye todo compromiso, y es por eso que su actitud es estética: porque lleva la marca de la discontinuidad, de un aquí y ahora que absorbe al sujeto para sustraerlo de cualquier elección, que es lo que por su parte, éticamente, introduce en la existencia la continuidad.⁴⁴ Ya que lo ético consiste exactamente en eso: en elegir; entre alternativas, por supuesto, pero de tal manera que estas dejan de ser lo que eran para el esteta; o mejor dicho, alternativas que solo lo son porque éticamente se conforman como tales. Para el esteta no hay alternativas, sino, como se nos describe en los papeles de *A*, «ocasiones» accidentales,⁴⁵ que funcionan como lo que vulgarmente (¡y éticamente!) denominaríamos «vías de escape» a la exigencia del compromiso y la responsabilidad, que se adquieren en la elección; o sea, son pura discontinuidad. Mientras que éticamente tales ocasiones se ven reconfiguradas como alternativas, opciones sobre las que calcular una decisión, y así lo ético transforma la azarosa accidentalidad de hechos discontinuos en momentos necesarios de una continuidad desplegada que los asume (la expresión es intencionalmente hegeliana). De hecho, ¿con qué, si no, comienzan los escritos de *B*,⁴⁶ sin ir más lejos? Con «La validez estética del matrimonio», o sea, con un texto en el que muy abiertamente Wilhelm explica a *A* cómo el matrimonio, expresión ética del amor, asume (de

43 Piénsese en la imagen de Wilhelm, ya referida, de «parirse a sí mismo».

44 *A* lo expresa en relación a la posibilidad: «De tener que pedir algo para mí, no pediría ni riqueza ni poder, sino la pasión de la posibilidad, el ojo que aquí y allá, eternamente joven, eternamente ardiente ve la posibilidad» (*ESK* 2/1, 64 / *SKS* 2, 50). Sobre la exigencia ética en su relación a la posibilidad y la realidad puede consultarse: Darío González, «El concepto kierkegaardiano de “realidad” y la evolución de la interpretación ética de la existencia», *Discipline Filosofice* 34, n°1 (2024): pp. 113-130. Remitimos en su conjunto a este número monográfico para una lectura reciente de distintos aspectos relacionados con las categorías kierkegaardinas de posibilidad, necesidad y realidad: Ingrid Basso, ed., «“Possibility is the Heaviest of All Categories.” On Kierkegaard’s Reading of Modal Categories», *Discipline Filosofice*, XXXIV I (2024).

45 *Vid.* *ESK* 2/1, 247; 254 / *SKS* 2, 229-230; 237.

46 Escritos que, por otra parte, tienen una perfecta lógica de continuidad, al contrario de los de *A*, que llevan la marca de la discontinuidad, y así Eremita nos lo explica cuando nos confiesa que, como editor, ordenó los papeles de *A* dejando «que la casualidad determinase el orden», mientras que «con los papeles de *B* resultó bastante fácil hacerlo. Una carta presupone la otra» (*ESK* 2/1, 33 / *SKS* 2, 15).

nuevo Hegel) la dimensión estética del amor que obsesiona, o «pierde», a *A*. Y continúan con «El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad». En otras palabras, asumiendo a *A*, *B* conforma la alternativa como lo ético, de manera que el «o lo uno o lo otro», visto en relación a *A* o *B*, es algo que pone *B*, o sea, una disyuntiva viciada, ya resuelta de antemano, en tanto que lo ético no se substancia en elegir *B* sino simplemente en *elegir*. O si se prefiere, la elección *A* o *B* es en realidad una trampa: pensar que hay que elegir entre *A* y *B* es ya estar con *B*.⁴⁷ Con lo que estaríamos necesariamente de vuelta en Wilhelm y la asunción de lo estético, con lo que comenzábamos.

¿O tal vez no? Porque ya se había anticipado que el propio título señala que la alternativa no es realmente entre *A* y *B*, dado que no se trata de «o *A* o *B*», sino de un simple y *vacío* «o – o». Es este un engaño en el que solo caeremos si no atendemos a lo que la obra realmente nos está presentando; si no tenemos la mínima prudencia de avanzar en ella alertados por la honesta advertencia de Eremita respecto de los engaños. Si por el contrario lo hacemos, estaremos en condiciones de desvelar uno de sus secretos, que consiste en que realmente sí hay una (otra) alternativa: la que existe entre el contenido de la obra y su forma, o retórica.

El contenido es enteramente de *B*, de Wilhelm:⁴⁸ por lo que hemos dicho, que se muestra además en que él posee los papeles de *A*,⁴⁹ y responde con sus propios escritos a lo que ellos contienen, pero sin que *A* tenga la oportunidad de dar su réplica. Si en verdad se tratase de la alternativa de un diálogo de dos posiciones que se nos quisiesen enfrentar, sería un diálogo muy tendenciosamente moderado por parte de Eremita, en tanto que *B* se guarda la última palabra y Eremita no hace nada para evitarlo, aun cuando podría hacerlo, por ejemplo en la ordenación de los papeles; pero para el conjunto de papeles decide asumir la misma lógica que él mismo reconoce que opera en los de *B*: que unos (en este caso el conjunto de los de *B*) presuponen otros (los de *A*). De manera que la totalidad del discurso que Eremita nos presenta lleva la marca de *B*.

47 «Tú eres tú, yo soy yo: ¿quién es más tonto de los dos?», reza un viejo y conocido juego de engaño infantil, en el que se responde lo que se responde, uno siempre acaba siendo el tonto: por entrar en un juego preparado para que gane el que lo formula. Cabría decir que esto mismo es lo que puede celebrar Wilhelm cuando caemos en el error de entender que la exigencia de elección es entre *A* y *B*, como si se le diera realmente una opción a lo estético al reformularlo en lo ético.

48 Por lo que al contenido respecta podemos identificar a Wilhelm con *B*; es formalmente que debemos diferenciarlos, como dos funciones distintas en el juego retórico de la obra.

49 Sería este otro secreto, el relativo al propietario del secreter. Aunque Eremita no parezca querer verlo (*ESK* 2/1, 36 / *SKS* 2, 19), resulta fácil de desvelar, si atendemos a la propia obra, ya que *B* responde a un *A* cuyos papeles él posee, porque los recibió de él, como así mismo nos dice; y también nos dice que lo que él le escribe a *A* finalmente no se lo entrega (*ESK* 3, 291 / *SKS* 3, 314), por lo cual es fácil deducir que el secreter solo puede ser de *B*.

Pero la forma, la dimensión retórica del texto, es enteramente del dominio de *A*: se trata de un juego estético, sostenido sobre la ambigüedad (característicamente estética), que toma como punto de partida y sostén de todo su desarrollo el conocido recurso literario de la «ficción del manuscrito encontrado»; un recurso muy del gusto romántico, por cierto,⁵⁰ que desatiende por completo la exigencia de manifestación y transparencia que constantemente expresa *B* como característica de lo ético⁵¹ para, en su lugar, adoptar las engañadoras formas estéticas propias de *A*, en quien la necesidad de evitar todo compromiso lo lleva una y otra vez al mismo ocultamiento e indeterminación que en su conjunto *O lo uno o lo otro*, como dispositivo literario, pone en juego.

Es por ello que debemos reconocer que, al sostenerse el contenido decididamente ético sobre una forma inequívocamente estética, la obra deja de ser lo uno o lo otro, y así la disyuntiva sugerida en el título es recuperada, si bien ahora no como el enfrentamiento de dos «concepciones de la vida» entre las que el lector deba elegir, sino como un juego dialéctico que hace las veces de *secreter* en el que se oculta lo que en tal caso se puede identificar como el secreto de la obra. Se nos manifiesta lo ético, en una discursividad progresiva que de hecho apunta a su culminación final en lo religioso, pero esta manifestación oculta algo.

Y si se trata de desvelar un secreto que se nos oculta, no nos queda otra que entrar en el juego estético de las apariencias y los engaños; lo cual equivale a volver sobre el mismo *A*, al que el desarrollo discursivo del contenido de la obra parecía haber superado (asumido); romper la continuidad de la obra para *de nuevo* darle la palabra a *A* y ver qué nos puede decir ahora respecto de este juego de secretos y ocultamientos por medio del cual se nos estaría presentando lo ético. Porque tiene mucho que decirnos.

Considérense por ejemplo a los *sympanekromenoi*, a quien *A* dirige varios de sus textos.⁵² Al comienzo de «Siluetas» se nos dice que para esa «comunidad

50 Con todo lo que esto conlleva, lo cual no solo es manifiesto en *O lo uno o lo otro* sino que había sido objeto de comentario por parte de Kierkegaard en *Sobre el concepto de ironía*, obra en la que se ocupa de criticar la ironía, y la escritura, románticas. *Vid. ESK 1*, 301ss / *SKS 1*, 314ss.

51 «Todo hombre tiene el deber de revelarse» (*ESK 3*, 283 / *SKS 3*, 304).

52 No es una elección cualquiera: en otro lugar señala Kierkegaard esta comunidad de difuntos como el lector modélico. Como se recoge en el aparato crítico de los *SKS* y *ESK*: «En una entrada del 9 de enero de 1838 en la sección *FF* de sus *Diarios*, Kierkegaard anota: “Justamente estaba buscando una expresión para designar a esa clase de personas para las cuales me gustaría escribir, con la convicción de que compartirían mi concepción, y ahora la he encontrado en Luciano: *παρσνέκροι* (uno que, como yo, está muerto), y me apetecería publicar un escrito para *παρσνέκροι*” (*Pap. II A 690*)» (*ESK 2/1*, 181).

de difuntos» no poder acceder a la interioridad constituye un estímulo, y no simplemente un límite en el que haya que detenerse.⁵³ Por lo demás, esto es coherente con lo que antes nos decía el propio *A* respecto de los límites y la posibilidad de explorar los dominios más allá de ellos sin por eso traspasarlos.⁵⁴ Diremos entonces que el secreto nos incita a convertirnos en esa figura activa ya mencionada, y con ello a reconocer «la impotencia del lenguaje como una potencia superior»⁵⁵ que nos permitirá «escuchar señales»,⁵⁶ de algo que, claro está, solo por medio de señales se nos insinúa: solo como secreto, solo en la interioridad oculta del texto.

De muchas otras maneras nos conduce *A* a esta misma idea. Lo hace, por ejemplo, insistiendo una y otra vez en la importancia de la escucha, que por supuesto en su caso se hace valer ante aquello que no se deja ver;⁵⁷ ante aquello que, como leemos de nuevo en «Siluetas», y que podemos afirmar que valdría para aplicar a la totalidad de *O lo uno o lo otro*, «cuanto más mirase, menos veía». ⁵⁸ O también, en la recensión crítica que *A* hace de la obra *El primer amor*, cuando nos dice de ella que es una pieza literaria que muestra su falta de firmeza en el momento en que acaba.⁵⁹

O por último —para no extendernos innecesariamente en la relación de insinuaciones que *A*, el esteta, nos deja sobre como enfrentarnos a lo

53 Vid. *ESK* 2/1, 193 / *SKS* 2, 173. Leemos también antes en «Los estadios eróticos inmediatos»: «Si el pensamiento se detiene alguna vez en el obstáculo, éste tiene el sentido de avivar la pasión más bien que el de oponérsele realmente, el goce se acrecienta, la victoria es segura y el obstáculo no es sino un incentivo» (*ESK* 2/1, 125 / *SKS* 2, 110).

54 Veamos el texto, sin duda ilustrativo para lo que nos ocupa: «Si, dados dos países limítrofes, yo conociera uno de ellos con bastante exactitud y desconociera totalmente el otro, sería capaz de hacerme una idea de éste último aun si, pese a todos mis deseos, no me estuviera permitido ingresar en él. Viajaría a la frontera del reino que conozco, la recorrería sin interrupción y, al hacerlo, describiría con mi movimiento el contorno de aquel reino desconocido, formándome de ese modo una idea general del mismo por más que nunca hubiese puesto un pie en él. Y si me empeñara mucho en ese trabajo, si mi minuciosidad fuese incansable, también podría suceder que, estando en la frontera de mi reino, desazonado, mirando con anhelo hacia ese país desconocido que me es tan próximo y tan lejano a la vez, se me concediera a menudo alguna pequeña revelación» (*ESK* 2/1, 89 / *SKS* 2, 72).

55 *ESK* 2/1, 106 / *SKS* 2, 91.

56 *ESK* 2/1, 97 / *SKS* 2, 81. El secreto sería en tal caso como el oráculo del que habla Heráclito, que «no dice ni oculta, sino da señales» (Alberto Bernabé, ed. y trad., *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* (Madrid: Alianza, 1988), 134).

57 Vid. *ESK* 2/1, 120; 121; 136; 143 / *SKS* 2, 105; 106; 122; 131. Lo mismo se nos dice de Johannes, el seductor, quien no por acaso tiene «un oído finísimo» (*ESK* 2/1, 340 / *SKS* 2, 325) y se hace invisible en la voz (*ESK* 2/1, 364 / *SKS* 2, 352).

58 *ESK* 2/1, 205 / *SKS* 2, 186.

59 *ESK* 2/1, 267 / *SKS* 2, 251. Repárese en que este texto es una recensión crítica, o sea un ejemplo de escritura llevada a cabo por un lector; de un lector que, como lector, deviene escritor. Por lo demás, y en relación a lo que no se deja ver y la flaqueza de los resultados, vale la pena tener también bien presente la advertencia escogida por *A* para este texto: «Se había determinado que este artículo aparecería impreso en una revista científica que *Frederik Usmann* había determinado publicar en determinado momento. ¡Ay! ¡Cómo son las determinaciones humanas!» (*ESK* 2/1, 244 / *SKS* 2, 226).

estético— podemos atender a Johannes, el seductor, que no por casualidad «entiende de literatura»⁶⁰ y «sabe narrar historias»,⁶¹ y por eso sabe que un libro puede ser interpretado de cualquier manera;⁶² y además sabe de engaños, cómo no, y de hecho reclama la necesidad del engaño para el amor —que en su caso es la seducción—, de manera que este se mantenga como un secreto.⁶³ Pues bien, Johannes, en perfecta continuidad con *A*,⁶⁴ y de hecho volviendo sobre las primerísimas palabras de Eremita en el prólogo,⁶⁵ nos recuerda que el desajuste entre lo interior y lo exterior es «lo interesante».⁶⁶

Por eso el «mejor alimento» son siempre los cuentos,⁶⁷ y por eso también la lectura es más influyente que la palabra.⁶⁸ Vemos así cómo lo estético juega con lo ético no para que lo uno se imponga sobre lo otro, o a la inversa, sino para forzar una experiencia límite,⁶⁹ que no será otra que la de aquel secreto que la obra nos oculta al tiempo que nos seduce a él.⁷⁰

60 *ESK* 2/1, 365 / *SKS* 2, 353. Entiende de literatura porque entiende de seducción.

61 *ESK* 2/1, 370 / *SKS* 2, 358.

62 *ESK* 2/1, 373-4 / *SKS* 2, 262.

63 *ESK* 2/1, 382; 385; 387 / *SKS* 2, 373; 376; 379.

64 Recordemos que Eremita nos lanza la sospecha de que en realidad Johannes sea el mismo *A* (*ESK* 2/1, 34 / *SKS* 2, 16); una sospecha con la que no solo se abunda en el juego de confundir autorías, sino que con ella se nos apunta a la unidad de lo estético en el conjunto de escritos de la primera parte.

65 «Quizás te haya venido alguna vez a las mientes, *querido lector*, dudar un poco de la exactitud de la conocida proposición filosófica: lo exterior es lo interior, lo interior, lo exterior» (*ESK* 2/1, 29 / *SKS* 2, 11. Énfasis añadido).

66 *ESK* 2/1, 427 / *SKS* 2, 424. Como bien se nos señala en el aparato crítico a la edición danesa y a la traducción española, la categoría de lo interesante, muy presente en los papeles de *A*, nos remite a F. Schlegel, para quien es central en su análisis de la poesía moderna llevado a cabo en *Sobre el estudio de la poesía griega*. Schlegel distingue entre la poesía griega, «bella» y «objetiva», relacionada con el ideal clásico de armonía, y la poesía moderna, «interesante» y «subjetiva», relacionada con el acento en la libertad individual moderna. Por esta razón la poesía griega lleva la marca de la unidad, mientras que la moderna se distingue por su fragmentación. En este sentido, Schlegel caracteriza lo interesante como «lo que tiene valor estético provisional» (Friedrich Schlegel, *Sobre el estudio de la poesía* (Madrid: Akal, 1996), 57). Si bien Schlegel orientará este valor estético provisional en una dirección distinta a la de *A*, esta consideración nos resulta de gran ayuda para entender el juego estético emprendido en *O lo uno o lo otro*.

67 *ESK* 2/1, 405 / *SKS* 2, 400.

68 «La letra muerta tiene a menudo mucha más influencia que la palabra viva» (*ESK* 2/1, 408 / *SKS* 2, 403). Compárese con la confesión que hará *B*: no haberle presentado sus escritos a *A* (*ESK* 3, 291 / *SKS* 3, 314). Porque, como nos dice *A*, «quien escribe no habla» (*ESK* 2/1, 256 / *SKS* 2, 239), y *B* en realidad quiere hablarle a *A*; de hecho nos deja claro que solo escribe para *A* (*ESK* 3, 174 / *SKS* 3, 183), o sea, que renuncia a la escritura como «cuento», «literatura», como espacio para una experimentación que, ya se sabe, no es nada ética (*vid.* *ESK* 3, 227 / *SKS* 3, 231).

69 *Vid.* *ESK* 2/1, 367 / *SKS* 2, 356.

70 En este sentido cabría interpretar que, de igual modo que Johannes acaba siendo víctima de su propia seducción (*vid.* *ESK* 2/1, 397 / *SKS* 2, 389), también Victor Eremita se entregue a dejarse desbordar por su propia fábula, como de hecho ya él mismo nos insinúa (*vid.* *ESK* 2/1, 34 / *SKS* 2, 16).

3. El secreto: ni lo uno ni lo otro, o la ironía de la obra

Llegados a este punto, puede ya afirmarse que lo que la obra pone en juego, o aquello hacia lo que nos conduce, no es ni lo uno ni lo otro; ni lo ético ni lo estético. La alternativa, presentada como contraposición de ambos, es en realidad un engaño, elaborado en favor de un secreto. Al igual que el noviazgo del que nos habla Johannes, que no es ni la libertad de la posibilidad de la soltería ni la necesidad del compromiso del matrimonio, sino una situación límite,⁷¹ también así la alternativa vacía, «o – o», se nos presenta como una situación límite en la que se aniquila por igual el valor de lo estético y el de lo ético. En el mismo «Diario del seductor» esta situación liminar se nos describe a un mismo tiempo como algo bello⁷² y como algo irritante.⁷³ Y la categoría que unifica ambas cosas, la que nos permite comprender esa dialéctica, es la de la seducción. De igual modo que hace Johannes,⁷⁴ buscando que Cordelia rompa sus límites,⁷⁵ la «fábula» de Victor Eremita/Kierkegaard también seduce al lector hacia una posición que, no siendo ni lo uno ni lo otro, es no obstante insinuada en la propia obra, por ejemplo en relación a ese mismo juego de seducción llevado a cabo por Johannes. A esta posición podemos ponerle nombre: por ejemplo, un extravío.⁷⁶ Nótese que el mismo extravío del que se nos habla desde la estética es el que se reitera más tarde desde la posición de *B* al hablar de una excentricidad (otro modo de nombrarlo) que rompe lo concéntrico propio de la existencia ética. Lo que sucede es que ahora ya no podemos reconocer esa excentricidad como algo que deba ser reducido o neutralizado desde la reafirmación ética de un centro,⁷⁷ sino como aquello que lo niega, reduciéndolo a nada. Lo que lo estético aún tiene que decir, *después de todo*, es que lo ético, que nos pone ante la exigencia de la elección, no es la última respuesta a esta; que lo ético (Wilhelm) no es la verdadera respuesta a la pregunta por lo ético que la propia obra, estéticamente, nos formula.

71 ESK 2/1, 375 / SKS 2, 365.

72 ESK 2/1, 339 / SKS 2, 324.

73 ESK 2/1, 353 / SKS 2, 340.

74 De Johannes se nos dice además que «viene de otro mundo» (ESK 2/1, 325 / SKS 2, 309), lo cual es una manera bastante explícita de apuntar a la conexión de la seducción estética con esa otra seducción del secreto que la obra muestra ocultándolo.

75 Vid. ESK 2/1, 363 / SKS 2, 350.

76 Vid. ESK 2/1, 315 / SKS 2, 297.

77 Recordemos lo dicho arriba: tanto si interpretamos la obra desde Wilhelm, como una progresión hegeliana, como si la interpretamos desde Eremita, como una alternativa para elegir entre lo estético o lo ético, en ambos casos estamos en una posición ética que *centra* la totalidad de contenidos de la obra.

Y más aún: decíamos al inicio que el esteta hace de su existencia un ejercicio de experimentación. *O lo uno o lo otro*, en virtud de su trabajada dimensión estética, es ella misma un ejercicio de experimentación que conduce al lector a un extravío, el de lo excéntrico,⁷⁸ lo que queda fuera del centro de la obra, o sea, fuera de la alternativa estético/ético. La experimentación nos conduce (o nos seduce, si se prefiere) a «otra cosa».

Otra manera de decir esto mismo es decir que el resultado de la obra es nada; el mismo nada que se nos sugería ya desde el título, de hecho. Un nada que nos lleva necesariamente a la ironía. Y no ya porque la propia obra nos sugiera en varios momentos esta conexión,⁷⁹ sino porque previamente, en el trabajo *Sobre el concepto de ironía*, se nos había explicado de manera detallada cómo esta equivale a abismar al sujeto en la nada (su *propia* nada) para posibilitar, con ello, «*el comienzo absoluto de la vida personal*»,⁸⁰ o lo que es lo mismo, lo ético, el «parirse a sí mismo» de Wilhelm.

Antes de continuar con esta relación con la ironía, conviene volver de nuevo por un momento al prólogo de Eremita, ahora que estamos sobre aviso y conocemos algo mejor como opera la naturaleza engañosa de toda la obra. En el momento en que él mismo decía tomarse una libertad y permitirse un engaño, recordaremos que nos indicaba que los papeles «ganarían un nuevo aspecto al considerarlos como pertenecientes a una persona»,⁸¹ para después acabar diciendo que «una vez leído el libro, *A* y *B* se olvidan, sólo las concepciones se encuentran cara a cara a la espera de una decisión final en personalidades determinadas». ⁸² El caso es que más adelante *A*, en «La rotación de cultivos», vuelve sobre esta misma idea del olvido para afirmar, en línea con Eremita, que «el olvido es precisamente la expresión perfecta de la asimilación en sentido propio, la cual reduce lo experimentado a caja de

78 Es evidente la continuidad del prefijo *ex-* y lo que este implica aquí. Por expresarlo con Blanchot, «la fuente del sentido en el prefijo que las palabras exilio, éxodo, existencia, exterioridad, extrañeza están encargadas de desplegar en diversos modos de experiencias, prefijo que designa el aparte y la separación como origen de todo “valor positivo”» (Maurice Blanchot, *La conversación infinita* (Madrid: Arena libros, 2008), 163). Debemos aclarar, no obstante, que en el original esta continuidad se da entre lo excéntrico (*excentrisk*) y el experimento (*Experiment*), pero no así el extravío, que traduce la expresión *lede nogen Vild*, aunque lo hace en este caso con la fortuna de reforzar la potencia expresiva de este prefijo. Tampoco valdría para el original llevar esta misma continuidad al momento en que *B* dice de *A* que es «un extraño [*Fremmed*] y un extranjero [*Udlanding*] en el mundo» (*ESK* 3, 80 / *SKS* 3, 87), si bien nos podemos tomar la licencia de hacerlo con la traducción.

79 *Id.* *ESK* 2/1, 280 / *SKS* 2, 265; *cf.* *ESK* 2/1, 282-283 / *SKS* 2, 268. También en la segunda parte, en palabras de *B* (*id.* *ESK* 3, 150 / *SKS* 3, 156).

80 *ESK* 1, 339 / *SKS* 1, 355. Un poco más adelante, en la forma de una alusión evangélica muy evidente, añadirá Kierkegaard que «como lo negativo, la ironía es el camino; no la verdad, sino el camino» (*ESK* 1, 340 / *SKS* 1, 356).

81 *ESK* 2/1, 38 / *SKS* 2, 20.

82 *ESK* 2/1, 38 / *SKS* 2, 21.

resonancia»,⁸³ y solo un poco más adelante añadir: «El olvido es la tijera con la que uno corta para siempre lo que no puede usar, aunque, desde luego, bajo la más estricta vigilancia del recuerdo. Olvido y recuerdo son, entonces, idénticos, y esta identidad artísticamente procurada es el punto arquimédico gracias al cual uno levanta el mundo entero (...) El arte de recordar y de olvidar ha de prevenir también que uno no se encalle en unas circunstancias de vida concretas asegurándole el perfecto vaivén».⁸⁴

Estas palabras de *A*, leídas en relación a las de Eremita, nos valen para volverlas sobre *O lo uno o lo otro* y dar con ellas el «hachazo» que rompa su secreto: el no encallarse en unas circunstancias de vida concretas podemos leerlo en tal caso como no conceder *ni a A ni a B* la validez de su posición,⁸⁵ para en lugar de ello mantenerse en «el perfecto vaivén» del vacío «o – o». Claro que esto nos lleva a reconocer *O lo uno o lo otro* como un gran ejercicio de negatividad irónica, en virtud del cual habría que reconocer también que en rigor la obra (no) nos dice nada, o lo que es lo mismo, que todo lo que nos dice es reducido a nada⁸⁶ por medio de los juegos estéticos de engaños con los que se nos presenta. Y si bien es cierto que por medio de estos juegos la obra *pone* lo ético, no menos cierto es que lo pone *en cuestión*.

De ello hay ya alguna indicación en el «Diario del seductor», que por medio de la seducción erótica nos anticipa algunas pistas de la peculiar seducción que lleva a cabo la obra. Así por ejemplo cuando se nos habla de la capacidad de Johannes para extraviar a otros y a sí mismo se nos dice que «sus pies estaban dispuestos de tal modo que conservaban su rastro consigo»,⁸⁷ o sea, que no deja huella en la realidad, porque no pertenece a ella. Es lo mismo que solo unas líneas más abajo se nos reitera a propósito de la errancia y la idea de una persona «errar en sí misma».⁸⁸

Pues bien, esta misma idea será la que vuelve a encontrarse, pero ahora ya en la parte correspondiente a los papeles de *B*, y de hecho culminando la obra, curiosamente por medio de una reiteración de lo ya anticipado por *A*. Esta es, claro está, el «Ultimátum» que *B* incorpora a su respuesta a *A* para

83 *ESK* 2/1, 301 / *SKS* 2, 283.

84 *ESK* 2/1, 301 / *SKS* 2, 284.

85 *Cf.* supra nota 28.

86 Habría que recordar que ya Eremita nos confesaba que «para estos papeles vale en sentido estricto lo que suele decirse de todos los asuntos impresos: callan» (*ESK* 2/1, 37 / *SKS* 2, 20). Podemos relacionar esto con la siguiente cita tomada de un borrador de la obra, tal como recogen los comentarios críticos a la edición y a la traducción: «o..., o... es un talismán con el que uno puede aniquilar el mundo entero» (*ESK* 2/1, 69).

87 *ESK* 2/1, 315 / *SKS* 2, 297.

88 *Id.*

decirle, por medio de *otro*,⁸⁹ «lo que [le] gustaría haber dicho» *pero no fue capaz*. Lo que el mismo representante de la posición ética reconoce como la más acabada expresión de esta es, en realidad, una interrupción de ella. Porque, como de hecho ya anticipaba Johannes, el «Ultimátum»⁹⁰ culmina el discurso de *B* anulándolo, en la exigencia de reconocer el error, en favor de un *otro* que, como mimetizando el gesto del esteta, también no pertenece a la realidad ética (la de Wilhelm), porque también rompe la continuidad de esta con una discontinuidad que es ahora la de «lo otro».

Esto «otro» es lo religioso, sin duda; pero también sin duda es una religiosidad que nada tiene que ver con la proyectada por Wilhelm al apuntar a ella como culminación de lo ético. Por algo Wilhelm no puede decir lo que deja en manos de su amigo el pastor: porque cuando, en lugar de considerar lo religioso desde lo ético, como hace Wilhelm, se considera lo ético desde lo religioso, como hace el pastor, lo ético queda cuestionado, en suspenso, o —si pensamos en la ironía— reducido a nada. Así nos lo presenta el «Ultimátum» del pastor: con respecto a Dios —eso *Otro*, lo religioso en sí mismo considerado⁹¹— «siempre estamos en el error».⁹² Y nos habla entonces el pastor de Cristo, para preguntarse retóricamente si «¿no tiene la fuerza suficiente para hacer que todo lo demás resulte inexplicable, incluso lo explicable?»⁹³ y así, como si se dirigiese tanto a *A* como a *B*, o si se prefiere, como si se dirigiese al Wilhelm que integra en lo ético lo estético, afirmar «que no debes pretender estar en lo cierto frente a Dios, que sólo debes contender con él para llegar a saber que estás en el error».⁹⁴ De este modo continúa el sermón, hasta finalmente introducir el elemento conclusivo: lo edificante, y retomar una duda,⁹⁵ una inquietud, que solo se aliviará «meditando acerca de: LO QUE HAY DE *EDIFICANTE* EN EL PENSAMIENTO DE QUE, CON RESPECTO A

89 «Un viejo amigo que es pastor en Jutlandia» (*ESK* 3, 301 / *SKS* 3, 317), con quien se completa la confusión de autorías, repitiendo el mismo recurso de «cajas chinas» que también reproducía *A* respecto a Johannes y Eremita respecto a *A* y *B*.

90 Nótese que un ultimátum es en realidad en sí mismo un «o – o» llevado hasta sus últimas consecuencias. La obra concluye reproduciendo el movimiento inicial de la alternativa, redoblando lo que el mismo título anticipaba.

91 Esta otredad radical será abordada por Johannes Climacus en las *Migajas filosóficas*, quien la presentará como «lo absolutamente diferente», «para lo cual no hay indicio alguno» (*ESK* 4/2, 61 / *SKS* 4, 249), no muy lejos del secreto y lo que no se deja decir que irrumpe ya en *O lo uno o lo otro*.

92 *ESK* 3, 304 / *SKS* 3, 320.

93 *ESK* 3, 306-307 / *SKS* 3, 323.

94 *ESK* 3, 308 / *SKS* 3, 324.

95 No olvidemos que la duda había sido previamente asociada a *A* (*ESK* 3, 90 / *SKS* 3, 97-98) y, aún antes, invocada por Eremita como arranque de la obra (*ESK* 2/1, 29 / *SKS* 2, 11). La duda pertenece a un dominio de lo estético que lo ético hace entrar en razón y en consecuencia supera. Y sin embargo reaparece al final de la obra para subsumir a ella lo ético, en una especie de *da capo* musical que nos lleva de vuelta al inicio para verlo todo de otro modo.

DIOS, SIEMPRE ESTAMOS EN EL ERROR». ⁹⁶ Y ¿qué es lo que medita el pastor a respecto de esto? Nada menos que «tu vida te pone en relaciones diversas con otros hombres» ⁹⁷ y en relación a esto «¡Desear estar en el error, entonces, es expresión de una relación infinita; querer estar en lo cierto, o considerar que es doloroso estar en el error, es expresión de una relación finita! ¡Es edificante, entonces, estar siempre en el error, pues sólo lo infinito edifica, no lo finito!». ⁹⁸

No es necesario aclarar que esas relaciones con otros hombres en el caso de *B* se corresponden con su relación con *A*. Y saber que uno está en el error, más aún, que debe desearlo, es lo que constituye «la alegría de triunfar sobre ti mismo y sobre el mundo», ⁹⁹ o sea, lo que se expresa en la idea conclusiva de lo edificante, que como vemos aniquila por completo lo ético de Wilhelm, y lo hace retomando elementos que habían caracterizado lo estético, ¹⁰⁰ para ponernos ante lo religioso: como «eso otro» oculto en el texto.

Y aún más. En lo que puede reconocerse como un redoblamiento del juego irónico de lo estético frente a lo ético, si volvemos unas 600 páginas atrás en la obra desde el «Ultimátum», que la cierra con su sentencia más conclusiva, encontraremos anticipada la misma inevitabilidad del error, en este caso en palabras de *A*; y curiosamente, además, en una pequeña sección de los «Διαψαλματα» que lleva por título nada menos que «*O lo uno o lo otro*. Un discurso extático [*exstatiske*]». ¹⁰¹ Como si quisiese referirse al conjunto de una obra que en realidad desconoce, *A* nos advierte que hagas lo que hagas, te arrepentirás, o sea, harás mal. «Esto, señores míos, es la quintaesencia de toda sabiduría». ¹⁰² No cabe duda de que se trata de la misma sabiduría del pastor, solo que en este caso impropia en boca del esteta. Por algo ambos se muestran en la obra como interrupción y discontinuidad de lo ético. La diferencia es que mientras que *A* se sitúa antes, como la dispersión e irreponsabilidad que hace posible manifestarse la exigencia de unidad y responsabilidad, de lo ético, el pastor se sitúa después para abismar esto mismo, lo ético, *de nuevo*, ¹⁰³ a su propia exigencia.

96 *ESK* 3, 309 / *SKS* 3, 326 (énfasis en el original).

97 *ESK* 3, 310 / *SKS* 3, 326-327.

98 *ESK* 3, 311 / *SKS* 3, 327.

99 *ESK* 3, 313 / *SKS* 3, 330.

100 Recordemos que una de las notas distintivas más señaladas del esteta es la discontinuidad, como también lo religioso introduce una discontinuidad que rompe la continuidad de lo ético. Por otro lado, podemos retomar aquí las palabras que, acusadoramente, *B* dirigía a *A*, tal como anteriormente ya las citábamos: «prefieres el desvío infinito que quizás nunca te llevará a la meta» (*ESK* 3, 23 / *SKS* 3, 23), solo que ahora ese *quizás* adquiere ya otro sentido.

101 *Cf. supra* nota 78.

102 *ESK* 2/1, 62 / *SKS* 2, 47-48.

103 *Cf.* 2 Cor 5:17.

Podría entonces reconsiderarse la inevitable imprecisión del título en castellano para, a pesar de lo dicho, intentar hacerlo valer. Porque tal vez el *error* del título tenga la virtud de generar un título alternativo que sea, después de todo, también un buen título. Y lo será si lo interpretamos ahora como la alternativa entre «lo uno», a saber, la contraposición de lo estético y lo ético, y «lo otro», a saber, lo religioso como una otredad; no como lo que la posición ética asimila (proyectivamente, de igual modo que retroyectivamente asimila lo estético) sino como *eso otro* a lo que la misma posición ética se abisma. Lo que expresado en relación al secreto equivaldría a decir que lo religioso es el secreto de la alternativa que la obra guarda; y lo guarda sencillamente porque no lo puede decir.

Preguntémonos, para finalizar, por qué no lo puede decir. Al menos dos son las razones. La primera, porque lo ético consiste en el compromiso, la responsabilidad que el individuo adquiere respecto de su propia existencia para, como dice Wilhelm, «parirse a sí mismo». Pero esto es algo que debe ser realizado, y no algo sobre lo que se deba hablar.¹⁰⁴ Lo ético, propiamente considerado, es la acción del individuo, no un objeto del discurso;¹⁰⁵ lo que, dicho de otra manera, equivale a reconocer lo ético, en el discurso, como un error; a no ser que invirtamos los términos y se vea no lo ético en el discurso sino el discurso en lo ético, en cuyo caso debe reconocerse como un experimento, una excentricidad, en el sentido en que nos saca del centro del discurso para llevarnos fuera de él, a la acción ética.

La segunda razón es la que ocupa la totalidad del «Ultimátum», y que se prefigura en el «Discurso extático». El secreto no se puede decir porque uno siempre está en el error. Cuando lo ético se confronta a su más íntima exigencia, a lo que solo hegelianamente (especulativamente) se presentaba

104 Y por esta razón Wilhelm nos explica que no envía sus escritos, como antes ya dijimos.

105 Véase lo que Kierkegaard escribirá a este respecto en el opúsculo inédito «La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa»:

«Pero, esto de lo que hablamos aquí, ¿es realmente lo ético?»

¿Qué es realmente lo ético? — Sí, si pregunto así, entonces pregunto de manera nada ética [*u-ethisk*] sobre lo ético, entonces pregunto como lo hace toda la confusión de la época moderna y entonces no puedo detenerla. Lo ético presupone que cada ser humano sabe lo que es lo ético, y ¿por qué? Porque lo ético exige que cada ser humano lo realice a cada momento, pero entonces, claro, tiene que saberlo. Lo ético no comienza con la ignorancia, que debe transformarse en conocimiento, sino que comienza con un conocimiento, y exige una realización. Se trata aquí de ser incondicionalmente consecuente, una sola inseguridad en la actitud y la confusión moderna nos habrá atrapado. Si alguien dijera: es que primero tengo que saber qué es lo ético. Muy probable, sobre todo cuando desde niños estamos acostumbrados a razonar así. Pero lo ético responde de manera muy consecuente: caradura, pretendes escabullirte y buscar escapatoria. Si alguien dijera: hay concepciones muy diferentes en diferentes países y en diferentes épocas sobre lo ético. ¿Cómo se detiene esta duda? Científicamente, daría lugar a páginas y páginas y aun así no se detendría, pero lo ético se apodera del que duda, de manera éticamente consecuente, y le dice: ¿qué te incumbe a ti? Debes hacer lo ético a cada momento, y eres éticamente responsable de cada momento que desperdicias» (SKS 27, 394).

como su culminación, a saber, lo religioso, entonces lo ético queda aniquilado ante ella; aniquilado ante una eticidad transfigurada religiosamente que exige el silencio, el secreto, en virtud del cual el individuo pueda «preguntarse y seguir preguntándose»¹⁰⁶ en pos de una verdad que edifique, «pues sólo la verdad que edifica es verdad *para tí*».¹⁰⁷

Conclusión

O lo uno o lo otro inaugura lo que Kierkegaard denominará más tarde su «actividad de escritor», y lo hace prefigurando el complejo juego de enredos literarios, falsas autorías y fórmulas de comunicación indirecta que caracterizarán el conjunto de su producción. Si bien en esta obra se nos presenta la contraposición de lo estético y lo ético, en realidad todo el entramado de engaños y desvíos que el texto pone en juego conduce secretamente al reconocimiento de lo religioso como el verdadero punto de fuga ya no solo de esta obra en particular, sino del conjunto de la «actividad de escritor» con ella iniciada, en general.¹⁰⁸

Entrando en la complejidad del juego literario kierkegaardiano, y procurando evitar caer en sus múltiples trampas, debemos reconocer *O lo uno o lo otro* como un ejercicio de ironía, en el sentido en que Kierkegaard la entiende a partir de *Sobre el concepto de ironía*, en virtud del cual el individuo es conducido a su propia *nada*; al abismo de su *propia* exigencia ética, la cual, tal como ya *O lo uno o lo otro* veladamente nos anticipa, solo cabe realmente considerar a la luz de lo religioso.

No obstante, lo que esta obra nos muestra también es que lo religioso no puede ser comprendido como un horizonte de culminación de alguna especie de progresión ética del individuo en virtud de la cual se reafirmaría tanto la propia posición ética como, en tal caso, la estética que la precedería. Por el contrario, lo religioso es eso otro que no podemos considerar desde la estructura de estadios, como un tercero en relación a lo estético y lo ético; ya

106 Vid. *ESK* 3, 316 / *SKS* 3, 332. O lo que sería lo mismo, «el perfecto vaivén» que uno se asegura (*ESK* 2/1, 301 / *SKS* 2, 284).

107 *ESK* 3, 316 / *SKS* 3, 332 (énfasis añadido).

108 Valdría entonces decir para Kierkegaard lo que Barthes afirma de Proust, que «hizo de su propia vida una obra cuyo modelo fue su propio libro» (Roland Barthes, “La muerte del autor”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura* (Barcelona: Paidós, 2015), 78).

que no los sanciona, sino que los reconfigura, desbaratando toda continuidad. Porque lo religioso se nos insinúa como lo verdaderamente ético, que deja en cuestión («en suspenso», dirá más tarde Johannes de silentio)¹⁰⁹ la posición ética, al tiempo que se nos presenta en complicidad con lo estético. Lo religioso adquiere así *en la obra* la forma de un movimiento irónico que lo aniquila todo para abrir, verdaderamente, la posibilidad de lo ético, pero también de algún modo la de lo estético. Y esto lleva a reconocer la ironía de la ironía: que esta no puede dejarse atrás como lo que nos da acceso a lo ético,¹¹⁰ a una «posición correcta», porque esta solo puede ser la de lo religioso, pero lo religioso es esa otredad que no confirma la progresividad de los estadios, sino que cortocircuita toda pretensión de hacer manifiesto en el discurso lo que en realidad constituye la verdadera exigencia ética.

Referencias bibliográficas

- Barthes, Roland. “La muerte del autor”. En *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, traducido por C. Fernández Medrano, 75-84. Barcelona: Paidós, 2015.
- Bernabé, Alberto, ed. y trad. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza, 1988.
- Blanchot, Maurice. *La conversación infinita*. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena libros, 2008.
- Evans, C. Stephen. *Kierkegaard: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Garff, Joakim. “The Esthetic is Above All My Element”. En *The New Kierkegaard*, editado por Elsebet Jegstrup, 59-70. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- González, Darío. “El concepto kierkegaardiano de “realidad” y la evolución de la interpretación ética de la existencia”. *Discipline Filosofiche* 34, nº1 (2024): pp. 113-130.

109 ESK 4/1, 143ss / SKS 4, 148ss.

110 De acuerdo con lo que afirmaría la doctrina de los estadios de la existencia, siguiendo a Johannes Climacus: «Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética, la religiosa. A estas corresponden dos confines [Confinier]: ironía es el confín entre lo estético y lo ético; humor, el confín entre lo ético y lo religioso» (SKS 7, 455).

- Gouwens, David J. “Kierkegaard’s Either/Or, Part One: Patterns of Interpretation”. En *International Kierkegaard Commentary*, vol. 3, editado por Robert L. Perkins, 5-50. Macon: Mercer University Press, 1995.
- Hare, John E. “The Unhappiest One and the Structure of Kierkegaard’s Either/Or”. En *International Kierkegaard Commentary*, vol. 3, editado por Robert L. Perkins, 91-108. Macon: Mercer University Press, 1995.
- Kemp, Ryan S., y Wietzke, Walter, eds. *Kierkegaard’s Either/Or: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Kierkegaard, Søren. *Af en endnu Levendes Papirer. Om Begrebet Ironi*. (Søren Kierkegaards Skrifter, vol. 1). Editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup y Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: GAD y Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *Enten – Eller. Første del*. (Søren Kierkegaards Skrifter, vol. 2). Editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: GAD y Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *Enten – Eller. Anden del*. (Søren Kierkegaards Skrifter, vol. 3). Editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon y Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: GAD y Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *Kommentarer til Enten – Eller*. (Søren Kierkegaards Skrifter, vol. K 2-3). Editado por Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Niels Jørgen Cappelørn, Carl Henrik Koch, Finn Hauberg Mortensen, Nils Holger Petersen y Wilfred Greve. Copenhagen: GAD y Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *Gjentagelsen. Frygt of Bæven. Philosophiske Smuler. Begrebet Angest. Forord*. (Søren Kierkegaards Skrifter, vol. 4). Editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon y Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: GAD y Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. (Escritos, vol. 1). Traducido por Darío González y Begonya Sáez. Madrid: Trotta, 2000.
- Kierkegaard, Søren. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. (Søren Kierkegaards Skrifter, vol. 7). Editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette

Knudsen, Johnny Kondrup y Alastair McKinnon. Copenhague: GAD y Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2002.

Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. (Escritos, vol. 2/1)*. Traducido por Darío González y Begonya Sáez. Madrid: Trotta, 2006.

Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II. (Escritos, vol. 3)*. Traducido por Darío González. Madrid: Trotta, 2007.

Kierkegaard, Søren. *Løse papirer. (Søren Kierkegaards Skrifter, vol. 27)*. Editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen y Steen Tullberg. Copenhague: GAD y Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2011.

Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos. (Escritos, vol. 4/2)*. Traducido por Darío González y Oscar Parceró. Madrid: Trotta, 2016.

Kierkegaard, Søren. *La repetición. Temor y temblor. (Escritos, vol. 4/1)*. Traducido por Darío González y Oscar Parceró. Madrid: Trotta, 2019.

Ordbog over det danske Sprog. Historisk Ordbog 1700-1950. Edición on-line: <https://ordnet.dk/ods>

Pattison, George. *Kierkegaard. The Aesthetic and the Religious*. Londres: SCM Press, 1999.

Poole, Roger. "Reading *Either-Or* for the Very First Time". En *The New Kierkegaard*, editado por Elsebet Jegstrup, 42-58. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004.

Schlegel, Friedrich. *Sobre el estudio de la poesía griega*. Traducido por Berta Raposo. Madrid: Akal, 1996.

Stewart, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

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, 10. Supervisión, 11. Validación, 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



La manguera, Guillermo Ciro Rodríguez (1889- 1959), 1936, xilografía, 24 x 24,5 cm, Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

**Korean War Widows Through the Works
of Pak Kyongni from the 1950s**

Cristina BAHÓN ARNAIZ

**La política del «Buen Vecino» y un
momento de diálogo Norte-Sur:
El Octavo Congreso Científico
Americano de 1940**

Diego HURTADO-TORRES

**Entre Lüdemann y el sentimiento de
poder. Nietzsche y la apropiación de
la noción de medios**

Osman CHOQUE-ALLAGA

¿Es útil todavía el término posboom?

**Problemas historiográficos
y una posible propuesta**

Ana DAVIS / Pablo SÁNCHEZ

**Editar (para) el futuro: pacifismo
expresionista en la revista uruguaya**

La Pluma

Yanna HADATTY MORA

**Alain Robbe-Grillet y Juan Goytisolo en
1964. Notas a una polémica sobre
el compromiso y la literatura**

Grethel DOMENECH HERNÁNDEZ

Cristina BAHÓN ARNAIZ

Universidad Autónoma de Madrid, España

cristina.bahon@uam.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3090-9130>

Received: 8/8/2025 - Accepted: 14/1/2026

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

Bahón Arnaiz, Cristina. "Korean War Widows Through the Works of Pak Kyongni from the 1950s".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 19, (2026): e1911. <https://doi.org/10.25185/19.11>

Korean War Widows Through the Works of Pak Kyongni from the 1950s¹

Abstract: This study examines the situation of Korean War widows during the 1950s, first through the analysis of two official primary sources: the *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), published by the Ministry of Health and Social Affairs of the Republic of Korea, and the *Report of the First General Population Census* (1955), compiled by the Bureau of Statistics in the Ministry of Home Affairs of the Republic of Korea. It then explores how war widows are represented in four short stories and one novel written between 1956 and 1959 by South Korean writer Pak Kyongni (1926–2008), which contains significant autobiographical elements. These literary works shed light on postwar issues such as the social stigma surrounding widowhood, economic hardship and fraud in private investment circles, medical negligence, and corruption in religious institutions, all within the broader context of 1950s Korean society. This paper argues for the value of integrating additional relevant sources, such as literature, to provide qualitative insight into the historical and social realities of Korean War widows, complementing the limitations of official statistical records.

Keywords: war widows; Korean War; Pak Kyongni; 1950s; postwar

1 This work has been carried out within the framework of the R&D research project "Memory and Forgetting across Frontiers in East Asia" (PID2021-124485OB-I00), with the support of the Spanish State Research Agency.

Las viudas de la guerra de Corea a través de la obra de Pak Kyongni de la década de 1950

Resumen: Este trabajo estudia la situación de las viudas de la guerra de Corea (1950-1953) durante la década de 1950. En primer lugar, lo hace a través del análisis de fuentes primarias oficiales, como el *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), publicado por el Ministerio de Salud y Bienestar de la República de Corea, o el *Report of the First General Population Census* (1955), elaborado por la Oficina de Estadística del Ministerio del Interior de la República de Corea. A continuación, se explora la representación de las viudas de guerra en cuatro relatos y una novela de la escritora Pak Kyongni (1926–2008), publicados entre 1956 y 1959, los cuales incorporan importantes elementos autobiográficos. Estas obras arrojan luz sobre aspectos difíciles de documentar a través de fuentes primarias oficiales, como el estigma social asociado a la viudez femenina, la precariedad económica y los fraudes en los círculos de inversión privados, las negligencias del sistema médico, o la corrupción de las instituciones religiosas, todo ello en el marco más amplio de la sociedad coreana de los años cincuenta. El artículo defiende el valor de integrar otras fuentes relevantes, entre ellas la literatura, para aportar una comprensión cualitativa de las realidades históricas y sociales de las viudas de la guerra de Corea, complementando así las limitaciones de los registros estadísticos oficiales.

Palabras clave: viudas de guerra; guerra de Corea; Pak Kyongni; década de 1950; posguerra

As viúvas da Guerra da Coreia através da obra de Pak Kyongni da década de 1950

Resumo: Este trabalho estuda a situação das viúvas da Guerra da Coreia (1950–1953) durante a década de 1950. Em primeiro lugar, faz-se através da análise de fontes primárias oficiais, como o *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), publicado pelo Ministério da Saúde e Bem-Estar da República da Coreia, ou o *Report of the First General Population Census* (1955), elaborado pelo Gabinete de Estatística do Ministério do Interior da República da Coreia. Em seguida, explora-se a representação das viúvas de guerra em quatro contos e um romance da escritora sul-coreana Pak Kyongni (1926–2008), publicados entre 1956 e 1959, obras que incorporam importantes elementos autobiográficos. Esses textos literários lançam luz sobre aspectos difíceis de documentar exclusivamente por meio de fontes oficiais, tais como o estigma social associado à viuvez feminina, a precariedade econômica e as fraudes nos círculos de investimento privado, as negligências do sistema médico ou a corrupção das instituições religiosas, tudo isso no contexto mais amplo da sociedade coreana dos anos cinquenta. O artigo defende o valor de integrar outras fontes pertinentes, entre elas a literatura, para proporcionar uma compreensão qualitativa das realidades históricas e sociais das viúvas da Guerra da Coreia, complementando, assim, as limitações dos registros estatísticos oficiais.

Palavras-chave: viúvas de guerra; Guerra da Coreia; Pak Kyongni; década de 1950; pós-guerra

1. Introduction

The Korean War brought about a confrontation between two blocs representing the dominant ideologies of the time: North Korea, backed by the Soviet Union and China, and South Korea, supported by the United States and other nations under the framework of the United Nations. The latter joined the fight against communism in the Asia-Pacific region, where Korea holds a geopolitically strategic position.² Although the intense military combat lasted for about a year, the conflict continued for two more years through small-scale offensives around the 38th parallel, until the armistice was signed on July 27, 1953. While casualty figures vary depending on the source, it is estimated that over one million people—both civilians and South Korean soldiers³—were either wounded or killed, the majority being men between the ages of 18 and 40.⁴ Likewise, and as a side effect, there was an increase in the number of widowed women, most of whom were mothers. As a result, they were forced to take on the role of head of household in order to support their children and, in some cases, their own parents or in-laws.

Official sources from the time provide quantitative data on the number and socioeconomic conditions of widows in postwar Korea. Two key documents are the *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), published by the Ministry of Health and Social Affairs, and the *Report of the First General Population Census* (1955), compiled by the Bureau of Statistics within the Ministry of Home Affairs. The *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962) includes estimates of the total number of widows, as well as classifications by type—such as widows of soldiers, police officers, or civilians. It also offers detailed information on their age, education level, economic status, employment sectors, and number of children or elderly relatives under their care. In contrast, the *Report of the First General Population Census* focuses on demographic data for the year 1955, including the total number of widows by age group and by urban or rural residence. While it includes occupational data disaggregated by sex and age, it does not

2 The Revised Romanization of Korean system has been used for the transcription of Korean, except in the case of personal names, for which no standardized romanization style exists.

3 Bureau of Statistics, Ministry of Home Affairs, *Daehan Minguk Tonggye Yeonggam [Statistical Yearbook of the Republic of Korea]* (Seoul, 1955), 212–13.

4 Imha Lee, “Hanguk jeonjaengi yeoseong saenghware michin yeonghyang -1950nyeondae jeonjaeng mimanginui salmeul jungsimeuro [The Impact of Korean War on Women’s Lives: Focusing on the Lives of War Widows in the 1950s],” *Yeoksa Yeongu* n°8 (2000): 9.

distinguish individuals by marital status, making it less precise for analyzing widowhood specifically. However, these data are insufficient to document the qualitative dimension of their reality: their personal experiences, daily lives, challenges, moral dilemmas, and the stigmas surrounding their social position. Moreover, the demographic figures found in the official sources often contrast significantly with one another, revealing inconsistencies that underscore the limitations of relying solely on statistical data to understand widowhood in postwar Korea. To address these aspects, it is necessary to turn to complementary sources such as testimonies, diaries, magazines, or, as this study does, the literature of the period. This brings us to the long-standing debate on the use of literature as a historical source. While it is true that literature has its limitations, being considered a subjective narrative, many scholars have questioned the supposed objectivity of quantifiable data. As Raun points out: “No historical sources, even such ‘hard’ evidence as census reports or other public records, are free from bias or error.”⁵ In fact, prior to the second half of the nineteenth century, it was common for historians to venture into the realm of *belles lettres*.⁶ Lucien Febvre (1878–1956) argued that “history is made with texts,”⁷ but as he himself explains:

We must indeed use texts. But all texts. Not only archival documents, which have been granted a certain privilege—the privilege of extracting from them [...] a name, a place, a date [...], all the positive knowledge, as concluded by a historian unconcerned with lived reality. A poem, a painting, a play are also, for us, documents—testimonies of a living, human history, saturated with potential thought and action [...].⁸

Giner de los Ríos (1839–1915) also emphasized literature as a method for understanding the character of a people, arguing that “the historian can and should make use of literary production as an unparalleled guide for exploring the hidden inner life of a historical moment.”⁹ According to Giner, if history aims to comprehend not only the spirit of an era or *Zeitgeist*, but also the spirit of people, this must be sought in art—and in literature in particular—

5 Toivo Raun, “Estonian Literature, 1872–1914: A Source for Social History?,” *Journal of Baltic Studies* 12, n° 2 (1981): 120, <https://doi.org/10.1080/01629778100000121>

6 Walter Laqueur, “Literature and the Historian,” *Journal of Contemporary History* 2, n° 2 (1967): 6, <https://doi.org/10.1177/002200946700200202>

7 Lucien Febvre, *Combates por la historia* (Barcelona: Ariel, 1970), 17.

8 *Ibid.*, 29-30.

9 Francisco Giner de los Ríos, *Estudios de literatura y arte* (Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1876), 202.

where that spirit is expressed more freely, deeply, and individually. Thus, “belles lettres are the flesh and blood of history.”¹⁰ Although literature can be a valuable source for social history, as with any other documentary source, it is essential to assess to what extent a given work accurately reflects its time, and whether it conveys a collective experience or an individual perspective. In Korea, critical literary realism emerged as one of the dominant literary currents beginning in the colonial period.¹¹ Undoubtedly, the literature of the 1950s—the period in which the Korean War broke out—displays a distinctly realist character, reflecting the devastation of war, the cataclysm, social chaos, as well as the ideological conflict that not only led to a fratricidal war but also to the separation of countless families, leaving around 170,000 children orphaned and half a million women widowed.¹² In this way, the literary works of the time portray the harshness of the period, offering insight into the idiosyncrasies of war and postwar life through the author’s perspective or recollection. It is not difficult to find the figure of a widow in the postwar prose of the 1950s. The main works on this theme written by male authors include *The Widow* (*Mimangin* 미망인, 1954) and *Crown of Flowers* (*Hwagwan* 화관, 1956) by Yom Sangseop (1897–1963), as well as *Sea of Temptation* (*Yubogui gang* 유혹의 강, 1958) and *The Bell of the Century* (*Seguii jong* 세기의 종, 1953) by Jeong Biseok (1911–1991). On the other hand, among female authors, notable examples include works by Pak Kyongni (1926–2008), discussed below, as well as *Wind* (*Barammwi* 바람뉘, 1958) by Park Hwa-seong (1904–1988), *The Breakup* (*Eotteon haeche* 어떤 해체, 1956), and *The Golden Grass of Yesteryear* (*Yennarui geumjandi* 옛날의 금잔디, 1959) by Kang Shin-jae (1924–2001), among others. Women’s literature is especially valuable for documenting the lives of these women from a wide range of perspectives, offering crucial insights that should not be overlooked.

As Raun notes, “the historian who combines both literary and non-literary sources in his research may be able to reach a deeper understanding of society.”¹³ The selection of primary official sources alongside four short stories by Pak Kyongni from the 1950s with significant autobiographical elements—*Black is Black, White is White* (*Heuk-beuk Baek-baek* 흑흑백백), *The*

10 Giner de los Ríos, *Estudios de literatura y arte*, 163.

11 Sunyoung Park, “The Colonial Origin of Korean Realism and Its Contemporary Manifestation,” *Positions: East Asia Cultures Critique* 14, n°1 (2006): 169, <https://muse.jhu.edu/article/198639>

12 Hyunsoog So, “Jeonjaeng goadeuri gyeokkeun jeonhu -1950nyeondae jeonjaeng goa siltaewa sahoejeok daecheak [Postwar History of War Orphans in the 1950s Their Condition and Social Measures],” *Hanguk Geunhyeondaesa Yeongu*, n°84 (2018): 325.

13 Raun, “Estonian Literature, 1872–1914,” 126.

Age of Doubt (*Bulsin Sidae* 불신시대), *Yeongju and the Cat* (*Yeongjuwa Goyangi* 영주와 고양이), and *The Age of Darkness* (*Amhenk Sidae* 암흑시대)—as well as the novel *Drifting Island* (*Pyoryudo* 표류도), aims to provide a general contextualization of the situation of widows through both quantitative data—relating to statistics, educational level, employment or socioeconomic conditions—and qualitative insights, through their representation in literature. This selection is based on two main reasons. First, all these works were written in the 1950s and feature a widow as the protagonist. Moreover, the four short stories display a markedly autobiographical character, drawing from Pak Kyongni’s personal experiences and reality as a widow. While literature is not treated here as a direct reflection of historical truth, these texts are nonetheless rooted in lived experience and offer valuable insights into the emotional, social, and economic realities faced by war widows. This approach aligns with what Elaine Showalter has described as the study of “woman as a writer,”¹⁴ which foregrounds the author’s gendered subjectivity and lived experience as a key to understanding her literary production. In this sense, Pak’s work not only documents the gendered impact of postwar social conditions but also contributes to a tradition of female authorship that challenges dominant patriarchal narratives. The novel, while not explicitly containing autobiographical elements, similarly presents a compelling critique of the stigmatization faced by women working in *dabang* or coffeehouses, with the owner herself being a widow. In this way, the aim is to delve into the reality and representation of widows by examining their situation through the literature of the period—in this case, through the work of Pak Kyongni, one of the most prominent authors of the time.

2. The Situation of Korean War Widows in the Mid 1950s According to Official Primary Sources

Before delving into the specific circumstances of widows, it is useful to examine the terminology used to refer to a widow in Korean. In academic contexts, three main terms are used to designate a woman whose spouse has died and who has not remarried. The first is *gwabu* 과부, derived from the Chinese term 寡婦, composed of two characters: *bu* 婦, meaning “married

14 Elaine Showalter, “Toward a Feminist Poetics,” In *The New Feminist Criticism* (New York: Pantheon, 1985), 131.

woman,” and *gwa* 寡, meaning “alone” or “solitary.” However, *gwa* 寡 also carries connotations of “deficiency” or “insufficiency” and was traditionally used as a humble expression for referring to oneself. For instance, the term *gwain* 과인, 寡人 was used by kings as a first-person pronoun to refer to themselves modestly, with the meaning of “a person of little virtue.”¹⁵ Thus, *gwabu* not only referred to a woman left alone after the death of her husband but also carried a semantic burden associated with insufficiency or a lack of virtue.

More controversial is the term *mimangin* 미망인, derived from the Chinese 未亡人. Unlike the previous term, this word literally translates to “a person who has not yet died.” Although the character *in* 人 simply denotes a person, without specifying gender, in Korean society this term has been used exclusively to refer to a married woman whose husband has died, while she herself remains alive. It first came into use during the colonial period (1910–1945), a time when Korea not only lost its sovereignty but also a significant number of men who were conscripted into the Pacific War (1937–1945). Initially, it was used by widows themselves in the first person, referring to themselves as people who had not yet died despite their husband’s death. The term conveyed not only mourning, but also the moral obligation to perish alongside one’s spouse. Later, especially after the outbreak of the Korean War (1950–1953), its use became more widespread, transitioning from first-person self-reference to common usage in second- and third-person contexts to refer to a widow. The intrinsic meaning of the term *mimangin*, applied to a woman who has not fulfilled the moral duty of dying after her husband’s death, clearly reflects the remnants of a traditional and patriarchal society.¹⁶ Although *mimangin* remains the most commonly used term in academic contexts to refer to the widows of the Korean War—since it was the designation used in official records at the time—more recently, the term *yeoseong gajang* 여성가장, literally “female head of household,” derived from the Chinese 女性家長, has begun to gain traction. This term emphasizes the woman’s role as the head of the family.

15 National Institute of Korean Language, *Standard Korean Language Dictionary*, definition 4, <https://stdict.korean.go.kr/search/searchResult.do> (Accessed 14/05/2025)

16 Heo Younsil, “1950nyeondae Pak Kyongni soseorui ‘geundae’ wa ‘yeoseong’ -jeonjaeng mimangingwa jisigin yeoseongeul jungsimeuro- [‘Modern’ and ‘Woman’ of Pak Kyongni in 1950s -focusing on the war widows and intellectual women-],” *Hanguk Munyebijpyeong Yeongu* n°36 (2011): 61.

Table 1. *Age of Widows Between 1955–1960*

Year	≤ 19	20-29	30-39	40-49	> 50	Total
1955	5.287	84.381	123.403	148.166	131.354	492.591
1956	4.820	83.464	123.795	147.941	149.689	509.709
1957	4.150	64.120	101.803	124.402	130.615	425.090
1958	3.846	61.626	101.917	122.509	139.911	429.809
1959	3.367	61.738	113.674	142.989	186.227	507.995
1960	2.726	57.976	118.853	159.640	210.499	549.694

Source: Ministry of Health and Social Affairs, *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), 455.

The *Yearbook of Public Health and Social Statistics* by the Ministry of Health and Social Affairs of the Republic of Korea recorded approximately 500,000 widows during the 1950s, with an average age of around forty. However, it is difficult to determine the actual figures using such indicators. After the outbreak of the Korean War, South Korea strengthened and expanded its anti-communist policies. As a result, casualties among leftist sympathizers were not counted, and wartime widows whose husbands had fought for the communist cause were not officially recognized. Likewise, individuals who defected to the North were excluded from official records. Estimates range from 500,000 to 550,000 widows, though the actual number likely exceeded this figure.¹⁷

In the same way, the *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), published by the Ministry of Health and Social Affairs of the Republic of Korea, illustrates the situation of widows in terms of their socioeconomic status, educational level and unemployment (Table 2). First, it is noted that only between 51,000 and 58,000 widows were wives of soldiers or police officers. This figure is significant because, although government aid was limited, it was easier for these women to access a widow's pension. As for their level of education, it was extremely low. In 1955, two years after the signing of the armistice, approximately 47% of widows had not received any basic education, 15% had completed primary education, 1.7% had received secondary education, and only 0.07% had completed college education. A mere 35% could read and write the Korean alphabet *hangeul*, a figure that increased only slightly at the beginning of the 1960s, reaching 206,920 in 1960—approximately 37% of the total 549,694 registered widows. Their standard of living was also far from promising. About 75% were living below

17 Imha Lee, “Hanguk jeonjaeng,” 18.

the poverty line or in extreme poverty. This percentage remained nearly unchanged, with a decrease of only 0.4% over half a decade. Roughly 31% were unemployed, with a 2.6% increase recorded in 1960. According to the *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), the population of South Korea in September 1955 was around 21.5 million people.¹⁸ Consequently, widows accounted for around 2% of the total population, with an average of two to three children, and in some cases, they were also responsible for supporting elderly parents (Table 3). Based on this data, their condition can be clearly characterized as highly vulnerable.

Table 2. Situation of Widowed Women Between 1955–1960

Differentiation		1955	1956	1957	1958	1959	1960	
Type of widow	Widows of soldiers or police officers	53.313	59.914	51.158	54.481	58.719	62.059	
	Widows of civilians	439.278	449.795	373.932	375.328	449.276	487.638	
	Total	429.591	509.709	425.090	429.809	507.995	549.694	
Educational level	No formal education	234.144	230.860	182.837	173.366	210.823	235.092	
	Literate	174.736	187.058	158.870	168.376	198.679	206.920	
	Primary education	74.683	80.730	71.832	76.461	83.604	92.804	
	Secondary education	8.689	10.396	11.040	11.138	13.884	12.993	
	Tertiary education	339	665	511	468	1.005	1.885	
	Total	492.591	509.709	425.090	429.809	507.995	549.694	
Socioeconomic status	High	N°	21.992	19.004	18.187	18.925	20.259	20.826
		%	4.5	3.7	4.3	4.4	4.0	3.8
	Medium	N°	99.938	100.477	93.075	91.439	114.861	117.641
		%	20.3	19.7	21.9	21.3	22.6	21.4
	Low	N°	370.661	390.228	313.828	319.445	372.875	411.227
		%	75.2	76.6	73.8	74.3	73.4	74.8
Total		492.591	509.709	425.090	429.809	507.995	549.694	
Employment status	Unemployed	152.139	165.407	130.355	134.131	156.052	183.873	
	%	30.9	32.5	30.7	31.2	30.7	33.5	

Source: Ministry of Health and Social Affairs, *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), 454-459.

18 Ministry of Health and Social Affairs, *Bogeon sahoe tonggye yeonbo* [Year Book of Public Health and Social Statistics] (Seoul, 1962), 537.

Table 3. *Number of Children per Widow Between 1955–1960*

Year	1 child	2 children	3 children	4 children	5 children	6 children	No children	Support for elderly parents
1955	65.024	90.240	97.966	75.735	55.772	38.682	31.284	37.924
1956	58.721	89.836	97.861	80.940	59.784	44.874	34.971	42.722
1957	48.935	73.576	80.867	66.278	50.859	38.220	26.327	40.028
1958	48.148	71.876	91.904	71.537	52.833	39.118	26.530	37.863
1959	56.993	86.558	96.160	83.391	61.456	52.164	30.093	41.180
1960	62.706	94.869	106.360	91.049	68.969	54.289	30.673	40.779

Source: Ministry of Health and Social Affairs, *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), 458-459.

The Korean War encouraged the incorporation of women into the workforce. As shown in Table 2, approximately 70% of widows engaged in some form of economic activity. According to the *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), 46% of widows were engaged in agriculture or fishing in 1955 (Table 4). Although the yearbook does not specify the exact percentage of widows living in urban versus rural areas, it does indicate that only 49,604 widows (around 10%) resided in Seoul city at the time.¹⁹ This suggests that the vast majority lived in rural areas, which explains why agriculture and fishing was the most common sector of employment among widowed women. Considering that 31% were unemployed, the second-largest group fell under the “other” category, at 13%, which included work such as domestic service or home-based sewing done informally and on commission—often with workdays that stretched from dawn until nightfall.²⁰ The third most important sector was commerce, with approximately 7% of widowed women employed in the commercial sector in 1955. Although the specific types of commercial activities are not specified, according to Lee Imha, a small minority of widows with access to capital opened coffeeshouses or *dabang*,²¹ clothing shops, cosmetic or tobacco stores, or small restaurants. However, given the unfavorable socioeconomic conditions faced by the

19 Ministry of Health and Social Affairs, *Bogeon saboe*, 454.

20 Imha Lee, “Hanguk jeonjaeng,” 43.

21 The term *dabang* (다방 茶房), refers to stores where tea or coffee were served. These places were especially popular among middle- and upper-class men, functioning as meeting spots with the waitresses. This created a stigma around *dabang* as spaces of male entertainment.

vast majority, street vending was a widespread practice.²² The widespread destruction of industrial infrastructure following the Korean War led to generalized job instability, forcing many widows to survive day by day. This precariousness drove some—particularly those who had migrated from the countryside to the city—to resort to prostitution as a means of subsistence.²³ In other cases, when income from other activities proved insufficient, they supplemented it by working in *dabang*, where they had direct contact with male customers. Some worked as dancers or hostesses in men’s bars,²⁴ which further intensified the social stigma associated with female widowhood.

Table 4. Sectors in Which Widowed Women Contributed (1955–1960)

Year	Agriculture Fishing	Mining	Manufacturing Industry	Commerce Finance	Transport Storage	Services	Other	Unemployed
1955	227.912	480	4.031	35.676	1.190	7.776	63.387	152.139
1956	236.612	1.424	2.577	41.717	915	8.128	52.923	165.407
1957	206.929	957	2.287	34.260	713	5.075	44.514	130.355
1958	212.206	1.207	2.571	33.616	848	6.761	38.464	134.131
1959	255.479	1.177	3.103	39.666	639	5.373	46.506	156.052
1960	264.381	587	2.806	44.196	821	5.660	47.370	183.873

Source: Ministry of Health and Social Affairs, *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962), 456-457.

On the other side, the *Report of the First General Population Census* conducted in 1955 by the Bureau of Statistics in the Ministry of Home Affairs of the Republic of Korea focuses on demographic data for the year 1955, including the total number of widows by age group and by urban or rural residence. While it includes occupational data disaggregated by sex and age, it does not distinguish individuals by marital status, making it less precise for analyzing widowhood specifically. It is worth noting that the census conducted by the Ministry of Home Affairs recorded 1,087,716 widows in 1955—a figure significantly higher than that reported in the *Yearbook of Public Health and Social Statistics* by the Ministry of Health and Social Affairs of the Republic of Korea, which listed 492,591 widows for the same year. The main reason

22 Ibid., 40-42.

23 Yeonbok Lee, “Hanguk maemaechun munje oneurui siltae [The Current State of Prostitution in Korea],” *Yeoseonggye* (March 1958): 75-77.

24 Jaepan Seo, “Jeonjaenge sangcheo badeun yeoindeureul bora [Look at the women scarred by war],” *Yeowon* (June 1964): 105.

for this discrepancy is that the *Report of the First General Population Census* was based on a door-to-door survey, whereas the *Yearbook of Public Health and Social Statistics* relied on reports submitted by widows to local administrative offices.²⁵ It is therefore very likely that many cases went unreported, explaining the numerical gap between the two sources. According to this census, a total of 844,226 widows resided in rural areas, while only 243,490 lived in urban settings (Table 5). In other words, 22% of them lived in the city, compared to 78% who remained in the countryside. This significant demographic discrepancy between the two sources raises important questions regarding the reliability and objectivity of statistical data as historical evidence.

**Table 5. Census of Widowed Women
in Rural and Urban Areas in 1955**

Type		Total
Nationwide	Census of women	6.754.846
	Census of widows	1.087.716
Urban areas	Census of women	1.661.479
	Census of widows	243.490
Rural areas	Census of women	5.093.367
	Census of widows	844.226

Source: Ministry Home Affairs Bureau of Statistics,
Report of the First General Population Census (1955), 71-75.

3. Social Stigmas Surrounding Female Widowhood: From Protection to Discrimination

Since the opening of the country in the late 19th century—and especially during the period of Japanese colonization (1910–1945)—the Korean Peninsula embraced new currents of thought, many of them introduced through its Japanese neighbor. During this period of enlightenment, not only were aspects of modernity imported, as reflected in the notion of the “new woman,” but traditional ideals were also reinforced, such as that of the “good wife and wise mother” or “*Hyeonmoyangcheo* 賢母良妻,” which had predominated during the Meiji era. This term was first used in Korea

25 Imha Lee, “Hanguk jeonjaeng,” 16.

in 1906,²⁶ positioning Shin Saimdang as the model of the exemplary wife and mother.²⁷ This ideology exalted the educated and cultured woman with a modern education who, while confined to the domestic sphere, played a dual role: as a supportive wife to her husband and as a wise mother whose purpose was to conceive a firstborn son to continue the family lineage.

After the Japanese ruling and the establishment of the United States Army Military Government in Korea (USAMGIK), American culture became the primary reference for modernity, especially among the middle class. This, combined with the social, political, and economic cataclysm of the postwar period, led to the collapse of traditional values. From this crisis emerged the figure of the “après girl”²⁸—a type of woman who, in contrast to tradition, embraced sexuality from a more permissive perspective, influenced by so-called “American hedonism.” Under this derogatory label—synonymous with worldliness, licentiousness, promiscuity, and vanity—were grouped young women who did not remain chaste until marriage, adulterous women, those who engaged in sex work near U.S. military bases, or even simply highly educated students, working women, single women, and widows—anyone who deviated from the traditional model of the “good wife and wise mother,” a role deeply tied to patriarchal subordination.²⁹ As a result, female widowhood was approached from a dichotomous perspective. On the one hand, widows were recognized as victims and therefore deemed deserving of protection, as they were clearly in a vulnerable position. On the other hand, they were also seen as potential threats to traditional social values. This perspective was based on three main arguments. First, the absence of a husband was believed to encourage sexual immorality. Second, employment granted women a degree of economic autonomy which, not being regulated by a male figure, was perceived as a gateway to disorder and moral corruption. And third, since they were responsible for raising their children, widows were feared to transmit their “distorted” ethics to the next generation. Thus, rather than truly offering them protection—which was typically reserved for widows of soldiers or police officers—the focus was on restricting and controlling

26 For further information, see the *Encyclopedia of Korean Culture*, <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0079697#> (accessed June 12, 2025).

27 Soojin Kim, “Vacillating images of Shin Saimdang: the invention of a historical heroine in colonial Korea,” *Inter-Asia Cultural Studies* 15, n°2 (2014): 275, <https://doi.org/10.1080/14649373.2014.911440>

28 From the French après-guerre, the word “guerre” was replaced with “girl.” Likewise, “après” connotes “licentiousness” or “debauchery,” thereby describing a woman who is libertine and promiscuous.

29 Eunha Kim, “Jeonhu gukga geundachwawa “Après-guerre (jeonhu yeoseong)” pyosangui uimi [The Postwar State-Leading Modernization and the Meaning of the Representation for “Après-guerre”],” *Yeoseong Munhak Yeongu*, n°16 (2006): 178.

them. This is reflected in the common use of the term *mimangin*, or “a woman who has not yet died despite the death of her husband,” to refer to them.³⁰ In this context, the only possible way to escape such discrimination was to remarry. However, this was extremely difficult for a widow, due to the reduced male population caused by the war and the social stigma attached to widowhood. Furthermore, as shown in Table 3, only about 7% of widows were childless, which further worsened their situation. In the case of military and police widows, they were also required to forfeit their widow’s pension upon remarriage. All this further reduced their already limited chances of marrying again.

This social perception of widows is evident in the newspapers, magazines, and literature of the time. It is reflected, for example, in Jeong Biseok’s novel *The River of Temptation* (*Yuhogui Gang* 유혹의 강), published in 1958, where widows are portrayed as mere objects of desire: “Aren’t widows ownerless objects that anyone can possess? In other words, they can be a world of possibility, hope, and pleasure.”³¹ Another author, Yom Sangseob, with a different approach, also conveys the same negative perception: “Shouldn’t war widows be pitied? Shouldn’t something be done to stop them from going down the path of transgression?”³² In this way, most of the novels from the 1950s written by male authors emphasized the immorality of widows, portraying them as “objects of desire” or as “broken vessels”—the latter being a metaphor used to describe someone worthless or impure.³³

4. The Representation of Widows through the Literary Works of Pak Kyongni

In order to examine the representation of war widows, five works by the writer Pak Kyongni (1926–2008) from the 1950s have been selected for the following reasons: a) the author herself lost her husband during the Korean War and, therefore, became a widow; b) the narratives contain

30 Imha Lee, *Yeoseong, jeonjaeng-eul neomeo ireoseoda* [*Women Rising Beyond War*] (Gyeonggi-do: Seohaemunjip, 2004), 26-27.

31 Biseok Jeong, *Yuhogui gang* [*River of Temptation*] (Seoul: Sinheungchulpansa, 1958), 233.

32 Sangseop Yom, *Mimangin* [*The widow*] (Seoul: Geulnurim, 2017), 162.

33 Eunha Kim, “Jeonhu gukga geundaechwawa wiheomhan mimanginui munhwajeongchihak – Jeong Biseok ui Yuhogui gang(1958)eul daesangeuro [Postwar National Modernization and the Cultural Politics of the Dangerous Widow: A Study of The River of Temptation (1958) by Jeong Biseok],” *Hanguk Munhagirogwa Bipyong* 14, n° 4 (2010): 226.

strong autobiographical elements, with Pak projecting herself through widow protagonists to portray experiences of her personal life; c) the temporal proximity of the stories to the Korean War (1950–1953); d) and finally, the author’s recognition and standing in South Korea.

In her influential essay *Toward a Feminist Poetics*, Elaine Showalter (1985) offers a foundational distinction within feminist criticism by separating two approaches: the woman as reader —known as feminist critique— and the woman as writer, which she terms gynocriticism.³⁴ While feminist critique examines how women have been represented in literary texts authored by men —often uncovering stereotypes, marginalization, and implicit or explicit misogyny— gynocriticism shifts the focus toward the study of women as producers of literature. It emphasizes the importance of analyzing women’s writing as emerging from their lived experiences, social positions, and subjective realities. In this way, gynocriticism values women’s personal experiences as central to the creation of meaning and recognizes these as essential components of literary analysis.³⁵ From this perspective, the work of female authors such as Pak Kyongni becomes particularly significant, as it provides a situated account of widowhood in Korean postwar grounded in women’s lived experience, not as a passive reflection of external conditions, but as something actively shaped through the embodied existence of the female subject within a specific socio-historical context.³⁶ As Lanzuela points out, in order to understand the representation of reality in literature, it is necessary to consider various factors that influence an author’s production— such as their life experience (family, education, personal circumstances), the cultural context, and the ideological currents of their time—as all of these elements shape their “artistic expression.”³⁷ In this regard, Pak Kyongni’s strong educational background stands out as a distinctive trait, especially given the high rates of illiteracy and the limited access to education for most women of her time.³⁸ In Pak’s case, she not only completed secondary school, but also earned a higher education degree from Seoul Women’s Teachers College (now Sejong University) in 1950. After finishing high school, she got married and had a daughter and a son. Her mother lived with her throughout her life,

34 Elaine Showalter, “Toward a Feminist Poetics,” 128.

35 Ibid., 131.

36 Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Harmondsworth: Penguin, 1972).

37 María Luisa Lanzuela Corella, “La literatura como fuente histórica: Benito Pérez Galdós.” In *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Madrid 6-11 de julio de 1998*, vol. 2 (Barcelona: Castalia, 2000), 260.

38 The literacy rate recorded by the Japanese Government-General of Korea for the year 1930 was 92.04% for women and 63.9% for men. Cf. Yongseok Noh, “Iljesigiui Munmaengnyul Chui,” *Guksagwan Nonbong* n°51 (1994): 107-157.

as her father had abandoned them when Pak was a child. After completing her studies, she worked as a teacher at Yeonan Girls' Middle School—in Hwanghae Province, present-day North Korea. However, the war marked a turning point in her life: it interrupted her teaching career, she lost her husband—accused of being a communist—and later, her son died due to medical negligence after an accident.³⁹ All these personal experiences deeply shaped her literary work.

Pak Kyongni made her literary debut in 1955 with the short story *Calculations* (*Gyesan 계산*). Over the course of her prolific career, she wrote around forty short stories, thirty novels, two poetry collections, and seven essays.⁴⁰ Among all her works, the *Toji* saga—comprising twenty-one volumes⁴¹ published between 1969 and 1994—established her as one of the most important figures in contemporary Korean literature, and the work was included in UNESCO's Collection of Representative Works. Pak Kyongni's literary work is commonly divided into three stages.⁴² The first stage, which is the focus of this study, corresponds to the years of her debut between 1955 and 1959, marked by the publication of short stories with autobiographical components. Of the fifteen⁴³ short stories written during this brief period, four feature a widow as the protagonist: *Black is Black, White is White* (*Heuk-heuk Baek-baek* 흑흑백백), *Yeongju and the Cat* (*Yeongjuwa Goyangi* 영주와 고양이), *The Age of Darkness* (*Ambeuk Sidae* 암흑시대), and *The Age of Doubt* (*Bulsin Sidae* 불신시대). All of them clearly reflect autobiographical elements: husbands who die in the war, widows who become heads of household and support their loved ones—typically her own mother with a daughter and a son—the latter of whom dies due to medical negligence, just as Pak experienced in real life. Likewise, out of the two novels she published in the 1950s, *Drifting Island* (*Pyoryudo* 표류도) also features a widow as its main character.

39 Kyongni Pak, *Qssiege [To Mr. Q]* (Gyeongido: Dasanbooks, 2025), 200.

40 Seungyun Lee, "1950nyeondae Pak Kyongni danpyeonsoeol yeongu [Study on the Short Stories of Pak Kyongni in the 1950s]," *Hyeondae Munhagui Yeongu*, n° 18 (2002): 230-231.

41 The number of volumes may vary depending on the publisher. In the case of Nanam Publishing, the work is divided into five parts, comprising a total of twenty-one volumes.

42 The first stage (1955–59) focuses on the publication of short stories with an autobiographical tone. The second spans the 1960s up to the release of the first volume of the *Toji* saga in 1969, a period marked by longer novels with greater thematic diversity. The third stage covers the period from 1969 to 1994, during which Pak devoted herself to the *Toji* collection.

43 Twenty-one works were published during the 1950s, among which *Hosu* (1957), *Eunbasu* (1958), and *Sebyeogui Hapchang* (1959) are illustrated stories for children; *Jaegnyeol* (1959) is a medium-length novel; and *Aega* (1958) and *Pyoryudo* (1959) are full-length novels. Thus, over the course of the 1950s, she published a total of fifteen short stories.

Table 6. Guideline Table of the Widows in the Selected Stories

Title	Protagonist's name	Type	Educational Level	Employment Status	No. of Children	Care for Parents	Socioeconomic Status
Black is Black, White is White	Hyesuk	Civilian widow	High	Unemployed	1 daughter	Mother	Very low
The Age of Darkness	Sunyeong	Civilian widow	High	Store owner	1 daughter 1 son	Mother "Grandpa"	Very low
The Age of Doubt	Jinyeong	Civilian widow	High	Unemployed	1 son	Mother	Very low
Yeongju and the Cat	Minhye	Civilian widow	High	Unemployed	1 daughter 1 son	-	Very low
Drifting Island	Hyeonhee	Civilian widow	High	Dabang owner	1 daughter	Mother	Very low

Table created by the author

As shown in Table 6, the protagonists of the selected works are widows of civilians —that is, women who receive no form of state support. Despite living in conditions of extreme poverty, they all have a high level of education and take on the responsibility of raising one or two children on their own, usually with the help of their mothers. A common trait not reflected in the table, but emphasized by the author in the narratives, is the protagonists' unwavering ethical integrity. In addition to these shared features, the works explore three main themes: economic hardship and the use of *gye* (계/契) or private investment circles as a savings and investment strategy among widows, pervasive social corruption, and the social stigmatization of widows.

5. Economic Hardship and the Use of *Gye* (계/契) among Widows

South Korea in the 1950s was marked by extreme poverty and social collapse, where deprivation and hardship were widespread across all levels of society. As Bruce Cumings mentions, orphaned children roamed the

streets, beggars —many of them disabled or injured by the war— begged for money in the streets, and impoverished women often turned to military bases in search of survival “to sell whatever services they had.”⁴⁴ According to official estimates, South Korea’s GDP per capita in 1953 was only USD 67,⁴⁵ highlighting the extent of economic devastation in the immediate postwar period. This historical context of postwar devastation is directly reflected in the lives of the widow protagonists in Pak Kyongni’s early works. In all five selected works, the main characters live in conditions of extreme poverty, with no access to institutional support or inheritance, and are left to care for their children and elderly relatives on their own. This harsh reality is poignantly portrayed in *Yeongju and the Cat* (*Yeongjuwa Goyangi* 영주와 고양이), a story in which Pak directly references her daughter—also named Yeongju in real life—shortly after the death of her son. The narrative focuses on the protagonist’s daily struggle to survive alongside her ten-year-old daughter, following the loss of both her husband and son. Through this lens, the story highlights the extreme material deprivation faced by many widows and the emotional toll such conditions took on their children. In a symbolic gesture, the mother buys her daughter a cat to ease her sorrow. Both *Yeongju and the Cat* and *Black is Black, White is White* (*Heuk-beuk Baek-baek* 흑흑백백) hint at prostitution as a desperate option for survival: “Minhye thinks of those who, before taking their own lives, first end those of their children [...] and even of the possibility of selling her own body.”⁴⁶ Although the protagonists never ultimately resort to this path, the very contemplation of such an act underscores the despair and poverty endured by women left to fend for themselves in the aftermath of war.

Although in *The Age of Darkness* (*Ambeuk Sidae* 암흑시대), the protagonist appears to run a store that also serves as her home (*gagetbang* 가갯방), the street where the house is located floods every summer during the monsoon, worsening their already precarious situation. As the narrator states: “Displayed in the shop were cheap snacks, some fruit, and a few bottles of alcohol. The fact that five people had to tear into and live off such a meager shop was rather a sad story.”⁴⁷ A similar situation appears in *Drifting Island* (*Pyoryudo* 표류도), where the protagonist owns a *dabang*, but far from ensuring financial stability, she is heavily in debt. One particularly striking element that appears

44 Bruce Cumings, *Korea’s place in the Sun: A Modern History* (New York: W.W. Norton, 2005), 303.

45 Bank of Korea, *Economic Statistics Yearbook 1955* (Seoul: Bank of Korea, 1955).

46 Kyongni Pak, *Hwangsangui sigi* [*The Era of Fantasy*] (Seoul: Nanam, 1994), 90.

47 Kyongni Pak, *Bulsin Sidae* [*The Age of Doubt*] (Seoul: Munhakwajiseongsa, 2021), 48.

in three of the stories —*Black is Black, White is White* (*Heuk-heuk Baek-baek* 흑흑백백), *The Age of Doubt* (*Bulsin Sidae* 불신시대), and *Drifting Island* (*Pyoryudo* 표류도)— is the use of private investment circles, commonly known in Korea as *gye* (계/契), which was one of the most common savings and investment strategies among widows at the time. The *gye* involved the formation of a group —typically composed of acquaintances or trusted individuals— in which each member contributed a fixed amount of money at regular intervals. In each round, usually held monthly, one member would receive the total sum collected. This system of saving and investment was particularly popular among women of the time, especially widows, since —prior to the enactment of the new Civil Code in 1960— they faced legal restrictions and required their husband’s authorization to access bank loans. As a result, they turned to private investment circles or *gye*, which enabled them to obtain and accumulate capital without the need for guarantors, often with the aim of starting small businesses. Moreover, these investment circles operated under strict confidentiality, providing widows with an effective way of protecting themselves from taxation and other financial demands imposed by the government.⁴⁸ However, as a system based entirely on mutual trust and lacking formal legal contracts, *gye* circles were often vulnerable to fraud. Cases of members absconding with funds or the rotation collapsing due to mistrust or financial instability were not uncommon, which gradually contributed to the negative perception of *gye* in society. Nevertheless, for women without husbands, it remained one of the only viable means of obtaining capital. This dynamic is clearly illustrated in *Black is Black, White is White* (*Heuk-heuk Baek-baek* 흑흑백백) and *The Age of Doubt* (*Bulsin Sidae* 불신시대), where the protagonists’ investment plans are undermined —although they ultimately manage to recover at least the capital they had invested: “The fund’s manager took the money and gave her only fifty thousand *hwan*.”⁴⁹ In this way, the stories reveal not only the harsh economic conditions faced by widows and the strategies they employed to generate income, but also the pervasive corruption and fragility of informal financial networks during this period —an issue that connects directly to the next theme.

48 Imha Lee, *Yeoosong, jeonjaeng-eul*, 250.

49 Kyongni Pak, *Bulsin Sidae*, 33.

6. Corruption in Postwar Korean Society

It is widely recognized that in the years following the Korean War, South Korea was among the poorest countries globally. During the 1950s and early 1960s, its per capita income was on par with—or in some cases even below—that of several Sub-Saharan African nations.⁵⁰ In this context of economic devastation and institutional fragility, corruption emerged as a pervasive force shaping many aspects of daily life. Pak Kyongni's early narratives try to reflect this social reality, portraying a world in which even basic survival is complicated by moral decay, fraud, and widespread institutional failure. *The Age of Darkness* (1958), written shortly after Pak left her deceased son at the crematorium in Hongje-dong,⁵¹ denounces the negligence that took place at the country's most prestigious hospital.⁵² The text reveals the systematic irregularities of the postwar Korean healthcare system: blood trafficking, bribery, and life-or-death procedures conducted without prior diagnosis, X-rays, or family consent. Lacking experience and unaware of the internal bribery practices, the protagonist fails to obtain blood in time, delaying surgery by over six hours. In such context, only those with money and “insider knowledge” are able save their beloved ones: “That’s because you don’t have any experience. We’ve already bought blood seven times today. [...] I slip a wad of a thousand *hwan* into their pocket along with some cigarettes. Then they change their story and say they had something reserved for tomorrow and hand it over.”⁵³ With the statement “The hospital is hell for the poor,”⁵⁴ Pak condemns the medical system as a corrupt and hostile space for those unable to afford its hidden costs. A similar critique is reiterated in *The Age of Doubt* (1957), where Pak portrays clandestine clinics, dosage manipulation, and the illegal reuse of medical supplies. These narratives highlight the extent to which corruption permeated not only state institutions but also everyday practices in the private healthcare sector, revealing a society where even access to medical care was shaped by inequality and systemic malpractice.

As Pak herself revealed in the essay *To Mr. Q* (*Qssiege Q씨에 게*), both *The Age of Darkness* (*Ambeuk Sidae* 암흑시대), and *The Age of Doubt* (*Bulsin Sidae* 불신시대) were written based on events that had occurred in her

50 World Bank, World Development Indicators.

51 Kyongni Pak, *Qssiege*, 201.

52 Kyongni Pak, *Bulsin Sidae*, 89.

53 *Ibid.*, 73.

54 *Ibid.*, 84.

real life.⁵⁵ Therefore, while these works remain fictional, it is nonetheless significant that they draw directly from Pak's lived experience. In *The Age of Doubt*—published a year earlier but conceived as a direct continuation of the previous narrative—Pak revisits the traumatic experience of her son's death to formulate an explicit critique of the lack of genuine religiosity and the profit-seeking tendencies of religious institutions, in this case Catholic and Buddhist. Catholicism, a relatively recent religion that entered the Korean peninsula in the 18th century, has stood out—along with Protestant Christianity—for its proselytizing nature. This trait is reflected in the character of the woman from Galwong-dong, who urges the protagonist to attend mass to mourn her son. However, far from offering any comfort, the liturgical experience only deepens her skepticism as she observes, for instance, how worshippers remove their shoes before entering the church and take them inside—rather than leaving them at the entrance, as would normally be done—for fear of theft by fellow congregants,⁵⁶ or how offerings are collected before the mass concludes.⁵⁷ The text also draws attention to how religion becomes, to some extent, a type of guarantor for the formation of private investment circles that ultimately turn out to be fraudulent.⁵⁸ The critique extends to Buddhist practices when the protagonist decides to place a tombstone for her son in a nearby temple. There, too, she encounters a form of instrumentalized faith, where the quality of the ceremonies is determined by the amount of the donation, and the monks justify their pursuit of profit with materialistic reasoning: “Like everyone else, monks have to eat too;”⁵⁹ “The offering is too small. [...] Don't you think he'd like to have some fun with his friends before his departure?”⁶⁰ Through this personal experience—described by Pak in her essay *To Mr. Q* (*Qssiége Q씨 에 게*) as the most tragic period in her life as a woman⁶¹—she exposes the corruption and commercialization of religious institutions, driven more by economic than spiritual interests, and questions the legitimacy of such practices, which, far from offering solace, only deepen the protagonist's skepticism.

55 Kyongni Pak, *Qssiége*, 200.

56 Kyongni Pak, *Bulsin Sidae*, 97.

57 *Ibid.*, 99.

58 *Ibid.*, 118.

59 *Ibid.*, 111.

60 *Ibid.*, 109.

61 Kyongni Pak, *Qssiége*, 201.

7. Social Stigmatization of Widows

As mentioned above, the dominant gender ideology in postwar South Korea was shaped by the ideal of the *hyeonmo yangcheo* (현모양처)—the “wise mother and good wife.” This model celebrated women who, though modern and educated, remained confined to the domestic sphere, fulfilling their duty by supporting their husbands and raising sons to continue the family lineage. Within this ideological framework, widows occupied a precarious position: they no longer fit the mold of virtuous womanhood, yet they were still subject to strict moral scrutiny. Male-authored fiction from the postwar period portrayed widows through the lens of sexualization as “objects of desire” and “broken vessels.” In contrast, Pak Kyongni’s portrayal of widows offers a sharp and conscious departure from this dominant male gaze. While she does not ignore the weight of social judgment or the vulnerability of her protagonists, she clearly denounces the stigma imposed on widowed women and exposes the mechanisms of exclusion that define their place in society. Rather than sexualizing her characters, Pak gives them emotional depth, ethical agency, and a capacity for resistance—qualities that challenge the reductive and patriarchal portrayals common in the literature of the time. In line with this, *Black is Black, White is White* (*Heuk-beuk Baek-baek* 흑흑백백), offers a clear critique of the double standards of a patriarchal society that stigmatizes widows under the suspicion of sexual immorality. This critique is conveyed through the contrast between two characters: Director Jang, a corrupt and adulterous male figure who engages in extramarital relationships with former students—one of whom he left pregnant—and Hyesuk, an unemployed widow who embodies ethical integrity and moral uprightness, who seeks employment at Director Jang’s high school. Ironically, it is Director Jang who rejects Hyesuk during the interview, mistaking her for a promiscuous woman. “You should keep a closer eye on that widowed cousin of yours. If my eyes don’t deceive me, I’d say that woman is having an affair with another man.”⁶² In this way, the story highlights how widows are constructed as subjects in need of constant supervision, associated with morally questionable behavior. Yet the protagonist’s impeccable character stands in stark contrast to the societal prejudices projected onto her, thereby exposing the arbitrary and discriminatory nature of such assumptions.

62 Kyongni Pak, *Bulsin Sidae*, 46.

Drifting Island (*Pyoryudo* 표류도) continues to explore the association of widows—and single women—with forms of moral deviance. The protagonist is the owner of a coffeehouse or tearoom, known in Korean as a *dabang* called Madonna, located in the Myeongdong district. This is particularly significant, as Madonna was a real and well-known establishment in that neighborhood at the time the novel was written. In the post-Korean War period, *dabang* began to be run by women and were known for employing waitresses who not only served drinks but also engaged in conversation with male customers, giving these venues an ambiguous character closely tied to male entertainment. In this novel, the author reclaims this stigmatized space to expose the double standards of its clientele: married upper-middle-class men seeking extramarital affairs, pseudo-artists who seduce women, or opportunistic, lecherous intellectuals. In doing so, she sheds light on a society in which men enjoy moral impunity, while women's freedom is systemically repressed. "The women in these kinds of places aren't ladies. They're easy and don't give you trouble afterward;"⁶³ "That woman is actually mine (referring to the protagonist), but depending on the circumstances, I might be willing to share her."⁶⁴ The customers' conversations evoke the works of Jeong Biseok, in which widows are portrayed as unclaimed objects, available to anyone. However, in Pak's works, the focus of the critique does not fall on the women themselves. The widow who owns the café is portrayed as honest and ethically upright, despite the social stigma attached to their profession. Instead, Pak condemns the hypocrisy, corruption and double moral standard of the male clientele:

Truly, there is no place more bizarre than the counter of a *dabang*. Standing behind it feels like being on a platform overlooking all of Seoul, from which you can clearly see all kinds of philistines shamelessly exposing even their innermost guts. You see the schemes of those who treat politics as a business; the types who wear the badge of 'artist' like a name tag, trying to make a quick profit; the intellectuals who, like monkeys performing tricks in a circus, confuse love or ideology with something to show off for effect; and the public officials who live off government salaries, surrounding their chairs with shady business tactics[...].⁶⁵

63 Kyongni Pak, *Pyoryudo* [*Drifting Island*] (Gyeongido: Dasanbooks. 2023), 271.

64 Ibid., 271.

65 Ibid., 113.

In this sense, Pak's writing resonates with what Elaine Showalter defined as the "woman as writer"—a key dimension of gynocriticism that shifts the focus from how women are portrayed by male authors to how women themselves articulate their own realities. Pak's early works not only challenge the sexualized and stigmatized images constructed by her male contemporaries but also asserts the authority of female experience as a valid and necessary source of literary meaning.

Thus, these five works—the first four with a greater degree of autobiographical content, and the last with significantly less—offer valuable insight into the representation of widows of the Korean War. They also serve as a complement to the quantitative data provided by the main accessible primary sources from the period, such as the *Yearbook of Public Health and Social Statistics* (1962) published by the Ministry of Health and Social Affairs of the Republic of Korea, and the *First General Population Census* (1955) issued by the Bureau of Statistics in the Ministry of Home Affairs of the Republic of Korea.

8. Conclusion

The Korean War resulted in over a million casualties—both civilian and military—in the newly established Republic of Korea. Most of the deceased were men of military age, between 18 and 40 years old. Although official records vary, it is estimated that the war left behind approximately half a million widows, the majority of whom were mothers with two to three children. In order to gain a deeper understanding of this period, it is required to turn to the texts. Institutional records have their limitations, which is why it is essential to consider what Febvre referred to as "human texts."⁶⁶ While literature does not offer empirical evidence—namely, data that can be verified through quantitative methods—it serves as a vital tool for accessing experiences that are often absent from official records.

Postwar Korean literature, marked by a raw and realistic style—and particularly the early work of Pak Kyongni, which contains autobiographical elements—allows us to uncover the personal dimension of the author as a widow of the Korean War. In other words, it addresses aspects that

66 Lucien Febvre, *Combates por la historia*, 29.

quantitative records fail to capture and thus complements statistical data through a qualitative lens. In this way, the four selected works— *Black is Black, White is White* (*Henk-beuk Baek-baek* 흑흑백백), *The Age of Doubt* (*Bulsin Sidae* 불신시대), *Yeongju and the Cat* (*Yeongjuwa Goyangi* 영주와 고양이), and *The Age of Darkness* (*Ambeuk Sidae* 암흑시대)—offer firsthand accounts of issues such as the stigmatization of widowhood, the fraudulent practices of private investment circles, medical negligence, and corruption within religious institutions in 1950s Korea. In addition, although from a less personal and more distanced perspective, *Drifting Island* (*Pyoryudo* 표류도) explores societal perceptions of women working in *dabang* or coffeehouses, featuring a widow as its central character.

This study highlights the importance of integrating different types of sources into historical and social analysis. Many questions remain to be explored regarding the role of widows in postwar Korea—their representation in women’s magazines, as well as in the literature of the 1950s by other female writers such as Kang Shinjae (1924-2001), Pak Hwasong (1904-1988), Han Moosook (1918-1993) or Kim Malbong (1901-1961). Analyzing these narratives may allow us to recover representations based on experiences that have been marginalized or omitted from official records, opening new avenues of research into the reality and representation of widowhood in Korean society at the time—an area that future contributions may continue to explore in greater depth.

Bibliographical references:

- Academy of Korean Studies. “*Hyeonmoyangcheo* (賢母良妻).” *Encyclopedia of Korean Culture*.
- Bank of Korea. *Economic Statistics Yearbook 1955*. Seoul: Bank of Korea, 1955.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- Cumings, Bruce. *Korea’s place in the Sun: A Modern History*. New York: W.W. Norton, 2005.
- Febvre, Lucien. *Combates por la historia*. Barcelona: Ariel, 1970.
- Giner de los Ríos, Francisco. *Estudios de literatura y arte*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1876.

- Giner de los Ríos, Francisco. *Obras completas*. Madrid: Espasa, 1919.
- Jeong, Biseok. *Yuhogui gang 유혹의 강 [River of Temptation]*. Seoul: Sinheungchulpansa, 1958.
- Heo, Younsil. “1950nyeondae Pak Kyongni soseorui ‘geundae’ wa ‘yeoseong’-jeonjaeng mimangingwa jisigin yeoseongeul jungstimeuro- 1950년대 박경리 소설의 ‘근대’와 ‘여성’ - 전쟁미망인과 지식인 여성을 중심으로 - [‘Modern’ and ‘Woman’ of Pak Kyongni in 1950s - focusing on the war widows and intellectual women-].” *Hanguk Munyebipyong Yeongu [Journal of Korean Literary Criticism]* n° 36 (2011): 399-421.
- Kim, Eunha. “Jeonhu gukga geundaehwawa “Après-guerre (jeonhu yeoseong)” pyosangui uimi 전후 국가 근대화과 “아프레 걸(전후 여성)” 표상의 의미 [The Postwar State-Leading Modernization and the Meaning of the Representation for “Après-guerre.” *Yeoseong Munhak Yeongu [Feminism and Korean Literature]* n°16 (2006): 177-182.
- Kim, Eunha. “Jeonhu gukga geundaehwawa wiheomhan mimanginui munhwajeongchihak - Jeong Biseok ui Yuhogui gang(1958)eul daeangeuro 전후 국가근대화와 위험한 미망인의 문화정치학 -정비석의 유혹의 강(1958)을 대상으로 [Postwar National Modernization and the Cultural Politics of the Dangerous Widow: A Study of The River of Temptation (1958) by Jeong Biseok].” *Hanguk Munhagirongya Bipyong [The Association of Korean Literary Theory and Criticism]* 14, n° 4 (2010): 211-229.
- Kim, Soojin. “Vacillating images of Shin Saimdang: the invention of a historical heroine in colonial Korea.” *Inter-Asia Cultural Studies* 15, n° 2 (2014): 274–290. <https://doi.org/10.1080/14649373.2014.911440>
- Lanzuela Corella, María Luisa. “La literatura como fuente histórica: Benito Pérez Galdós.” In *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Madrid 6-11 de julio de 1998*, 2:259-66. Barcelona: Castalia, 2000.
- Laqueur, Walter. “Literature and the Historian.” *Journal of Contemporary History* 2, n° 2 (1967): 5-14. <https://doi.org/10.1177/002200946700200202>
- Lee, Imha. “Hanguk jeonjaengi yeoseong saenghware michin yeonghyang -1950nyeondae jeonjaeng mimanginui salmeul jungstimeuro 한국전쟁이 여성생활에 미친 영향 -1950년대 전쟁 미망인의 삶을 중심으로

- [The Impact of Korean War on Women's Lives: Focusing on the Lives of War Widows in the 1950s]." *Yeoksa Yeongu [The Journal of History]*, n° 8 (2000): 9-55.
- Lee, Imha. *Yeoseong, jeonjaeng-eul neomeo ireoseoda* 여성, 전쟁을 넘어 일어서다 [*Women Rising Beyond War*]. Gyeonggi-do: Seohaemunjip, 2004.
- Lee, Seungyun. "1950nyeondae Pak Kyongni danpyeonsoseol yeongu 1950년대 박경리 단편소설 연구 [Study on the Short Stories of Pak Kyongni in the 1950s]." *Hyeondae Munbagui Yeongu [Journal of Korean Modern Literature]*, n°18 (2002): 229-250.
- Lee, Yeonbok. "Hanguk maemaechun munje oneurui siltae 한국 매매춘문제 오늘의 실태 [The Current State of Prostitution in Korea]." *Yeoseonggye* (March 1958).
- Ministry of Health and Social Affairs. *Bogeon sahoe tonggye yeonbo* 보건사회통계연보 [*Year Book of Public Health and Social Statistics*]. Seoul, 1962.
- Ministry Home Affairs Bureau of Statistics. *Je 1hoe ganichongingu josa bogo* 제 1회 간이총인구조사보고 [*Report of the First General Population Census*]. Seoul, 1955.
- Ministry of Home Affairs Bureau of Statistics. *Daehan Minguk Tonggye Yeonggam* 대한민국 통계연감 [*Statistical Yearbook of Republic of Korea*]. Seoul, 1955.
- National Institute of Korean Language. "Gwain (과인, definition 4)." In *Standard Korean Language Dictionary*.
- Noh, Yongseok. "Iljesigiui Munmaengnyul Chui." *Guksagwan Nonchong*, 51 (1994): 107-157.
- Pak, Kyongni. *Bulsin Sidae* 불신시대 [*The Age of Doubt*]. Seoul: Munhakwajiseongsa, 2021.
- Pak, Kyongni. *Hwangsangui sigi* 환상의 시기 [*The Era of Fantasy*]. Seoul: Nanam, 1994.
- Pak, Kyongni. *Pjoryudo* 표류도 [*Drifting Island*]. Gyeongido: Dasanbooks, 2023.
- Pak, Kyongni. *Q.siege Q씨에게* [*To Mr. Q*]. Gyeongido: Dasanbooks, 2025.

- Park, Sunyoung. “The Colonial Origin of Korean Realism and Its Contemporary Manifestation.” *Positions: East Asia Cultures Critique* 14, n°1 (2006): 165-192. <https://muse.jhu.edu/article/198639>
- Raun, Toivo U. “Estonian Literature, 1872–1914: A Source for Social History?.” *Journal of Baltic Studies* 12, n° 2 (1981): 120–27. <https://doi.org/10.1080/01629778100000121>
- Seo, Jaepan. “Jeonjaenge sangcheo badeun yeindeureul bora 전쟁에 상처 받은 여인들을 보라 [Look at the women scarred by war].” *Yeowon* (June, 1964).
- Showalter, Elaine. “Toward a Feminist Poetics.” In *The New Feminist Criticism*. New York: Pantheon, 1985.
- So, Hyunsoog. “Jeonjaeng goadeuri gyeokkeun jeonhu -1950nyeondae jeonjaeng goa siltaewa sahoejeok daechaek 전쟁고아들이 겪은 전후 – 1950년대 전쟁고아 실태와 사회적 대책 [Postwar History of War Orphans in the 1950s Their Condition and Social Measures].” *Hanguk Geunbyeondaesa Yeongu [Journal of Korean Modern and Contemporary History]*, n°84 (2018): 321-351.
- World Bank. *World Development Indicators*. Washington, DC: World Bank, 2020. <https://databank.worldbank.org/source/world-development-indicators>
- Yom, Sangseop. *Mimangin 미망인 [The widow]*. Seoul: Geulnurim, 2017.

Author Contributions (CRediT taxonomy): C.B.A. contributed to 1. Conceptualization, 2. Data curation, 3. Formal analysis, 5. Investigation, 6. Methodology, 7. Project administration, 13. Writing – original draft, 14. Writing – review & editing.

Data availability: The data that support the findings of this study are not available.

Handling editor José Antonio Saravia: jsaravia@correo.um.edu.uy

Diego HURTADO-TORRES

Universidad San Sebastián, Chile

ext.diego.hurtado@uss.cl

Orcid iD: <https://orcid.org/0009-0009-2126-798X>

Recibido: 3/10/2025 - Aceptado: 13/3/2026

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

Hurtado-Torres, Diego. "La política del «Buen Vecino» y un momento de diálogo Norte-Sur: El Octavo Congreso Científico Americano de 1940". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e199. <https://doi.org/10.25185/19.9>

La política del «Buen Vecino» y un momento de diálogo Norte-Sur: El Octavo Congreso Científico Americano de 1940*

Resumen: Este artículo examina la historia del Octavo Congreso Científico Americano celebrado en Washington D.C en mayo de 1940, un caso de «diplomacia de la ciencia» ocurrido en el marco de la política del «Buen Vecino» que reunió durante varios días a diplomáticos y científicos de Estados Unidos y diversos países latinoamericanos en la capital norteamericana. A través del análisis de este momento de diálogo Norte-Sur al más alto nivel diplomático y científico, se argumenta que las elites latinoamericanas contribuyeron en términos intelectuales a las ciencias incluidas en el Congreso. Y, mediante ellas, tanto al desarrollo de las relaciones de sus países con Estados Unidos como a la construcción de un estándar panamericano iniciada en las décadas anteriores y con proyección en los siguientes años. Basándose en documentos y registros de este Congreso conservados por el Archivo Nacional de Estados Unidos y en el análisis de la literatura existente, se muestra que el panamericanismo no solo fue un instrumento vertical de política exterior estadounidense, sino que un espacio de interacción en el que científicos latinoamericanos ejercieron un rol activo. Este estudio de caso también demuestra que este encuentro internacional reflejó el papel hegemónico que la administración de Franklin D. Roosevelt desempeñó en las relaciones interamericanas al inicio de la Segunda Guerra Mundial mediante su política del «Buen Vecino».

Palabras clave: diplomacia de la ciencia; panamericanismo; política del «Buen Vecino».

* Este artículo contó con el apoyo de la Vicerrectoría de Investigación y Doctorados de la Universidad San Sebastián -Proyecto USS-FIN-25-PDOC-10.

The “Good Neighbor” Policy and a Moment of North–South Dialogue: The Eighth American Scientific Congress of 1940

Abstract: This article examines the history of the Eighth American Scientific Congress, held in Washington, D.C., in May 1940. The event brought together diplomats and scientists from the United States and various Latin American countries for several days in the U.S. capital. Through an analysis of this moment of North–South dialogue at the highest diplomatic and scientific levels, the article argues that Latin American elites contributed intellectually to the sciences represented at the Congress, and through them, to both the development of their countries' relations with the United States and the construction of a pan-American standard initiated in previous decades and projected into the years ahead. Drawing on documents and records of this event preserved by the U.S. government and on the analysis of existing literature, the study shows that pan-Americanism was not only a vertical instrument of U.S. foreign policy but also a space of interaction in which Latin American scientists played an active role. This case study further demonstrates that the international meeting reflected the hegemonic role exercised by Franklin D. Roosevelt's administration in inter-American relations at the onset of World War II through its “Good Neighbor” policy.

Keywords: science diplomacy; pan-Americanism; “Good Neighbor” policy.

A política do “Bom Vizinho” e um momento de diálogo Norte–Sul: O Oitavo Congresso Científico Americano de 1940

Resumo: Este artigo examina a história do Oitavo Congresso Científico Americano realizado em Washington, D.C., em maio de 1940, um caso de “diplomacia da ciência” ocorrido no marco da política do “Bom Vizinho”, que reuniu durante vários dias diplomatas e cientistas dos Estados Unidos e de diversos países latino-americanos na capital norte-americana. Por meio da análise desse momento de diálogo Norte-Sul no mais alto nível diplomático e científico, argumenta-se que as elites latino-americanas contribuíram intelectualmente para as ciências incluídas no Congresso e, através delas, tanto para o desenvolvimento das relações de seus países com os Estados Unidos quanto para a construção de um padrão pan-americano iniciado nas décadas anteriores e projetado para os anos seguintes. Com base em documentos e registros desse Congresso preservados pelo Arquivo Nacional dos Estados Unidos e na análise da literatura existente, demonstra-se que o pan-americanismo não foi apenas um instrumento vertical da política externa norte-americana, mas também um espaço de interação no qual cientistas latino-americanos desempenharam um papel ativo. Este estudo de caso também evidencia que esse encontro internacional refletiu o papel hegemônico exercido pela administração de Franklin Déano Roosevelt nas relações interamericanas no início da Segunda Guerra Mundial, por meio de sua política do “Bom Vizinho”.

Palavras-chave: diplomacia da ciência; pan-americanismo; política do “Bom Vizinho”.

En la última década, el estudio de la «diplomacia de la ciencia» (*«science diplomacy»*) ha recibido una renovada atención por parte de historiadores de la ciencia en el mundo anglosajón y europeo. Aunque la historia del término «diplomacia de la ciencia» no se remonta más atrás que el siglo XXI, sus antecedentes se encuentran en el estudio del rol de las colaboraciones científicas en asuntos diplomáticos contemporáneos, especialmente en el contexto de la circulación transnacional del conocimiento.¹ Diversos historiadores han contribuido a la definición de campos historiográficos como la diplomacia «atómica», la diplomacia «medioambiental» y los estudios sobre diplomacia a través de la ciencia vinculados a la salud global, la agricultura, la administración de la Antártica y el papel de organizaciones internacionales en la producción del conocimiento.² El rol diplomático de las ciencias y los científicos —en particular durante la Guerra Fría, cuando se promovió activamente la internacionalización de la ciencia— junto con los temas mencionados, han sido incorporados en marcos más amplios como la historia cultural, la historia transnacional y la historia de las relaciones internacionales.³ En este sentido, el campo de la diplomacia de la ciencia puede

1 Royal Society/AAAS, *New Frontiers in Science Diplomacy. Navigating the Changing Balance of Power* (London: Royal Society, 2010), https://www.aaas.org/sites/default/files/New_Frontiers.pdf Esta publicación, fruto de un seminario reunido en 2009, es identificada como uno de los primeros intentos de clarificar el campo de la «diplomacia de la ciencia». Se distinguen tres aplicaciones del concepto: *ciencia en la diplomacia*, es decir, cuando el consejo científico informa los objetivos de la política exterior; *diplomacia por la ciencia*, esto es, cuando el interés estatal facilita la cooperación internacional científica; y *ciencia por la diplomacia*, caso en el cual la cooperación científica se emplea para mejorar las relaciones internacionales entre dos países. También Lloyd Davis y Robert Patman, eds., *Science Diplomacy: New Day or False Dawn?* (Singapore: World Scientific Publishing, 2015).

2 Por ejemplo, Samuel J. Walker, “The Decision to Use the Bomb: A Historiographical Update”, *Diplomatic History* 14, n°1 (1990), 97–114, <https://doi.org/10.1111/j.1467-7709.1990.tb00078.x>; John Clark, “Making Environmental Diplomacy an Integral Part of Diplomatic History”, *Diplomatic History* 21, n°3 (1997): 453–60; Simone Kropf y Joel D. Howell, “War, Medicine, and Cultural Diplomacy in the Americas: Frank Wilson and Brazilian Cardiology”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 72, n°4 (2017), 422–47, <https://doi.org/10.1093/jhmas/jrx043>; Nick Cullather, “Miracles of Modernization: The Green Revolution and the Apotheosis of Technology”, *Diplomatic History* 28, n°2 (2004): 227–54; Paul Arthur Berkman et al. (eds.), *Science Diplomacy: Antarctica, Science, and the Governance of International Spaces* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 2011); Perrin Selcer, *The Postwar Origins of the Global Environment: How the United Nations Built Spaceship Earth* (New York: Columbia University Press, 2018); “The View from Everywhere: Disciplining Diversity in post-World War Two International Social Science”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 45, n° 4 (2009): 309–329, <https://doi.org/10.1002/jhbs.20394>

3 David Reynolds, “Science, Technology, and the Cold War”, en *The Cambridge History of the Cold War, Vol 3: Endings*, comps. Melvyn P. Leffler y Odd Arne Westad (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 378–99; John Krige, ed., *How Knowledge Moves: Writing the Transnational History of Science and Technology* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2019); James A. Secord, “Knowledge in Transit”, *Isis* 95, n°4 (2004): 654–72; Simone Turchetti, Néstor Herran y Soraya Boudia, “Introduction: Have We Ever Been ‘Transnational’? Towards a History of Science across and beyond Borders”, *The British Journal for the History of Science* 45, n°3 (2012), 319–36, <https://doi.org/10.1017/S0007087412000349>; Sheila Jasanoff, ed., *States of Knowledge: The Co-Production of Science and the Social Order* (London: Routledge, 2004); Pierre-Bruno Ruffini, *Science and Diplomacy: A New Dimension of International Relations* (Cham, SZ: Springer, 2017), 11–26; Carolin Kaltofen y Michael Acuto, “Science Diplomacy: Introduction to a Boundary Problem”, *Global Policy* 9, n°3 (2018): 8–14, <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12621>; Barbara K. Silva, *Astronomy at the Turn of the Twentieth Century. Chasing Southern Stars* (Auburn: Palgrave Macmillan, 2019); Barbara Kirsí Silva y Alfredo Riquelme Segovia, «Estrellas rojas? El desarrollo astronómico en el Chile de la Guerra Fría», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 28, n° 2 (2024), 1–36, <https://doi.org/10.35588/mg3e5f15>

entenderse como una extensión innovadora que articula, con distintos énfasis, la sociología del conocimiento y los intereses científicos de los estados-nación. En forma crítica a la literatura «promocional» anglosajona sobre diplomacia de la ciencia, varios investigadores han señalado la necesidad de ampliar el foco espacial y temporal del campo, así como de formular preguntas más precisas que permitan revisar críticamente el paradigma de ganancia mutua entre científicos y diplomáticos, el cual ha predominado sin atender suficientemente a las dinámicas de poder implicadas en estos intercambios.⁴

La historia del Octavo Congreso Científico Americano, realizado en Washington entre el 10 y el 18 de mayo de 1940, constituye una buena ventana para asomarse a la intersección entre diplomacia y ciencia durante la política del «Buen Vecino» impulsada por la administración Roosevelt (1933-1945) en sus relaciones con América Latina. En su mayor parte, la historiografía sobre la política del «Buen Vecino» ha introducido matices en su imagen de no intervención y ha examinado las consecuencias de esta política respecto de dictadores latinoamericanos; también ha explicado sus condiciones de posibilidad y límites así como sus cambios por el ingreso de Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial.⁵ Integradas de forma tangencial en el enfoque de la diplomacia cultural, las iniciativas científicas panamericanas han quedado rezagadas ante estudios que privilegian el impacto cultural de medios como la radio, la música y el cine, expresiones del «poder suave» de Estados Unidos promovidos por la Oficina de Coordinación de Relaciones Comerciales y Culturales fundada en 1940 bajo la dirección del magnate filantrópico Nelson Rockefeller.⁶

4 Simone Turchetti et al., “Introduction: Just Needham to Nixon? On Writing the History of “Science Diplomacy”, *Historical Studies in the Natural Sciences* 50, n°4 (2020), 323–39, <https://doi.org/10.1017/S0007087412000349>

5 David Green, *The Containment of Latin America. A History of the Myths and Realities of the Good Neighbor Policy* (Chicago: Quadrangle Books, 1971); Irwin Gellman, *Roosevelt and Batista: Good Neighbor Diplomacy in Cuba, 1933-1945* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973); Clayton Koppes, “The Good Neighbor Policy and the Nationalization of Mexican Oil: A Reinterpretation”, *The Journal of American History* 69, n°1 (1982): 62–81; Eric Roorda, *The Dictator Next Door: The Good Neighbor Policy and the Trujillo Regime in the Dominican Republic, 1930-1945* (Durham: Duke University Press, 1998); Andrew Crawley, *Somoza and Roosevelt: Good Neighbor Diplomacy in Nicaragua, 1933-1945* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Bryce Wood, *The Making of the Good Neighbor Policy* (New York: Columbia University Press, 1961); Bryce Wood, *The Dismantling of the Good Neighbor Policy* (Austin: University of Texas Press, 1985); Fredrick Pike, *FDR’s Good Neighbor Policy: Sixty Years of Generally Gentle Chaos* (Austin: University of Texas Press, 1995); Max Paul Friedman, *Nazis and Good Neighbors: The United States Campaign against the Germans of Latin America in World War II* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Joaquín Fernando, *Abismo y Cimiento: Gustavo Ross y las relaciones entre Chile y Estados Unidos, 1932-1938* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1997); Sebastián Hurtado-Torres, “The United States, Great Britain, and the Chilean Presidential Election of 1942”, *Diplomatic History* 47, n°3 (2023): 501–25, <https://doi.org/10.1093/dh/dhad007>

6 En 1941, el nombre de esta agencia se cambió a Oficina del Coordinador de Asuntos Interamericanos y, hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, a Oficina de Asuntos Interamericanos. Ver Darlen Sadlier, *Americans All: Good Neighbor Cultural Diplomacy in World War II* (Austin, TX: University of Texas Press, 2012); Fred Fejes, *Imperialism, Media, and the Good Neighbor: New Deal Foreign Policy and United States Shortwave Broadcasting to Latin America* (Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, 1986).

La administración Roosevelt se propuso transformar las relaciones de Estados Unidos con la región, hasta entonces marcada por intervenciones militares y un dominio económico unilateral. Para ello, la administración Roosevelt fomentó, con relativo éxito, la paz y el libre comercio en las relaciones interamericanas. Se buscaba establecer relaciones amistosas y acuerdos de defensa mutua con las naciones de América Latina mediante una propuesta que se popularizó como una política de no intervención, así como también influir en la percepción europea sobre Estados Unidos, mostrándole al mundo que las disputas entre estados podían resolverse pacíficamente. Aunque este objetivo tuvo resultados limitados, sí logró concitar el apoyo de quienes creían en la amistad panamericana, relegada por las administraciones anteriores, y en el papel de Estados Unidos como defensor de la democracia en el continente frente a las amenazas del nazismo y del comunismo.⁷

El gobierno demócrata de Estados Unidos llevó los principios del panamericanismo —una visión que combinaba nociones de solidaridad y colaboración interamericana desde el cambio de siglo y se articulaba en una institucionalidad consolidada, pero limitada— a su máxima expresión. A principios de la década de 1930s, el panamericanismo no gozaba de gran fortaleza ni en Estados Unidos ni en América Latina.⁸ En la región, persistía el descontento por la presencia de tropas estadounidenses en países como República Dominicana, Panamá, Honduras y Nicaragua durante las décadas anteriores y por la inconsistencia de las administraciones republicanas de los años 1920s en materia comercial, que promovían la expansión económica, pero imponían barreras arancelarias —agravadas por los efectos devastadores de la Gran Depresión—. ⁹ Salvo la guerra del Chaco (1932-1935) y algunas disputas territoriales menores, América Latina había disfrutado de relativa paz interestatal y transferencias pacíficas de poder en varios países, aunque desde Estados Unidos aún pudiera ser percibida peyorativamente como una «región de terremotos y revoluciones».¹⁰

7 Irwin Gellman, *Good Neighbor Diplomacy. United States Policies in Latin America, 1933-1945* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2019), 38-39; 59.

8 Mark Petersen, *The Southern Cone and the Origins of Pan America, 1888-1933* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022): 153-188.

9 L. Ethan Ellis, *Frank B. Kellogg and American Foreign Relations, 1925-1929* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1961); y *Republican Foreign Policy, 1921-1933* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1968): capítulos VII y VIII; Kenneth Grieb, *The Latin American Policy of Warren G. Harding* (Forth Worth: The Texas Christian University, 1977).

10 Alfred Hasbrouk, "Review of book A History of Hispanic America. A Textbook Handbook for College Students", *Hispanic American Historical Review* 11, n°4 (1931), 515-519, esp. 517.

La política del «Buen Vecino» expresada en este Congreso aspiraba precisamente a superar esa barrera cultural. La ciencia de alto nivel podía convertirse no solo en vehículo de cooperación, sino que en una posibilidad cierta para los americanos de imaginarse unidos por el conocimiento y no divididos por el conflicto. Tal como señala Dumont, desde principios del siglo XX los científicos fueron «los padres fundadores» de la cooperación intelectual latinoamericana y hacia 1940 el panamericanismo contaba ya varios eventos científicos cuya genealogía se remonta a los primeros Congresos Científicos Latinoamericanos realizados en Buenos Aires (1898), Montevideo (1901) y Río de Janeiro (1905). En 1908, el gobierno de Chile, sede del cuarto congreso, amplió el alcance de la convocatoria e invitó al gobierno de Estados Unidos a participar. Desde entonces, estos encuentros pasaron a denominarse Congresos Científicos Panamericanos. El segundo congreso de esta nueva serie tuvo lugar en Washington (1915-16), seguido de eventos en Lima (1924-25) y Ciudad de México (1935). En reconocimiento a su continuidad con los congresos previos a 1908, el congreso de este artículo fue denominado Octavo Congreso Científico Americano.¹¹

El momento de diálogo Norte-Sur generado en el Octavo Congreso Científico Americano abre la pregunta sobre la naturaleza de las relaciones científicas entre Estados Unidos y América Latina. Estas han sido explicadas por Ricardo Salvatore como un proceso de «conquista disciplinaria» desarrollada en la primera mitad del siglo XX por disciplinas y académicos de Estados Unidos mediante sus visiones totalizantes y universalistas en y sobre América Latina.¹² Este punto de vista tiene varios méritos, entre ellos el de vincular la hegemonía económica, tecnológica y cultural de Estados Unidos al despliegue de una diplomacia hemisférica que ocupó medios distintos a los militares. Sin ir más lejos, el Octavo Congreso Científico Americano representó una estrategia diplomática que utilizó las ciencias como herramientas para fortalecer las relaciones de Estados Unidos con los países latinoamericanos en un contexto marcado por el avance del nazismo y el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, en contraste con

11 David Shein, ed. *Beyond the Ideal. Panamericanism in Inter-American Affairs* (Westport: Greenwood Press, 2000); Mark Petersen, “The ‘Vanguard of Pan-Americanism’: Chile and Inter-American Multilateralism in the Early Twentieth Century”, en *Cooperation and Hegemony in US-Latin American Relations*, eds. Andrew R. Tillman y Juan Pablo Scarfi (New York: Palgrave MacMillan, 2016), 111–37; Petersen, *The Southern Cone and the Origins of Pan America, 1888-1933; The New Pan-Americanism and the Structuring of Inter-American Relations*, eds. Juan Pablo Scarfi y David Sheinin (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2022), esp. capítulo 4 “Pan-American Intellectual Cooperation” por Juliette Dumont.

12 Ricardo Salvatore, *Disciplinary Conquest: U.S. Scholars in South America, 1900–1945* (Durham: Duke University Press, 2016).

la explicación vertical de conquistadores y conquistados, aquí se argumenta que las elites latinoamericanas tenían algo que decir en términos políticos e intelectuales respecto de las ciencias y el desarrollo de las relaciones de sus países con Estados Unidos, en algunos casos ejerciendo un liderazgo intelectual que no le hace justicia al paradigma de la conquista. El Octavo Congreso Científico Americano les dio esta oportunidad, así como supuso para la administración Roosevelt la posibilidad de ofrecerles a estas elites una persuasión pacifista y democrática que, en buena medida, aquellas abrazaron. En este sentido, este momento de diálogo Norte-Sur, como tantos otros abiertos por numerosas conferencias de ciencias individuales, panamericanas o de índole sur-sur, permitió a los países latinoamericanos ejercer agencia científica a través del intercambio diplomático y dar forma a su recepción de la hegemonía producida por Estados Unidos, un ángulo que debe invitarnos a preguntarnos quién aprendía de quién en esta relación y, por ende, sobre el concepto de no intervención que identifica a la política del «Buen Vecino».¹³

El objetivo general de este artículo es identificar un momento significativo de diálogo Norte-Sur para examinar la hegemonía estadounidense en América Latina y el aporte de intelectuales de las Américas al desarrollo del pensamiento científico y de un estándar panamericano de desarrollo institucional e intelectual para la región. Toda vez que este trabajo se enfoca en un certamen del más alto nivel académico y político, cabe decir que no se propone una revisión exhaustiva de todos los aspectos de las ciencias pertenecientes a este Congreso, aunque sí una mirada panorámica dentro del marco de la política de Roosevelt hacia América Latina antes del ingreso de Estados Unidos a la guerra que cambiaría sustancialmente su aproximación a la región. Específicamente, este trabajo de microhistoria define una dinámica de interacción entre elites de nivel académico y diplomático para destacar el papel de las ciencias en las relaciones interamericanas bajo la lógica cooperativa de la política del «Buen Vecino» y subrayar que los países

13 Emily Wakid, *Revolutionary Parks: Conservation, Social Justice, and Mexico's National Parks, 1910-1940* (Tucson: University of Arizona Press, 2011); Tore Olsson, *Agrarian Crossings: Reformers and the Remaking of the US and Mexican Countryside* (Princeton: Princeton University Press, 2017); Eve Buckley, *Technocrats and the Politics of Drought and Development in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2017); Katherine Marino, *Feminism for the Americas: The Making of an International Human Rights Movement* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019); Laura Giraudo y Stephen E. Lewis, "Introduction: Pan-American Indigenismo (1940-1970): New Approaches to an Ongoing Debate", *Latin American Perspectives* 39, n° 5 (2012): 3-11, <https://doi.org/10.1177/0094582X12448059>. Hay que incluir en esta reflexión sobre encuentros Norte-Sur a los Congresos Internacionales de Americanistas realizados desde 1875. Ver Juan Comas, *Cien Años de Congresos Internacionales de Americanistas* (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1974).

latinoamericanos contaban con capacidades científicas que, a pesar de su menor poder, les permitieron participar en condiciones de diálogo con las elites de Estados Unidos en el evento del Congreso. El artículo se organiza en dos partes. La primera examina el rol de los participantes en el Congreso, indagando en las relaciones establecidas entre políticos, diplomáticos y científicos en un contexto donde la frontera entre estos actores no siempre fue evidente. La segunda parte presenta las once secciones en que se dividió el Congreso, abordando los temas tratados en el evento con el propósito de mostrar el estado general de las ciencias panamericanas y sus conexiones interdisciplinarias y transnacionales. Al narrar la historia de este Congreso, se recupera la historia de un momento que puede entenderse razonablemente como un apogeo de las relaciones interamericanas marcado por la paz, el impulso científico y los intereses compartidos en torno al conocimiento.

Reunidos por la ciencia: políticos, diplomáticos y científicos de las Américas en tiempos de guerra

El poder político e intelectual de Estados Unidos se movilizó en favor de este multitudinario evento científico, inspirado por la conmemoración del quincuagésimo aniversario de la fundación de la Unión Panamericana en Washington en 1890. Con la aprobación legislativa y la asignación de \$95,000 en junio de 1939, el presidente Franklin D. Roosevelt, extendió una invitación oficial a los restantes veinte gobiernos de las repúblicas americanas miembros de la Unión Panamericana para participar en la reunión, en la que participaron 3.500 personas aproximadamente, entre ellas 221 delegados oficiales de los gobiernos americanos y 112 representantes de diversas instituciones y organizaciones dedicadas a la producción científica de las Américas.¹⁴ La División de Conferencias Internacionales del Departamento de Estado, junto con un comité organizador compuesto por científicos y funcionarios gubernamentales presidido por Sumner Welles, Subsecretario de Estado, asumieron la responsabilidad de su planificación y ejecución. Además, el Departamento de Estado estableció una Secretaría especializada encargada de coordinar el cumplimiento del programa del Congreso, cuyos

14 Eight American Scientific Congress (Washington, D.C., May 10-21, 1940): Resumes of Section Accomplishments, Caja 3, General Correspondence, 1939-41, Record Group 43: Records of International Conferences, Commissions, and Expositions (en adelante RG 43), U.S. National Archives, College Park, MD (en adelante, USNA).

registros constituyen las principales fuentes de este estudio. Todo el gabinete de Roosevelt integró un comité asesor en apoyo a la organización, junto con representantes de universidades, fundaciones filantrópicas globales privadas, instituciones educativas gubernamentales y entidades científicas.¹⁵ Alexander Wetmore, Secretario del Instituto Smithsonian, ejerció como Secretario General del Congreso.

El Octavo Congreso Científico Americano reflejó una estrategia diplomática que buscaba asegurar el apoyo de los países latinoamericanos a Estados Unidos en el contexto de la conflagración mundial. El Departamento de Estado reconocía la capacidad de los científicos de influir en la opinión pública de sus respectivos países. Con este evento, el gobierno de Estados Unidos buscaba imprimir en los delegados extranjeros «la sinceridad de nuestra actitud hacia las otras naciones americanas como queda reflejado en la política del «Buen Vecino».¹⁶ En su discurso inaugural del 10 de mayo de 1940 —el mismo día en que Bélgica, Holanda y Luxemburgo cayeron ante la invasión de Hitler— el presidente Roosevelt planteó a su audiencia una pregunta fundamental: ¿sería viable y duradera la solución estadounidense, cristiana y liberal, al dilema de construir pacíficamente o destruir violentamente la sociedad, si Europa y el resto de los continentes optaban por principios distintos a los de la civilización occidental—la libertad individual, la libertad civil, la democracia? Roosevelt instó a los asistentes a confrontar esta cuestión, «analizarla, hacer preguntas, exigir respuestas, usar cada conocimiento, cada ciencia que poseemos para aplicar el sentido común y especialmente actuar con unanimidad y unidad de propósito». En un gesto de identificación hemisférica, arengaba a los delegados de las naciones americanas: «Yo soy un pacifista...ustedes también».¹⁷

La asistencia internacional al Congreso superó ampliamente la de cualquier evento similar realizado previamente en el país. El Octavo Congreso Científico Americano fue la primera conferencia interamericana celebrada en Estados Unidos desde 1929 y la primera ocasión, desde la inauguración de la política del «Buen Vecino», en que representantes de todas las repúblicas americanas fueron invitados a reunirse en territorio estadounidense. Veintiún países de América enviaron delegaciones oficiales, misiones que no solo representaban

15 Government of the United States of America, *Proceedings of the Eight American Scientific Congress. Volume I. Organizations, Activities, Resolution, Delegations* (Washington, D.C.: Department of State, 1941): 65-69.

16 De G.S. Messersmith a ciertos oficiales diplomáticos, July 15, 1939, I-A, I-B. I-C, Caja 8, Documents 1939-40, RG 43, USNA.

17 Address of the Presidente in connection with the Eight American Scientific Congress, May 10, 1940, Roosevelt Speech, Caja 6, Documents 1939-40, RG 43, USNA.

al poder político, sino que también integraban figuras destacadas del mundo científico e intelectual. Aunque la lista completa de esta intelectualidad científica es extensa, cabe mencionar algunos nombres relevantes como los del economista argentino Alejandro Bunge; el médico brasileño Vital Brazil; el historiador colombiano Daniel Samper-Ortega; el geógrafo cubano Salvador Massip y Valdés, el microbiólogo argentino Alfredo Sordelli; el médico brasileño Evandro Chagas; el biólogo argentino Bernardo Houssay; el astrónomo mexicano Joaquín Gallo; el jurista chileno Alejandro Álvarez; el antropólogo mexicano Manuel Gamio; el médico costarricense Rafael Calderón Muñoz; el físico mexicano Manuel Sandoval Vallarta; el jurista peruano Alberto Ulloa; el oftalmólogo cubano Carlos Finley; y el biólogo venezolano Juan Iturbe. Solo dos países, Chile y Perú, incluyeron mujeres en sus delegaciones oficiales: Amanda Pinto Labarca, profesora y presidenta del Comité Ejecutivo de la Comisión Chilena de Cooperación Intelectual, y Ana María Fernandini de Álvarez Calderón, vicepresidenta del Consejo Nacional de Mujeres del Perú y presidenta de la Comisión de Paz y Arbitraje. La delegación cubana, compuesta por 67 miembros, fue por mucho la más numerosa entre las representaciones latinoamericanas.¹⁸ En reconocimiento a Cuba, el Congreso aceptó la invitación del gobierno de ese país, la Universidad de La Habana y la Academia de Ciencias de Cuba para que La Habana fuera la sede del siguiente Congreso Científico Americano (aunque este finalmente nunca se llevó a cabo).

Asimismo, la amplia representación de instituciones científicas latinoamericanas en el Congreso respondió proporcionalmente al esfuerzo diplomático impulsado por Estados Unidos. Un diverso conjunto de organizaciones no gubernamentales y público-privadas se hizo presente en el evento, reflejando el interés regional por participar en este espacio de intercambio científico. Las 231 instituciones de la más diversa índole académica que enviaron representantes ofrecen una medida clara de la importancia atribuida al Congreso por la comunidad científica latinoamericana.¹⁹ Asimismo, el abanico de profesiones incluidas en las delegaciones oficiales y no gubernamentales da cuenta de la vitalidad y heterogeneidad de la práctica científica en la región. Profesionales de campos como medicina, cirugía, odontología, enfermería, biología, química, economía, estadística, psicología, derecho, historia, geografía, ingeniería, pedagogía, literatura, artes, zoología, antropología, paleontología, geología, lingüística, filosofía, astronomía, entre

18 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 267-283.

19 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 287-322.

otras disciplinas y especialidades, estuvieron representados en el Congreso, demostrando el carácter plural y multidisciplinario del encuentro.²⁰

Figura 1. Formulario de inscripción, III-A thru III-M, Caja 8, Documents 1939-40, RG 43, USNA.

III - E - (3)

OCTAVO CONGRESO CIENTIFICO AMERICANO

Washington, D. C., Mayo 10-18, 1940

FORMULARIO DE INSCRIPCION

Se encarece la devolución de este formulario, a la mayor brevedad posible, a la Secretaría del VIII Congreso Científico Americano, Departamento de Estado, Washington, D. C., E. U. de A.

El infrascrito desea participar en el VIII Congreso Científico Americano que se reunirá en Washington del 10 al 18 de mayo de 1940.

Sírvase escribir con caracteres tipográficos

- 1) Nombre (Apellido) (Nombre)
- 2) Categoría o título
- 3) Dirección
- 4) Nacionalidad
- 5) Delegado Oficial (Carácter del Delegado)
- 6) Delegado de Agrupación (Nombre de la Agrupación e Universidad)
- 7) Delegado de carácter particular
- 8) Le acompañarán (Número e Identidad)

Indicar en forma de especial interés:

quienes desea (no desea) que sean inscritos como participantes en el Congreso.

Sírvase indicar las Secciones de interés particular:

I. Ciencias Antropológicas ()	VII. Estadísticas ()
II. Ciencias Biológicas ()	VIII. Historia y Geografía ()
III. Ciencias Geológicas ()	IX. Derecho Internacional, Derecho Público y Jurisprudencia ()
IV. Agricultura y Conservación ()	X. Economía y Sociología ()
V. Salubridad Pública y Medicina ()	XI. Educación ()
VI. Ciencias Físicas y Químicas ()	

Se suplica muy atentamente a los Señores Delegados y a las demás personas que tengan interés en participar en el Congreso que se sirvan llenar este formulario y devolverlo a la mayor brevedad posible a la Secretaría del Congreso.

La inscripción oficial principiará el 6 de mayo en la Oficina General del Congreso en la Unión Panamericana. Se encarece a todas las personas que participen en el Congreso que tengan a bien pasar a inscribirse tan pronto como lleguen a Washington.

Idiomas Oficiales del Congreso:

Sírvase señalar (X) el idioma de preferencia, y (*) los demás que le sean familiares.

Inglés ()	Portugués ()
Español ()	Francés ()

Fecha

(Firma)

20 *Ibid.*, 267-322.

La administración Roosevelt atribuía a la capital estadounidense un significado simbólico profundo que esperaba transmitir a sus huéspedes. En el libro oficial del Congreso, la capital de Estados Unidos era presentada como un «centro científico» y descrita como «la ciudad de las oportunidades magníficas». No era una exageración: Washington albergaba numerosos centros de investigación, bibliotecas, laboratorios, museos y los campus de cinco universidades. Su arquitectura clásica revestía los edificios federales, mientras que galerías de arte, observatorios, jardines botánicos y zoológicos, parques conmemorativos, memoriales, y archivos históricos enriquecían su paisaje urbano. La vida científica estadounidense—de origen público, mixto o privado, industrial o administrativo—tenía en Washington un núcleo institucional, con presencia de casi todas las ramas del saber. Esta imagen buscaba subrayar que la producción científica era fruto tanto de la cooperación del esfuerzo estatal como de la iniciativa privada orientada al bien público, ejemplificada por figuras como James Smithson, fundador y mecenas del Instituto Smithsonian, y Andrew Carnegie, fundador del Instituto Carnegie. Se asumía que los asistentes al Congreso podrían impregnarse de la tríada de belleza, verdad, y conocimiento que la ciudad encarnaba.²¹ Además, los delegados participaron en excursiones históricas hacia lugares emblemáticos como Mount Vernon, las Cuevas de Luray y las comunidades coloniales de Jamestown, Yorktown y Williamsburg en Virginia.²²

La invitación estadounidense al movimiento científico panamericano para asumir un liderazgo mundial en tiempos de guerra —ofreciendo al resto del mundo «un ejemplo de labor científica no interrumpida en una atmósfera de paz y colaboración desinteresada»— encontró eco entre las élites políticas y científicas de América Latina asistentes al Congreso.²³ La buena imagen de Franklin Délano Roosevelt fue clave en la construcción de esta amistad hemisférica. En su intervención durante la sesión plenaria del 13 de mayo, el presidente de la delegación peruana, Alberto Ulloa, adhirió sin reservas a la «palabra mesiánica» del mandatario estadounidense, pronunciada días antes en la sala del salón Constitución. Ulloa compartía la visión de Roosevelt sobre el sentido del Congreso y adscribía a sus reflexiones sobre la situación mundial, describiéndolo como «un hombre representativo sin ninguna exageración cronológica ni histórica del pensamiento americano». Al proponer

21 “Washington Como Centro Científico”, *Octavo Congreso Científico Americano Washington, D.C. mayo 10-18, 1940*, 28-32, Brochure in Spanish III-B-(2): Caja 3, Documents 1939-40, RG 43, USNA.

22 “Proyecto de Programa”, *Octavo Congreso Científico Americano Washington, D.C. mayo 10-18, 1940*, 20-21, Brochure in Spanish III-B-(2): Caja 3, Documents 1939-40, RG 43, USNA.

23 “Fines y Propósitos del Congreso”, *Octavo Congreso Científico Americano Washington, D.C. mayo 10-18, 1940*, 4, Brochure in Spanish III-B-(2): Caja 3, Documents 1939-40, RG 43, USNA.

que el Congreso incluyera un homenaje de simpatía a Roosevelt entre sus resoluciones, lo que finalmente ocurrió, Ulloa solicitó que se hiciera en nombre de repúblicas que defendían «el principio de libre determinación de los pueblos sobre su propio destino», en marcado contraste con la suerte de las naciones europeas bajo el yugo nazi, aunque también puede interpretarse como un sutil llamado a Estados Unidos a practicar lo predicado.²⁴

Las expresiones diplomáticas de simpatía implicaban algo de gran valor, que trascendía la coyuntura de mayo de 1940: la hipótesis de que la afinidad entre Estados Unidos y los países de América Latina tenía raíces profundas en la historia y estaba respaldada por evidencias concretas. En la sesión final del 17 de mayo, el profesor Nelson Coelho de Senna, delegado de la Universidad Brasileña de Minas Gerais, defendió esta idea desde su perspectiva nacional. Según el jurista y exdiputado estatal, el vínculo de amistad entre Estados Unidos y Brasil se nutría del ejemplo de la democracia estadounidense, en sus propias palabras «la médula de la formación política de las tres Américas». Señaló similitudes estructurales y culturales: la geografía continental, la constitución federal, las guerras coloniales, el desarrollo naval, el espíritu inventivo encarnado por Thomas Alva Edison y el pionero de la aviación Alberto Santos Dumont, el internacionalismo pacifista de Woodrow Wilson y el igualitario de Ruy Barbosa, así como las iniciativas empresariales de Henry Ford en el Bajo Amazonas y otros proyectos industriales y extractivos en Brasil certificaban a su juicio la profundidad en el tiempo de la afinidad entre ambos países. Para de Senna, el argumento más fuerte era el legado de colaboración científica impulsado por Estados Unidos desde mediados del siglo XIX que incluía exploraciones geológicas, estudios e intervenciones del subsuelo, investigaciones sobre los pueblos aborígenes, expediciones sobre el clima y los recursos naturales, campañas contra enfermedades tropicales y la introducción de nuevas técnicas industriales para transformar materias primas. Todo ello, en su visión, certificaba la profundidad histórica de la afinidad entre ambas naciones.²⁵ Dada la atmósfera optimista del Congreso, la posibilidad del fracaso de estos encuentros no era mayormente considerada.²⁶

Los científicos desempeñaron un rol central en la articulación de la hipótesis de la amistad como núcleo del panamericanismo durante la era de

24 El presidente de la Delegación del Perú, Dr. Alberto Ulloa, Sesión plenaria, May 13, 1940, 5-11-40 to 5-17-40, Caja 18, Minutes of Section Meetings 1940, RG 43, USNA.

25 Address delivered to the VIII Scientific Pan-American Scientific Congress in Washington by Prof. Nelson de Senna, Carpeta 8, Caja 18, Minutes of Section Meetings 1940, RG 43, USNA.

26 Por ejemplo, Greg Grandin, *Fordlandia: The Rise and Fall of Henry Ford's Forgotten Jungle City* (New York: Metropolitan, 2009).

la política del «Buen Vecino». En su intervención del 17 de mayo, el médico Domingo Ramos, jefe de la delegación cubana, destacaba que la historia de la ciencia en América Latina —en particular la trayectoria de los siete congresos científicos previos— había contribuido a desarrollar «el alma del panamericanismo». Gracias a la cooperación científica, Ramos identificaba una identidad americana compartida, localizada en «una América (...) que abarca todo el continente desde el estrecho de Behring hasta el de Magallanes, o aún mejor, de polo a polo». En esta América, en contraste con el rumbo bélico que tomaban las aplicaciones de la ciencia en otros continentes, las investigaciones y aplicaciones científicas habían logrado preservar su «pureza» y mantener como objetivos el progreso y el bienestar.²⁷ Ramos y otros delegados latinoamericanos no estaban equivocados al afirmar la existencia de una atmósfera de paz que favorecía el desarrollo científico en la región, si bien cada ciencia tenía sus particularidades.

Las once ciencias del Octavo Congreso Científico Americano

El Congreso se organizó en once secciones, cada una con sus respectivas sesiones temáticas. Según los registros disponibles, se presentaron, leyeron por título, o publicaron por separado más de 850 trabajos científicos, una cifra considerable que generó desafíos logísticos, especialmente en lo relativo al tiempo destinado a la discusión de los contenidos. En algunas secciones, el formato excesivamente formal y mecanizado de las exposiciones limitó el uso de intérpretes, lo que provocó que varios asistentes perdieran el hilo de las presentaciones y expresaran su malestar. Ante esta situación, la secretaría del Congreso recomendó ampliar el uso de intérpretes para facilitar la comunicación entre delegaciones.²⁸ La mayor cantidad de estas ponencias se presentaron en la sección de Salubridad Pública y Medicina (17,24%), un ranking en el que le siguieron las Ciencias Antropológicas (10,11%), el Derecho (9,66%), las Ciencias Biológicas (9,66%) y la Educación (9,43%). Los idiomas oficiales del Congreso fueron los cuatro idiomas hablados en las Américas; en la distribución lingüística de las presentaciones predominó

27 Address of the Honorable Domingo Ramos, Chairman of the Cuban Delegation to the Eight American Scientific Congress, at the final session of the Congress, Washington, May 17, 1940, 5-11-40 to 5-17-40, Caja 18, Minutes of Section Meetings 1940, RG 43, USNA.

28 Notice for Administrative Officers of Sections—Only, Notice at Time of Congress for Administrative Officers Only, Caja 7, Documents 1939-40, RG 43, USNA.

el español (59,08%), seguido por el inglés (35,98%), el portugués (3,56%) y el francés (1,38%). Tomando en cuenta los títulos de los 384 trabajos que mencionaban algún país como sujeto de estudio, se puede identificar que México (14, 06%), Chile (12, 24%), Estados Unidos (10, 85%), Perú (10,16%), Argentina (9,38%), Colombia (7,29%), Cuba (7,29%) y Brasil (6,77%) concentraron la atención de los científicos congregados en el evento. Junto a representantes de los gobiernos de los países americanos en sus diversos ministerios y agencias especializadas, las universidades jugaron un rol protagónico en el desarrollo del evento, aportando alrededor de un quinto de las ponencias. Del total general de ponencias, académicos de la Universidad de La Habana (3,91%), la Universidad Nacional Autónoma de México (0,69%), la Universidad Mayor de San Marcos (0,69%) y la Universidad de Brasil (0,69%) lideraron la producción científica en América Latina. Académicos de las universidades de Harvard (1,61%), Cornell (0,80%), Columbia (0,69%), Yale (0,69%) y Pennsylvania (0,69%) lo hicieron por parte de las instituciones académicas estadounidenses.

A continuación, se propone una historia más detallada de las once secciones desarrolladas durante el Congreso: Ciencias Antropológicas; Ciencias Biológicas; Ciencias Geológicas; Agricultura y Conservación; Salubridad Pública y Medicina; Ciencias Físicas y Químicas; Estadística; Historia y Geografía; Economía y Sociología; y Derecho Público, Derecho Internacional y Jurisprudencia; y Educación. Dado que estas disciplinas jugaron un rol relevante en el fortalecimiento de las relaciones intelectuales y la cooperación institucional entre Estados Unidos y América Latina durante la segunda mitad del siglo XX, aspiramos a que estas reseñas puedan servir como bisagra de esas historias disciplinarias. Cabe destacar que cada sección operó según un programa autónomo, lo que permite adoptar una perspectiva centrada en el foco disciplinar. Desde esta aproximación, se examinará la significación de los temas tratados, el contenido de las discusiones y sus proyecciones sobre las relaciones interamericanas y el modelo panamericanista.

I. Ciencias Antropológicas

Presidida por Herbert Spinden, conservador del Departamento de Arte Americano Indígena y Culturas Primitivas del Museo de Brooklyn, la sección de Ciencias Antropológicas abordó un amplio espectro de temas y geografías. Se presentaron trabajos de arqueología, etnología, lingüística y antropología

física sobre asuntos tan diversos como música, folklore, literatura, psicología colectiva y procesos de aculturación. Bajo el liderazgo de Aleš Hrdlička, el debate sobre la antigüedad del hombre en América fue uno de los más estimulantes, aunque su teoría sobre el poblamiento tardío del continente no parece haber concentrado la atención principal de los asistentes. Esta, en realidad, se detecta en la cuestión de la raza y la relación entre biología y cultura.

Desde principios del siglo XX, los practicantes de la antropología habían formado parte de la red de reforma social del panamericanismo y animado una vívida conversación transnacional que transformó la raza en una categoría científica. Durante las primeras décadas del siglo, los participantes de esos debates identificaban factores sociales, económicos y culturales como contribuyentes a las distinciones raciales, un paradigma del que muchos asistentes a este Congreso eran deudatarios.²⁹ El chileno Carlos Grez, por ejemplo, vinculaba la cultura europea a la calidad de la inmigración en el continente. Argumentaba que los inmigrantes europeos originaban una «especie de sociedad nueva» con mayor desarrollo material, interés cívico y cultura superior, eliminando o aminorando «las cualidades negativas que impiden todo avance rápido».³⁰ Aunque no existen registros más detallados del debate, puede intuirse que la aceptación de este tipo de investigaciones tenía un límite. En un caso análogo, Spinden calificó como «completamente acientífico» un trabajo del chileno Luis Thayer Ojeda, quien sostenía que los lenguajes latinos podían rastrearse hasta la edad de piedra y en la misma ubicación geográfica.³¹ Dado que en el corazón del espíritu de cooperación panamericana de este Congreso se encontraba una interpretación igualitaria de la raza y el objetivo político de distanciarse de la ideología nazi, tales opiniones parecían ajenas al entorno intelectual dominante, aunque en realidad se conectaban con tendencias presentes dentro de la elite académica de la región.

El pensamiento eugenésico, que circulaba en América Latina desde inicios de siglo, tuvo presencia, aunque no mayoritaria.³² Domingo Ramos, quien había sido Secretario General de la primera conferencia panamericana de Eugenesia y Homicultura realizada en La Habana en 1927, defendió la idoneidad de

29 Karin Roseblatt, *The Science and Politics of Race in Mexico and the United States, 1910-1950* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018), 3-6.

30 Carlos Grez, El problema de la población en Chile, Abstracts of Scientific Papers I-2-S thru I-98-E, Caja 1, Abstract of Scientific Papers Presented to the Congress 1940, RG 43, USNA.

31 De Herbert Spinden a Warren Kelchner, 29 de abril de 1940, Chile, Caja 2, Correspondence with Authors Concerning their Papers, 1941, RG 43, USNA.

32 Nancy Stepan, *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1996), 171-195.

ambas teorías para el desenvolvimiento del panamericanismo. Su argumento central sostenía que no existía utillaje intelectual más apropiado para dar base científica a la política en el plano de lo humano que la homicultura y que el conocimiento de la agricultura lo era en el de la riqueza; ambos factores eran considerados de suma importancia para cualquier gobierno en la tarea de mejorar «biológicamente» la sociedad. Junto con la elaboración histórica de la eugenesia, se establecía el principio de que para «mejorar al hombre» había que conocer la «riqueza humana», lo que implicaba reconocer a la geología y la antropología como partes constitutivas de la biología.³³

A pesar de esa corriente de pensamiento, en el Congreso el concepto de raza se interpretaba como profundamente cultural, aunque sin poseer necesariamente consecuencias culturales. En una de sus resoluciones finales, la sección de Ciencias Antropológicas sostenía que la noción de raza remitía a «una herencia común de características físicas entre grupos de gente», pero no establecía una «conexión causal» con logros culturales, cualidades psicológicas, lenguaje o religión. En consecuencia, la resolución afirmaba que «la antropología no ofrece sustento científico alguno para la discriminación contra ningún grupo lingüístico, social, religioso o político en el supuesto de que es racialmente inferior».³⁴ Esta postura se complementaba con el interés manifestado hacia las culturas indígenas, a las que se propugnaba reconocer y estudiar, aunque, en cualquier caso, los esfuerzos de indigenismo permanecían en gran medida formales.³⁵

II. Agricultura y Conservación

Temáticamente, la sección de Agricultura y Conservación se enfocó en la conservación de la tierra y sus recursos, entendida esta no como una prohibición del uso, sino que como una gestión racional que respondiera razonablemente a las necesidades de la generación presente sin comprometer las de las generaciones futuras.³⁶ Estuvo presidida por Hugh Hammond Bennett, jefe del Servicio de Conservación del Suelo del Departamento de

33 Domingo Ramos, Eugenesia y homicultura, Abstracts of Scientific Papers I-2-S thru I-98-E, Caja 1, Abstract of Scientific Papers Presented to the Congress 1940, RG 43, USNA.

34 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 243.

35 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 258.

36 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 117.

Agricultura de Estados Unidos y reconocido experto en erosión del suelo.³⁷ La intervención del Secretario de Agricultura de Estados Unidos, Henry Wallace, marcó el tono de las discusiones posteriores al destacar el rol estratégico de la agricultura en las relaciones interamericanas.³⁸ En su ponencia del 11 de mayo, Wallace abogó por la diversificación agrícola y sugirió la creación de un instituto dedicado al estudio de la agricultura tropical, la formación de agrónomos y el fortalecimiento de la producción en esa área.³⁹ Siguiendo esta línea, la alocución de Gifford Pinchot, considerado el padre de la conservación de áreas naturales en Estados Unidos, sintetizó el espíritu de la reunión al afirmar que «la conservación es evidentemente una necesidad mundial, no solo para disfrutar de una prosperidad duradera, sino también para la paz permanente».⁴⁰

Junto a este principio de cooperación, el problema agrícola se observaba desde una perspectiva tecnocrática que soslayaba la discusión sobre las condiciones sociales en el campo o acerca de la reforma agraria. Una mirada somera a los temas presentados en esta sección arroja que trabajos sobre la agricultura, la conservación y el uso de la tierra concentraron la mayor parte de la atención. Otros temas como la fauna y vida silvestre, los bosques y los recursos forestales, la erosión del suelo, y metodologías de investigación tuvieron una presencia media. El cooperativismo, la relación entre naturaleza y medioambiente y el estudio de algunas enfermedades y plagas que afectaban a la flora y fauna tuvieron una presencia algo más baja. Asimismo, es interesante notar que, si bien la mayoría de las contribuciones trataban la región como un todo, se destacaban los problemas agrícolas y de conservación de algunos países como Venezuela, Chile, Brasil, Guatemala, Perú, Puerto Rico y México. Más de la mitad de las ponencias estaban en español (56,3%) mientras que el resto de las intervenciones se distribuyó entre el inglés (35,4%), el portugués (6,3%) y el francés (2,1%).⁴¹

37 Hugh Bennett y W.R. Chapline, *Soil Erosion: a National Menace* (Washington D.C.: Department of Agriculture, 1928).

38 Henry Wallace se convertiría en el candidato a la vicepresidencia de Franklin D. Roosevelt en el ticket presidencial de 1940.

39 Resume of the Meeting of Agriculture and Conservation. Eight American Scientific Congress. Washington, D.C. May 10-18, Resúmenes of Section Accomplishments, Caja 3, General Correspondence 1939-41, RG 43, USNA.

40 La conservación como el fundamento de la paz permanente. Plan para la paz permanente mediante la cooperación internacional en la conservación y la distribución de los recursos naturales, Abstracts of Scientific Papers IV-4-5 thru IV-40-5, Caja 1, Abstract of Scientific Papers Presented to the Congress 1940, RG 43, USNA.

41 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 117-130.

Los científicos que participaron en esta sección, como en el resto del Congreso, no solo eran expertos en sus disciplinas, sino también figuras con responsabilidades estatales. La ciencia que producían respondía a problemas estructurales que, aunque podían pasar desapercibidos para gran parte de la opinión pública, resultaban acuciantes para el bienestar público. Un ejemplo ilustrativo fue la exposición de Manuel Elgueta, director del Departamento de Genética Fitotécnica del Ministerio de Agricultura, profesor de genética en la Escuela de Agronomía de la Universidad de Chile y vicepresidente de la Sociedad Agronómica de Chile, sobre la erosión del suelo en Chile, un problema que también afectaba a Estados Unidos y que, por tanto, conectaba las preocupaciones de ambos países.⁴² En su intervención, Elgueta ofreció una visión histórica de la diversidad geográfica chilena y de los productos característicos de cada zona. Señalaba que la erosión se intensificaba en regiones como la zona central y el sur, donde predominaba el cultivo de trigo. Para sembrarlo, se araba el suelo hasta dejarlo completamente desnudo, lo que lo dejaba vulnerable ante las intensas lluvias invernales. Las barrancas costeras, según Elgueta, eran evidencia visible de la degradación del suelo cerca del mar. En el sur del país, donde hacia 1860 el suelo estaba casi completamente cubierto por bosques, la expansión del cultivo de trigo provocó una erosión progresiva que, con el tiempo, eliminó la capa superficial y expuso el subsuelo. Elgueta advertía que esta pérdida afectaba directamente la productividad económica de varias regiones. Como respuesta, proponía fomentar el cultivo de forraje para fortalecer la industria ganadera en aquellas zonas donde el trigo resultaba menos viable, tratando de vincular el desarrollo económico con la conservación ambiental.⁴³

Las resoluciones de la sección de Agricultura y Conservación reflejaron el espíritu internacionalista de la política del «Buen Vecino» predominante en el Congreso. El eje central fue la organización de la cooperación interamericana en materia agrícola y ambiental. Los delegados propusieron la creación de una Comisión Interamericana de Conservación, así como el desarrollo de

42 Después de 1940, Elgueta desarrolló una brillante carrera que lo tuvo como parte del Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas, una creación de este Congreso, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, y el Instituto de Investigaciones Agropecuarias de Chile, el brazo investigativo del Ministerio de Agricultura chileno desde 1964. Para un mayor contexto del desarrollo de las ciencias agrícolas en Chile, Alejandro Del Pozo, Alejandra Engler y Francisco Meza, “Agricultural Sciences in Chile: Institutions, Human Resources, Investment and Scientific Productivity”, *Chilean Journal of Agricultural Research* 81, n° 4 (2021): 664-673, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-58392021000400664>

43 Manuel Elgueta, Soil Erosion in Chile, *Carpeta* 4, Caja 17, General Correspondence 1939-41, RG 43, USNA.

encuestas, investigaciones y servicios estatales orientados a determinar la extensión y distribución de la erosión del suelo junto con medidas para combatirla y capacitar a los agricultores. Siguiendo el mensaje de Henry Wallace, se recomendó también la fundación de un Instituto Interamericano de Agricultura Tropical, además de la implementación de medidas económicas y técnicas para maximizar la producción de caucho y otros productos tropicales y semitropicales con potencial de exportación hacia Estados Unidos. Entre otras propuestas, se incluyó la centralización de las instituciones agrícolas dentro de cada estado, la creación de un departamento de silvicultura en la Unión Panamericana y el establecimiento de una tercera entidad internacional, la Sociedad Interamericana de Agricultura.⁴⁴ Este organismo, que logró concretarse, se convirtió en el antecedente inmediato del Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA), fundado en 1942 con sede en Turrialba, Costa Rica. Su creación marcó un hito en la institucionalización de la cooperación técnica agrícola entre Estados Unidos y América Latina.

III. Salubridad Pública y Medicina

Las 150 ponencias presentadas en esta sección se agruparon en varias subsecciones dedicadas al mal de pinto o carate, nutrición, tuberculosis, quimioterapia y odontología, lepra y cardiología, cáncer y brucelosis, fiebre amarilla y malaria, educación sanitaria y un amplio espectro de estudios misceláneos. Cada uno de estos temas respondía a un motivo claro. Así, la nutrición de la población reflejaba la creciente prominencia del rol de las vitaminas en los alimentos; la tuberculosis, pese a la disminución de su mortalidad, seguía siendo una amenaza severa para la salud pública; las enfermedades cardiológicas se habían convertido en la principal causa de muerte en los países americanos; los estudios de quimioterapia y salud dental, por su relevancia en los programas de salud pública, despertaron gran interés; y, dado que muchos de los participantes provenían de países tropicales, las enfermedades propias de esas latitudes adquirieron un protagonismo proporcional. En conjunto, estas líneas de investigación reflejaban los principales desafíos comunes de la ciencia médica en las Américas hacia 1940.

44 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 244-249.

Las relaciones políticas y académicas en los ámbitos del conocimiento médico y de la salubridad pública entre actores de Estados Unidos e individuos e instituciones latinoamericanas tenían ya una amplia trayectoria.⁴⁵ Estas relaciones habían ido generando espacios de «poder suave» como el de la fundación Rockefeller, que contribuyó a este Congreso financiando la asistencia de una decena de académicos latinoamericanos de diversas disciplinas a través de una beca de \$7,500 administrada por el American Council of Learned Societies.⁴⁶ Las recomendaciones de esta sección reflejaban la visión regional del panamericanismo sobre la salud como eje estratégico fundamental del desarrollo hemisférico. Se instó a otorgar mayor relevancia técnica y administrativa a las organizaciones de salud pública junto con el respaldo financiero necesario para implementar programas gubernamentales más eficaces y de mayor alcance. Asimismo, se identificaron diversas enfermedades que requerían estudios intensivos, mejor coordinación institucional y control mediante vacunas u otros tratamientos: fiebre amarilla, malaria, problemas nutricionales, pinto, enfermedades cardiovasculares, higiene, salud dental, enfermedades infecciosas, peste silvestre, cáncer, lepra y tuberculosis.⁴⁷ En suma, la salud pública se erigía como un terreno privilegiado para articular la cooperación científica y política del panamericanismo, proyectando la investigación médica como un factor destacado del progreso de los países del continente.

El Octavo Congreso Americano ofreció a académicos e instituciones latinoamericanas la oportunidad de discutir sus aportes al progreso de la ciencia médica en la región.⁴⁸ El caso del Instituto Finlay de La Habana, bautizado en honor al epidemiólogo descubridor del agente transmisor de la fiebre amarilla, constituye un ejemplo destacado. Desde 1900, experimentos conducidos en la capital cubana por investigadores del Instituto habían demostrado que el virus de la fiebre amarilla era filtrable y que existía en formas endémicas moderadas, capaces de inmunizar a la mayoría de la población. Hacia comienzos de la década de 1930, los investigadores lograron establecer contacto con una forma de fiebre amarilla en ausencia del mosquito

45 Marcos Cueto, ed. *Missionaries of Science: The Rockefeller Foundation and Latin America* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994).

46 De Waldo Leland a Raymond Fosdick, April 15, 1940, American Scientific Congress-Latin American Delegates 1940, Caja 189, Projects United States, RG 1.1, The Rockefeller Foundation Archives, Sleepy Hollow, NY.

47 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 249-251.

48 Mariola Espinosa, “Globalizing the History of Disease, Medicine, and Public Health in Latin America”, *Isis* 104, no. 4 (2013): 798–806, <https://doi.org/10.1086/674946>

Aedes aegypti, su principal transmisor.⁴⁹ Otro ejemplo fue el test diseñado por el doctor Alejandro Chediak, serólogo cubano, que, a diferencia de las pruebas clásicas de floculación serológica, se podía realizar con solo una gota de sangre.⁵⁰ Esta técnica hacía más económico, sencillo y seguro el manejo de especímenes sanguíneos de grandes poblaciones y, por ende, representaba una medida valiosa en la lucha contra la sífilis.⁵¹ Estos aportes mostraban cómo la investigación médica en América Latina podía contribuir de manera original a la construcción del conocimiento en el crisol formado por redes científicas internacionales y la producción científica aplicada a los desafíos locales de la salud pública.

IV. Estadística

La sección de Estadística fue incorporada por primera vez en el programa de un congreso científico interamericano en esta ocasión, como consecuencia de la dilación debida a la guerra de la reunión del Instituto Internacional de Estadística, originalmente prevista en Washington en paralelo a este Congreso. La sección estuvo presidida por Stuart Rice, jefe de la Junta Central de Estadísticas de Estados Unidos en 1940 y descrito en su obituario por «The American Statistician» como un «estadista estadístico» por su larga carrera en el gobierno federal.⁵² Participaron 84 asistentes, de los cuales 22 provenían de once países latinoamericanos representados por delegados oficiales y 62 de Estados Unidos. En total, se recibieron más de 70 ponencias.

Retomando las ideas expuestas en su presentación para la sección de Agricultura y Conservación, Henry Wallace profundizó, en la sesión conjunta de Estadística, Historia y Geografía y Economía y Sociología del 14 de mayo, sobre la lógica y el valor de conservar los recursos agrícolas frente al desafío del crecimiento poblacional, el eje articulador más relevante entre dichas

49 W.H. Hoffmann, Veinte años de investigación de fiebre amarilla en el Instituto Finlay, Habana, Abstracts of Scientific Papers: V-2-E thru V-66-S, Caja 1, Abstract of Scientific Papers Presented to the Congress 1940, RG 43, USNA.

50 Orlando Rafael Serrano-Barrera, Miriam Lastre González y Oliver Pérez Martín, “Contribuciones de Moisés y Alejandro Chediak a la Inmunología, la Hematología y el Laboratorio Clínico en Cuba”, *Revista Cubana de Hematología, Inmunología y Hemoterapia* 35, n° 2 (2019), 1-21, <https://revhematologia.sld.cu/index.php/hih/article/view/961>

51 Alberto Díaz Albertini, Alberto Recio y Guillermo Lage, Chediak's Micro-Reaction and Its importance in Public Health, Abstracts of Scientific Papers: V-2-E thru V-66-S, Caja 1, Abstract of Scientific Papers Presented to the Congress 1940, RG 43, USNA.

52 Elbridge Sibley, “Stuart Arthur Rice, 1889-1969”, *The American Statistician* 23, n°4 (1969), 47-48.

secciones. Wallace identificaba las presiones demográficas y las limitaciones técnicas de varias repúblicas americanas como factores clave que impedían el aprovechamiento de los recursos naturales en favor del bienestar colectivo. Para el Secretario de Agricultura, garantizar el bienestar económico era una exigencia democrática: instaba a la audiencia a «adquirir una conciencia hemisférica», lo cual implicaba estudiar las necesidades de los pueblos “nación por nación y región por región”, así como evaluar su capacidad para utilizar los recursos disponibles en función de esas necesidades. En otras palabras, las repúblicas latinoamericanas debían comprender las relaciones fundamentales entre población y riqueza natural, de modo que pudieran transformar sus recursos en bienestar bajo formas de gobierno democráticas.⁵³ En esta tarea, el conocimiento estadístico ocupaba un lugar central.

Los principales temas abordados en esta sección incluyeron las tendencias y características demográficas de los países de las Américas, la relación entre recursos económicos y los cambios poblacionales, así como los vínculos entre nutrición, salud pública y estructuras demográficas. Se discutieron también las capacidades institucionales de los servicios estadísticos en las repúblicas americanas, junto con aspectos más especializados como las estadísticas demográficas y económicas y el papel de las organizaciones estadísticas profesionales, tanto nacionales como internacionales. La resolución más significativa de la sección Estadística —respaldada por el resto de las secciones— fue la recomendación de crear un Instituto Interamericano de Estadística Profesional, con el objetivo de fomentar el desarrollo estadístico en los ámbitos gubernamental y académico del hemisferio occidental. Este instituto tendría como misión establecer estándares para la recolección, clasificación y publicación de datos nacionales, además de propiciar la inclusión de cursos de estadísticas en las universidades.⁵⁴ Apenas un año después, el Instituto Interamericano de Estadística inició sus actividades con la publicación de la revista «Estadística» y durante la década siguiente impulsó programas de formación, congresos especializados y colaboró en la creación de carreras y cursos estadísticos en algunas universidades latinoamericanas, consolidando así una infraestructura técnica de largo alcance.⁵⁵

53 Remarks by Secretary Wallace at the Symposium on the Population of the American Republics-Joint Session of the Eight American Scientific Congress, Tuesday morning, May 14, 1940, Abstracts of Scientific Papers IV-4-5 thru IV-40-5, Caja 1, Abstract of Scientific Papers Presented to the Congress 1940, RG 43, USNA.

54 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 160-161.

55 Jesús Bustamante, Laura Giraudó, y Leticia Mayer, *La novedad estadística. Cuantificar, cualificar y transformar las poblaciones en Europa y América Latina, siglos XIX y XX* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2014).

Las minutas del Congreso revelan no solo las preguntas y las respuestas que circularon entre los especialistas estadísticos de las Américas, sino que también las carencias estructurales que condicionaban sus esfuerzos. Por entonces, la estadística no constituía una disciplina consolidada en las universidades latinoamericanas ni, salvo contadas excepciones, una prioridad técnica para los estados, aunque la revolución iniciada por el economista Simon Kuznets y la creación de las cuentas nacionales pronto cambiaría esto. Un ejemplo revelador es la discusión suscitada por el trabajo presentado por Alejandro Bunge titulado «Métodos para determinar el grado de mortalidad infantil», que evidenciaba la ausencia de criterios metodológicos y prácticos compartidos en el uso de la estadística. Bunge sostenía que los índices de mortalidad infantil no eran comparables entre países debido a la dispar minuciosidad en el registro de los nacimientos vivos. Ortelio Martínez-Fortún, médico cubano, proponía acortar significativamente el período de registro de natalidad para garantizar una base más sólida en la medición de la mortalidad infantil. Por su parte, Ernesto Alanís Patiño, pionero de la estadística en México, subrayaba la necesidad de mejorar las estadísticas vitales mediante el establecimiento de áreas de registro, la inclusión del orden de nacimiento en los certificados de nacimiento y defunción y la clasificación de la población según estratos económicos al analizar datos demográficos. Sus propuestas apuntaban a unificar el conocimiento estadístico en la región: educar al público sobre la necesidad del registro inmediato del nacimiento y defunción del niño, adoptar la lista internacional de causas de muerte y estandarizar la terminología y los procedimientos estadísticos.⁵⁶ Estas intervenciones delineaban un horizonte de profesionalización regional que buscaba transformar la estadística en una herramienta confiable para la formulación de políticas públicas, especialmente en el área de la salud.

Además del papel atribuido a la ciencia estadística en el control cuantitativo de la población, la discusión sobre la información que esta generaba —incluyendo encuestas, censos de población e industriales, así como mediciones sobre aspectos cualitativos de la vida como la nutrición, el costo de la vida y las necesidades según tipo de trabajo— ofrece una ventana para comprender la intención de modernizar el conocimiento estatal en América Latina. Esta modernización, impulsada con vigor por actores estadounidenses, se orientaba particularmente hacia el ámbito financiero y comercial. Julian G. Zier, jefe de la División de Estadísticas de la Unión Panamericana, explicaba que dicha entidad compilaba una serie sobre comercio internacional basada en

56 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 166-168.

los reportes oficiales de cada país latinoamericano. Estos informes incluían tabulaciones estadísticas por año y país y eran publicados en inglés con una periodicidad determinada por la frecuencia de la recepción de los datos. Adicionalmente, la Unión elaboraba una encuesta anual sobre el comercio latinoamericano, cuyos totales se convertían a dólares estadounidenses para representar, por división geográfica, el intercambio comercial con las principales naciones del mundo. Por su parte, Allan H. Lester, funcionario de la División de Finanzas de la Oficina de Comercio Doméstico y Extranjero de Estados Unidos, señalaba que su unidad realizaba estudios sobre viajes turísticos y gastos internacionales, en conexión con los análisis anuales de la balanza de pagos. Lewis B. Clark, de la División de América Latina de la misma agencia, afirmaba que esta tenía como función recolectar y compilar estadísticas sobre los pagos internacionales entre Estados Unidos y los países latinoamericanos. Reconocía, sin embargo, que uno de los desafíos más complejos era calcular qué parte del ingreso bruto derivado de un bien específico contribuía al beneficio neto de una nación determinada. Como ejemplos, mencionaba las compañías de algodón en Chile y las plantas de empaque operando en Argentina, Brasil y Uruguay.⁵⁷ En definitiva, más allá de las especificidades técnicas de estos problemas, se buscaba consolidar los datos numéricos y su organización rigurosa como herramientas fundamentales en la configuración de las relaciones entre Estados Unidos y América Latina.

V. Economía y Sociología

El eje temático de esta sección giró en torno a aspectos específicos del desarrollo económico de las naciones americanas, con especial énfasis en el transporte, las comunicaciones y la incipiente industrialización de regiones que, hasta hacía poco, eran predominantemente agrícolas. Presidida por el economista Harold G. Moulton, exprofesor de la Universidad de Chicago y presidente de la Institución Brookings entre 1927 y 1952, las discusiones comenzaron con una revisión de los problemas económicos y sociales en diversos países del continente, abordando factores como la geografía, el clima y las principales actividades productivas de cada país. La sesión dedicada al desarrollo del transporte analizó tanto la necesidad de acceder a mercados distantes como a las barreras naturales internas dentro de los propios países

57 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 174-178, esp. 176-177.

productores, destacando los avances y desafíos en los medios terrestres, marítimos y aéreos. Asimismo, se examinó el papel de las comunicaciones, especialmente de la radio, en el desarrollo económico regional, subrayando su creciente importancia en el fortalecimiento del entendimiento político y las relaciones culturales entre los países americanos. La sección concluyó con un análisis de las relaciones comerciales y los problemas financieros que enfrentaba el hemisferio occidental en el contexto de la Segunda Guerra Mundial.⁵⁸

La ponencia presentada por Oscar García Montes, exMinistro de Hacienda de Cuba y profesor de economía política en la Universidad de La Habana, reveló el tono político subyacente al Congreso marcado por la política del «Buen Vecino». García Montes defendía la necesidad de una organización económica interamericana para asegurar la solidaridad continental. Su visión se inscribía en la noción de «paz cooperativa» formulada por Adolf Berle, Secretario Asistente para Asuntos Latinoamericanos de Estados Unidos entre 1938 y 1944, quien abogaba por una unidad hemisférica en el manejo de las relaciones interamericanas. Según García Montes, mantener la paz en la región requería asegurar la seguridad política y económica, especialmente para los estados pequeños y vulnerables en un contexto de posguerra que, pronosticaba, estaría dominado por intereses continentales más que nacionales. La cooperación regional, allí donde fuese viable, permitiría prevenir el estallido de revoluciones alimentadas por la miseria y la necesidad. Desde esta perspectiva, el economista cubano defendía el libre comercio y la apertura de mercados en condiciones equitativas, para que los países productores pudieran acceder a mercados extranjeros y negociar tratados comerciales. Abogaba por la adopción de un estándar monetario internacional y tipos de cambio estables y reconocidos por todos como mecanismos para proteger las relaciones comerciales. Proponía además la creación de un banco interamericano y de un consejo económico regional basado en la cooperación público-privada como pilares institucionales para consolidar la solidaridad continental y facilitar inversiones, así como para repensar medidas arancelarias que impulsaran el desarrollo económico. Consciente de que la posguerra abriría una nueva etapa histórica, García Montes subrayaba lo necesario que resultaba construir una «directiva inteligente y continua» para la «gran familia americana», capaz de orientar el destino de las futuras generaciones.⁵⁹

58 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 225-226.

59 The Necessity for an Inter-American Economic Organization to Insure Continental Solidarity by Oscar García Montes, Abstract of Scientific Papers X thru X-13-F, Caja 2, Abstract of Scientific Papers Presented to the Congress, 1940, RG 43, USNA.

Otro economista cubano de gran relevancia en los años posteriores, Felipe Pazos, profundizó las ideas planteadas por García Montes. Sostenía que la cooperación interamericana representaba un mecanismo rápido y necesario para enfrentar los problemas económicos de Cuba y del resto de América Latina. Pazos afirmaba que los países de la región requerían mercados donde exportar sus productos mientras que Estados Unidos disponía de un capital abundante y subutilizado para invertir estratégicamente. Pazos proponía que parte de ese excedente, incluido el de las reservas metálicas, se canalizara hacia América Latina mediante préstamos de oro entre naciones, acordados a tasas de interés muy bajas y ajustadas a las capacidades de cada país. En su visión, América Latina necesitaba capitales no solo para reactivar sus economías rezagadas, sino también para impulsar de forma sostenida la explotación de sus recursos naturales.⁶⁰

Estas propuestas anticipaban con notable claridad las preguntas que inspiraron el pensamiento económico latinoamericano que cristalizaría hacia finales de la década de 1940 con el establecimiento de la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas (CEPAL) y su apuesta por el desarrollo estructural y la planificación regional. La participación de economistas latinoamericanos en el Congreso reflejaba un proceso complementario en desarrollo: la consolidación profesional de la disciplina económica en la región. En ese momento, la economía como campo académico y técnico aún se encontraba en una etapa incipiente en América Latina. Instancias como el Congreso ofrecían una plataforma para que estos profesionales expandieran su rol, posicionándose como mediadores en el intercambio de ideas y en la articulación de redes de comunicación regional.⁶¹

VI. Derecho Público, Derecho Internacional y Jurisprudencia

La sección de Derecho Internacional, Derecho Público y Jurisprudencia celebró ocho sesiones, congregando a destacados juristas e intelectuales del ámbito jurídico de las naciones americanas. Estuvo presidida por James Brown Scott, reconocido especialista en derecho internacional, presidente

60 Felipe Pazos y Roque, *La Cooperación Interamericana como Fórmula para la Solución de los Problemas Económicos de Cuba y del Continente en General*, Abstract of Scientific Papers X thru X-13-F, Caja 2, Abstract of Scientific Papers Presented to the Congress, 1940, RG 43, USNA.

61 Hilary Burger, "An Intellectual History of ECLA Culture, 1948 to 1964" (Tesis doctoral, Harvard University, 1998), 1-59, esp. 4, 33.

del Instituto Americano de Derecho Internacional y Secretario del Fondo Carnegie para la Paz Internacional.⁶² Las ponencias abordaron la historia, el análisis y la comparación entre los sistemas jurídicos nacionales e internacionales, centrándose en los orígenes de la ley, sus objetivos sociales e institucionales y su relación con otras disciplinas de las ciencias sociales. Se adoptaron diversas recomendaciones orientadas a fortalecer la integración jurídica en el continente. Entre ellas destacaban la adopción de la constitución de la Asociación de Abogados Interamericanos como espacio de diálogo profesional; el impulso al desarrollo de la jurisprudencia y del derecho comparado; la promoción de la armonización de la legislación comercial; y la difusión del conocimiento jurídico entre los países de la región. Asimismo, se resolvió avanzar en la uniformidad del derecho penal, reforzar la protección de los derechos de autor y revisar la aplicación de la ley de conflicto de leyes. En conjunto, estas iniciativas buscaban establecer una base jurídica común que facilitara la cooperación interamericana y el fortalecimiento institucional en el ámbito legal.⁶³

Aunque el comité directivo de esta sección decidió excluir asuntos políticos y evitar el debate sobre una eventual organización interamericana de estados en las resoluciones adoptadas, el Congreso funcionó como una plataforma para el desarrollo de un pensamiento jurídico propio de las Américas. En esta tarea destacó el jurista chileno Alejandro Álvarez, jefe de la delegación y consejero legal de Chile en Francia y reconocido experto en derecho internacional. En su intervención de apertura, Álvarez comparó las circunstancias del Congreso en 1940 con las del encuentro celebrado también en Washington en 1915-16 en plena Primera Guerra Mundial, al que había asistido como representante de la delegación chilena. A su juicio, el movimiento panamericano debía orientarse a la paz, la solidaridad y la cooperación como un modo de ejercer el liderazgo regional que una respuesta a la catástrofe de la guerra exigía. Sostenía que, una vez concluida la guerra, a diferencia del período posterior a 1914, se establecería un «nuevo orden político, social e internacional» en el cual la voz jurídica de las Américas debía expresarse de manera unificada. Ese, afirmaba, era el propósito fundamental del Congreso.⁶⁴

62 Para la relación entre el panamericanismo y el derecho internacional americano, la construcción hegemónica de Estados Unidos y el rol de Scott, Juan Pablo Scarfi, *The Hidden Story of International Law in the Americas. Empire and Legal Networks* (New York: Oxford University Press, 2017), xvii-xxxvi.

63 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 201-202.

64 Discurso del señor Álvarez, Chile, 5-11-40 to 5-17-40, Caja 18, Minutes of Section Meetings 1940, RG 43, USNA.

Alejandro Álvarez ejerció una notable influencia entre los participantes de la sección, respaldada por su experiencia previa en el Congreso de 1915-16, su «Declaración de grandes principios del derecho internacional moderno» de 1936, en la que incorporó los principios jurídicos americanos a fin de darles un carácter mundial, y por su extensa labor en el derecho internacional americano.⁶⁵ Su pensamiento puede sintetizarse en tres postulados fundamentales: que el derecho internacional posee una dimensión tanto nacional como supranacional; que sus principios se imponen a todos los estados; y que, para que estos principios prevalezcan sobre las legislaciones nacionales, deben estar claramente definidos. El núcleo principal de su propuesta radicaba en la afirmación de que los tratados internacionales, una vez ratificados, adquieren fuerza de ley para los estados contratantes. Esta concepción jurídica universalista, desarrollada por Scott, Álvarez y otros juristas desde la década de 1910, orientó buena parte de las discusiones jurídicas de esta sección y contribuyó a delinear una visión interamericana del derecho basada en la diplomacia cooperativa y el acuerdo entre naciones.⁶⁶

VII. Ciencias Biológicas, Ciencias Geológicas, Ciencias Físicas y Químicas, Historia y Geografía y Educación

Las restantes secciones del Congreso intentaron contribuir a la configuración de un estándar panamericano en las relaciones institucionales entre Estados Unidos y los países de América Latina. Este estándar, resultado de múltiples vínculos interestatales a través de la diplomacia política, el comercio, la ciencia y otras formas de intercambio a lo largo del siglo XX, se alineó plenamente con los propósitos internacionalistas de la administración de Franklin D. Roosevelt y su política del «Buen Vecino». La modernización institucional del panamericanismo ocupó un lugar central en la construcción de un estándar regional compartido. Además de las recomendaciones para ampliar y fortalecer la Unión Panamericana, se propuso la creación de nuevas instituciones en áreas clave como Agricultura y Conservación, Estadística, Economía, Sociología y Derecho. Otras secciones del Congreso promovieron iniciativas orientadas a establecer organismos panamericanos o a mejorar instituciones específicas dentro de cada estado nacional.

65 Juan Ignacio Arias Krause y Mariela Cecilia Ávila, “Las bases del Derecho Internacional Americano en la obra de Alejandro Álvarez: solidaridad y vida internacional”, *Revista de Derecho* 34, n° 1 (2021): 153-166. <https://doi.org/10.4067/S0718-09502021000100153>

66 Government of the United States of America, *Proceedings of the Eight American Scientific Congress. Volume X. International Law, Public Law and Jurisprudence* (Department of State: Washington D.C., 1943): 49-68.

Otro pilar del estándar panamericano promovido por el Congreso fue la investigación orientada a la formulación de políticas públicas. Con el objetivo de uniformar el análisis del azúcar, por ejemplo, la sección de Ciencias Físicas y Químicas propuso la creación de comités nacionales afiliados a la Comisión Internacional de Métodos Uniformes del Análisis de Azúcar. Incluso temas de menor desarrollo o valor económico inmediato recibieron atención similar. La sección de Ciencias Geológicas instó a las repúblicas americanas a elaborar mapas geológicos y estructurales de sus territorios, tomando como referencia el mapa geológico de Estados Unidos a escala 1:5,000,000, publicado en 1911 y complementado por el compilado por el Consejo de Investigación Nacional. Propuestas de índole comparable se formularon en torno a la observación de rayos cósmicos, la medición de ondas magnéticas y la investigación sismológica, todas ellas dependientes del establecimiento de estaciones especializadas. En la sección de Ciencias Biológicas, se abrió espacio a la discusión sobre citogenética y evolución experimental. Los trabajos presentados se referían a la evolución inducida de plantas y estudios de cambios cromosómicos en ciertos tipos de moscas, hongos y maíz. Estas presentaciones fueron realizadas exclusivamente por científicos estadounidenses, entre ellos varios de la Institución Carnegie de Washington que desde principios del siglo XX había liderado el desarrollo de los estudios evolutivos y de selección genética. En la visión hemisférica de la política del «Buen Vecino», la investigación científica se constituyó como una herramienta técnica para confrontar los desafíos de la naturaleza a los que los gobiernos debían responder.

Las secciones de Educación e Historia y Geografía también impulsaron la imaginación institucional de los participantes del Congreso. Por ejemplo, se instaba a las instituciones de investigación histórica en las Américas a coordinar esfuerzos y otorgar «atención preferencial» a estudios concebidos en una línea de concordia histórica.⁶⁷ El ámbito educativo motivó diversas propuestas orientadas a fortalecer la cooperación interamericana. La sección correspondiente presentó una batería de medidas para mejorar la educación en las Américas, entre ellas la creación de una comisión consultiva integrada por educadores que recomendará acciones concretas; la formación de un instituto dedicado a brindar asistencia y asesoría técnica en investigación educativa y su difusión; el fortalecimiento de los mecanismos para el intercambio internacional de profesores y estudiantes; el fomento de publicaciones culturales sobre las Américas; y el impulso de una pedagogía orientada a

67 Government of the United States of America, *Proceedings*. Volume I, 258.

acercar a los estudiantes a una segunda lengua del continente. También se propuso la creación de una universidad interamericana en Panamá destinada a ofrecer estudios de posgrado y cursos de verano, aunque esta iniciativa no se concretó en el mediano plazo.⁶⁸ La institucionalización educativa a nivel continental reflejaba el deseo de emplear la educación como otra herramienta central de integración hemisférica.

Las resoluciones generales del Congreso ratificaban con claridad su sello rooseveltiano. El presidente de los Estados Unidos, la Unión Panamericana y el libertador cubano José Martí, fueron homenajeados como figuras emblemáticas del espíritu hemisférico. De cara al siguiente Congreso, previsto en La Habana, se incorporó una nueva sección dedicada a las Ciencias Comerciales, reflejo del interés estadounidense por consolidar a los países latinoamericanos como socios confiables en el mercado continental. El otro gran eje de los pensamientos finales del Congreso fue la preservación de la paz en las Américas, con un llamado explícito a los científicos del continente a contribuir activamente a mantener una atmósfera pacífica donde el conocimiento pudiera prosperar. En esta línea, se propuso la organización de eventos deportivos internacionales que debían desarrollarse «sin dar pábulo a rivalidades ni resentimientos entre los pueblos de las Américas», quizás si la idea con duración más reconocible entre las que emanaron de este encuentro científico.⁶⁹

Conclusión

Fundada sobre los principios de cooperación y no intervención, la política del «Buen Vecino» encontró en el Octavo Congreso Científico Americano una expresión particularmente intensa del imaginario de armonía y cercanía entre Estados Unidos y el resto de los países de América Latina. La política del «Buen Vecino» aspiraba a convertirse en la marca distintiva de las relaciones internacionales del continente americano. La realización del Congreso evidenció el firme compromiso de la administración Roosevelt, no tanto por intervenir directamente en las políticas domésticas, sino por influir

68 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 262.

69 Government of the United States of America, *Proceedings. Volume I*, 263-265. Los primeros Juegos Panamericanos se desarrollaron en Buenos Aires en 1951. Desde entonces, este certamen de eventos atléticos se ha desarrollado ininterrumpidamente cada cuatro años en diversas ciudades del continente. En 2027, Lima albergará la vigésima edición de estos juegos.

y dar dirección al fortalecimiento del rol estatal a través del conocimiento científico. En este marco, la política del «Buen Vecino» sirvió como vehículo para proyectar la economía política del Nuevo Trato, que legitimaba la intervención gubernamental en asuntos clave como la salud, la educación y el desarrollo económico. El Congreso, así, funcionó como vitrina hemisférica de un modelo estatal modernizador que buscaba legitimarse por medio de la ciencia y la cooperación técnica. Además, el científico se transformaba en una figura de estado, cuyo trabajo era interconectado y de dimensión internacional y pública.

Este evento constituyó un eslabón más en la construcción de las relaciones científicas entre las Américas antes del ingreso de Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial, la que reorientó el proyecto científico panamericano desde un paradigma respetuoso de las diferencias locales hacia el conocimiento aplicado a una modernización de índole universal. El Octavo Congreso Científico Americano permitió al movimiento panamericano encontrar varios puntos de convergencia en las preguntas científicas y en las soluciones propuestas a los complejos desafíos de gobernanza que los temas científicos del Congreso planteaban. Aunque los delegados del Congreso discreparon sobre la conveniencia de emitir resoluciones de carácter político — especialmente sobre la reorganización de la Unión Panamericana— existía consenso en torno a la dimensión política de los problemas científicos discutidos.⁷⁰ La ciencia, en definitiva, ofrecía un lenguaje común y el Congreso un laboratorio hemisférico para desarrollarlo. Así, nuestro enfoque permite repensar el panamericanismo no tanto como un instrumento vertical de política exterior estadounidense, sino que como un factor cultural que propició este momento de diálogo Norte-Sur fructífero para las elites científicas.

Este estudio de caso demuestra que la diplomacia de la ciencia no se limita a las relaciones entre países desarrollados y puede rastrearse, en el contexto panamericano, en la primera mitad del siglo XX. A lo largo de este trabajo, hemos identificado un marcado interés por parte de la administración Roosevelt en integrar y fortalecer las redes científicas del continente, así como una recepción positiva por parte de la comunidad científica americana ante esta aproximación. Examinar las contribuciones de este Congreso científico permite contextualizar la evolución de las relaciones panamericanas en la segunda mitad del siglo XX, especialmente entre las décadas de 1940 y 1960,

70 Octavo Congreso Científico Americano, Reunión de los jefes de delegación el viernes 17 de mayo, a las diez de la mañana en el salón del consejo directivo de la Unión Panamericana, 5-11-40 to 5-17-40, Caja 18, Minutes of Section Meetings 1940, RG 43, USNA.

cuando Estados Unidos intensificó su asistencia financiera, tecnológica y universitaria a América Latina en el marco de la Guerra Fría global. Después de todo, buena parte del espíritu de cooperación que culminó en iniciativas como la Alianza para el Progreso, una política impulsada en los 1960s en respuesta a la revolución cubana para prevenir la expansión de movimientos revolucionarios en el continente, ya estaba esbozada en los temas y principios abordados en este evento.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Government of the United States of America. *Proceedings of the Eight American Scientific Congress. Volume I. Organizations, Activities, Resolution, Delegations.* Washington, D.C.: Department of State, 1941.

Government of the United States of America. *Proceedings of the Eight American Scientific Congress. Volume X. International Law, Public Law and Jurisprudence.* Department of State: Washington D.C., 1943.

Record Group 1.1. The Rockefeller Foundation Archives, Sleepy Hollow, NY.

Record Group 43: Records of International Conferences, Commissions, and Expositions, U.S. National Archives, College Park, MD.

Fuentes secundarias

Arias Krause, Juan Ignacio y Mariela Cecilia Ávila. “Las bases del Derecho Internacional Americano en la obra de Alejandro Álvarez: solidaridad y vida internacional”, *Revista de Derecho* 34, n°1 (2021): 153-66. <https://doi.org/10.4067/S0718-09502021000100153>

Bennett, Hugh y W.R. Chapline. *Soil Erosion: A National Menace.* Washington D.C.: Department of Agriculture, 1928.

Berkman, Paul Arthur, Michael A. Lang, David W. H. Walton, y Oran R. Young. eds. *Science Diplomacy: Antarctica, Science, and the Governance of International Spaces.* Washington, D.C.: Smithsonian Institute, 2011.

-
- Buckley, Eve. *Technocrats and the Politics of Drought and Development in Twentieth Century Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2017.
- Burger, Hilary. “An Intellectual History of ECLA Culture, 1948 to 1964”. Tesis doctoral, Harvard University, 1998.
- Bustamante, Jesús, Laura Giraudo, y Leticia Mayer, *La novedad estadística. Cuantificar, cualificar y transformar las poblaciones en Europa y América Latina, siglos XIX y XX*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2014.
- Clark, John. “Making Environmental Diplomacy an Integral Part of Diplomatic History”, *Diplomatic History* 21, n° 3 (1997): 453–60.
- Comas, Juan. *Cien Años de Congresos Internacionales de Americanistas*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1974.
- Crawley, Andrew. *Somoza and Roosevelt: Good Neighbor Diplomacy in Nicaragua, 1933-1945*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Cueto, Marco, ed. *Missionaries of Science: The Rockefeller Foundation and Latin America*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Cullather, Nick. “Miracles of Modernization: The Green Revolution and the Apotheosis of Technology”, *Diplomatic History* 28, n° 2 (2004): 227–54.
- Davis, Lloyd y Robert Patman, eds. *Science Diplomacy: New Day or False Dawn?*. Singapore: World Scientific Publishing, 2015.
- Del Pozo, Alejandro, Alejandra Engler y Francisco Meza. “Agricultural Sciences in Chile: Institutions, Human Resources, Investment and Scientific Productivity”, *Chilean Journal of Agricultural Research* 81, n° 4 (2021): 664-673. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-58392021000400664>
- Ellis, L. Ethan. *Frank B. Kellogg and American Foreign Relations, 1925-1929*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1961.
- Ellis, L. Ethan. *Republican Foreign Policy, 1921-1933*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1968.
- Espinosa, Mariola, “Globalizing the History of Disease, Medicine, and Public Health in Latin America”, *Isis* 104, n° 4 (2013): 798–806. <https://doi.org/10.1086/674946>
- Fejes, Fred. *Imperialism, Media, and the Good Neighbor: New Deal Foreign Policy and United States Shortwave Broadcasting to Latin America*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, 1986.

-
- Fernandois, Joaquín. *Abismo y Cimiento: Gustavo Ross y las relaciones entre Chile y Estados Unidos, 1932-1938*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1997.
- Friedman, Max Paul. *Nazis and Good Neighbors: The United States Campaign against the Germans of Latin America in World War II*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Gellman, Irwin. *Good Neighbor Diplomacy. United States Policies in Latin America, 1933-1945*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2019.
- Gellman, Irwin. *Roosevelt and Batista: Good Neighbor Diplomacy in Cuba, 1933-1945*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973.
- Giraudó, Laura y Stephen E. Lewis, "Introduction: Pan-American Indigenismo (1940-1970): New Approaches to an Ongoing Debate", *Latin American Perspectives* 39, n° 5 (2012): 3–11. <https://doi.org/10.1177/0094582X12448059>
- Grandin, Greg. *Fordlandia: The Rise and Fall of Henry Ford's Forgotten Jungle City*. New York: Metropolitan, 2009.
- Green, David. *The Containment of Latin America. A History of the Myths and Realities of the Good Neighbor Policy*. Chicago: Quadrangle Books, 1971.
- Grieb, Kenneth. *The Latin American Policy of Warren G. Harding*. Fort Worth: The Texas Christian University, 1977.
- Hasbrouk, Alfred. "Review of book A History of Hispanic America. A Textbook Handbook for College Students", *Hispanic American Historical Review* 11, n° 4 (1931): 515-519.
- Hurtado-Torres, Sebastián. "The United States, Great Britain, and the Chilean Presidential Election of 1942", *Diplomatic History* 47, n°3 (2023): 501–25. <https://doi.org/10.1093/dh/dhad007>
- Jasanoff, Sheila, ed. *States of Knowledge: The Co-Production of Science and the Social Order*. London: Routledge, 2004.
- Kaltofen, Carolin y Michael Acuto, "Science Diplomacy: Introduction to a Boundary Problem", *Global Policy* 9, n° 3 (2018): 8–14. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12621>
- Koppes, Clayton. "The Good Neighbor Policy and the Nationalization of Mexican Oil: A Reinterpretation", *The Journal of American History* 69, n° 1 (1982): 62–81.

- Krige, John, ed. *How Knowledge Moves: Writing the Transnational History of Science and Technology*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2019.
- Kropf, Simone y Joel D. Howell, “War, Medicine, and Cultural Diplomacy in the Americas: Frank Wilson and Brazilian Cardiology”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 72, n° 4 (2017): 422–47. <https://doi.org/10.1093/jhmas/jrx043>
- Marino, Katherine. *Feminism for the Americas: The Making of an International Human Rights Movement*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019.
- Olsson, Tore. *Agrarian Crossings: Reformers and the Remaking of the US and Mexican Countryside*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Petersen, Mark. “The ‘Vanguard of Pan-Americanism’: Chile and Inter-American Multilateralism in the Early Twentieth Century”. En *Cooperation and Hegemony in US-Latin American Relations*, editado por Andrew R. Tillman y Juan Pablo Scarfi, 111-37. New York: Palgrave MacMillan, 2016.
- Petersen, Mark. *The Southern Cone and the Origins of Pan America, 1888-1933*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022.
- Pike, Fredrick. *FDR’s Good Neighbor Policy: Sixty Years of Generally Gentle Chaos*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- Reynolds, David. “Science, Technology, and the Cold War”. En *The Cambridge History of the Cold War, Vol 3: Endings*, compilado por Melvyn P. Leffler y Odd Arne Westad, 378-99. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Roorda, Eric. *The Dictator Next Door: The Good Neighbor Policy and the Trujillo Regime in the Dominican Republic, 1930-1945*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Roseblatt, Karin. *The Science and Politics of Race in Mexico and the United States, 1910-1950*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018.
- Royal Society/AAAS. *New Frontiers in Science Diplomacy. Navigating the Changing Balance of Power*. London: Royal Society, 2010, https://www.aaas.org/sites/default/files/New_Frontiers.pdf
- Ruffini, Pierre-Bruno. *Science and Diplomacy: A New Dimension of International Relations*. Cham, SZ: Springer, 2017.

- Sadlier, Darlen. *Americans All: Good Neighbor Cultural Diplomacy in World War II*. Austin, TX: University of Texas Press, 2012.
- Salvatore, Ricardo. *Disciplinary Conquest: U.S. Scholars in South America, 1900–1945*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Scarfi, Juan Pablo y David Sheinin, eds. *The New Pan-Americanism and the Structuring of Inter-American Relations*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2022.
- Scarfi, Juan Pablo. *The Hidden Story of International Law in the Americas. Empire and Legal Networks*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Secord, James A. “Knowledge in Transit”, *Isis* 95, n° 4 (2004): 654–72.
- Selcer, Perrin. “The View from Everywhere: Disciplining Diversity in post-World War Two International Social Science”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 45, n° 4 (2009): 309-329. <https://doi.org/10.1002/jhbs.20394>
- Selcer, Perrin. *The Postwar Origins of the Global Environment: How the United Nations Built Spaceship Earth*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Serrano-Barrera, Orlando Rafael, Miriam Lastre González y Oliver Pérez Martín, “Contribuciones de Moisés y Alejandro Chediak a la Inmunología, la Hematología y el Laboratorio Clínico en Cuba”, *Revista Cubana de Hematología, Inmunología y Hemoterapia* 35, n° 2 (2019): 1-21. <https://revhematologia.sld.cu/index.php/hih/article/view/961>
- Shein, David ed. *Beyond the Ideal. Panamericanism in Inter-American Affairs*. Westport: Greenwood Press, 2000.
- Sibley, Elbridge, “Stuart Arthur Rice, 1889-1969”, *The American Statistician* 23, n° 4 (1969): 47–48.
- Silva, Barbara K. *Astronomy at the Turn of the Twentieth Century. Chasing Southern Stars*. Auburn: Palgrave Macmillan, 2019.
- Silva, Barbara K. y Alfredo Riquelme Segovia, «¿Estrellas rojas? El desarrollo astronómico en el Chile de la Guerra Fría», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 28, n° 2 (2024): 1-36. <https://doi.org/10.35588/mg3e5f15>
- Stepan, Nancy. *“The Hour of Eugenics”: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1996.

- Torrealba, Ricardo, María Matilde Suárez, y Mariluz Schloeter. “Ciento cincuenta años de políticas inmigratorias en Venezuela”, *Demografía y Economía* 17, n° 3 (1983): 367–90.
- Turchetti, Simone, Matthew Adamson, Giulia Rispoli, Doubravka Olsakova, y Sam Robinson, “Introduction: Just Needham to Nixon? On Writing the History of “Science Diplomacy””. *Historical Studies in the Natural Sciences* 50, n° 4 (2020): 323–39. <https://doi.org/10.1525/hsns.2020.50.4.323>
- Turchetti, Simone, Néstor Herran y Soraya Boudia, “Introduction: Have We Ever Been ‘Transnational’? Towards a History of Science across and beyond Borders”. *The British Journal for the History of Science* 45, n° 3 (2012): 319–36. <https://doi.org/10.1017/S0007087412000349>
- Wakid, Emily. *Revolutionary Parks: Conservation, Social Justice, and Mexico’s National Parks, 1910-1940*. Tucson: University of Arizona Press, 2011.
- Walker, Samuel. “The Decision to Use the Bomb: A Historiographical Update”, *Diplomatic History* 14, n° 1 (1990): 97–114. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7709.1990.tb00078.x>
- Wood, Bryce. *The Dismantling of the Good Neighbor Policy*. Austin: University of Texas Press, 1985.
- Wood, Bryce. *The Making of the Good Neighbor Policy*. New York: Columbia University Press, 1961.

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, 8. Recursos, 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

Osman CHOQUE-ALIAGA

Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca, Bolivia

choque.osman@usfx.bo

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4374-8708>

Recibido: 8/9/2025 - Aceptado: 26/2/2026

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

Choque-Aliaga, Osman. "Entre Lüdemann y el sentimiento de poder. Nietzsche y la apropiación de la noción de medios". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e195. <https://doi.org/10.25185/19.5>

Entre Lüdemann y el sentimiento de poder. Nietzsche y la apropiación de la noción de medios*

Resumen: El concepto de «sentimiento de poder» [*Gefühl der Macht*] en Nietzsche se rastrea en su acercamiento a la obra del teólogo protestante Hermann Lüdemann, cuya interpretación del apóstol Pablo influyó en el contexto teológico del siglo XIX. Nietzsche se familiarizó con las ideas de Lüdemann sobre la antropología paulina y las adaptó creativamente a sus reflexiones. Este estudio sostiene que las tematizaciones de Nietzsche sobre el «sentimiento de poder» se vinculan estrechamente con otra categoría: la de «medios» [*Mittel*]. A lo largo del trabajo se explora cómo ambas categorías se interrelacionan, permitiendo analizar la tensión del poder entre su dimensión real e ilusoria. La primera parte se centra en Lüdemann y su contribución a la antropología paulina; las secciones siguientes examinan cómo el «sentimiento de poder» y los «medios» operan en el pensamiento de Nietzsche, precisando su alcance e implicaciones teóricas.

Palabras clave: Nietzsche; Hermann Lüdemann; medios; sentimiento de poder; *Mittel*

* Agradezco a Carlos Guevara, filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, sus comentarios sobre el texto.

Between Lüdemann and the Feeling of Power. Nietzsche and the Appropriation of the Notion of Means

Abstract: The concept of the “feeling of power” [*Gefühl der Macht*] in Nietzsche can be traced to his engagement with the work of the Protestant theologian Hermann Lüdemann, whose interpretation of the Apostle Paul influenced the theological context of the nineteenth century. Nietzsche became familiar with Lüdemann’s ideas on Pauline anthropology and creatively adapted them in his own reflections. This study argues that Nietzsche’s treatment of the “feeling of power” is closely linked to another central category: that of “means” [*Mittel*]. Throughout the work, it is explored how these two categories interrelate, allowing for an analysis of power as a tension between its real and illusory dimensions. The first part focuses on Lüdemann and his contributions to Pauline anthropology, while the subsequent sections examine how the “feeling of power” and “means” operate within Nietzsche’s thought, specifying their scope and theoretical implications.

Keywords: Nietzsche; Hermann Lüdemann; means; feeling of power; *Mittel*

Entre Lüdemann e o sentimento de poder. Nietzsche e a apropriação da noção de meios

Resumo: O conceito de “sentimento de poder” [*Gefühl der Macht*] em Nietzsche pode ser rastreado em seu contato com a obra do teólogo protestante Hermann Lüdemann, cuja interpretação do apóstolo Paulo influenciou o contexto teológico do século XIX. Nietzsche se familiarizou com as ideias de Lüdemann sobre a antropologia paulina e as adaptou criativamente em suas próprias reflexões. Este estudo sustenta que as tematizações de Nietzsche sobre o “sentimento de poder” estão intimamente relacionadas a outra categoria central: a dos “meios” [*Mittel*]. Ao longo do trabalho, explora-se como essas duas categorias se inter-relacionam, permitindo analisar o poder como uma tensão entre suas dimensões real e ilusória. A primeira parte concentra-se em Lüdemann e suas contribuições para a antropologia paulina, enquanto as seções subsequentes examinam como o “sentimento de poder” e os “meios” operam no pensamento de Nietzsche, precisando seu alcance e implicações teóricas.

Palavras-chave: Nietzsche; Hermann Lüdemann; meios; sentimento de poder; *Mittel*

1. Introducción

Es un hecho ampliamente reconocido el lugar que ocupa la noción de «La voluntad de poder» [*Der Wille zur Macht*] en la recepción como en la investigación de Nietzsche.¹ En cambio, el «sentimiento de poder» [*Das Gefühl der Macht*, en adelante *GdM*] ha sido objeto de una atención relativamente menor, generando interés principalmente en la investigación francesa.² No se trata de conceptos inconexos, sino de nociones interrelacionadas, ya que el *GdM* orienta el poder en función de su articulación con la voluntad [*Wille*]. Para que el poder pueda ejercerse es necesario que exista previamente la conciencia de una carencia de poder, la cual, a su vez, se conecta con un sentimiento determinado que orienta e impulsa su dirección. De ese modo, el poder se configura a través de la manifestación de sentimientos, que encaminan tanto su horizonte como sus formas de expresión.

Nietzsche tematizó el *GdM* de distintas maneras, enfatizando su carácter operacional, así como el modo en que se articula con la voluntad. Una de las riquezas conceptuales del *GdM* radica en su operatividad dentro del poder —o más bien, de los poderes como pluralidad—.³ El presente estudio se propone analizar cómo se despliegan las nociones de *GdM* y de «medios» [*die Mittel*, en adelante *Mittel*], tomando como trasfondo elementos de la teología paulina.

1 Sobre la interpretación de «Der Wille zur Macht», véase Martin Heidegger, *Nietzsche. Band I* (Pfullingen; Stuttgart: Neske, 1961), 11-254, 473-658; Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches* (Berlín; Boston: De Gruyter, 1996); también los recientes trabajos: Heinrich Meier, “Nietzsches Wille zur Macht und die Selbsterkenntnis des Philosophen”. En *Nietzsches Philosophien*, editado por Philipp Schwab, Andreas Urs Sommer y Sebastian Kaufmann (Berlín; Boston: De Gruyter, 2024), 37-51; Jan Kerkmann, *Die ewige Wiederkehr und der Wille zur Macht: eine Rezeptionsgeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis der beiden “Grundlehren” in ausgewählten Nietzsche-Interpretationen 1894-1936*. (Baden-Baden: Tectum Verlag, 2019), y, en especial, la monografía de Johannes Bräuer, *Der Wille zur Macht: “Werk” - Wesen – Wirkungen* (Berlín; Boston: De Gruyter, 2023). En español, es conocida la publicación de la edición: Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder* (Madrid: Edaf, 2000), que recientemente tuvo una nueva edición.

2 Cf. David Simonin, *Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche* (Paris: Classiques Garnier, 2022); David Simonin, “The Apostle Paul’s Conception of *Sárx* and Nietzsche’s Feeling of Power”. En *Nietzsche’s Gods Critical and Constructive Perspectives*, editado por Russell Re Manning y Carlotta Santini (Berlín; Boston: De Gruyter, 2022), 75-100; David Simonin, *Figures de la puissance dans la philosophie de Nietzsche* (Paris: Rue d’Ulm, 2023).

3 Esta fue una de las tesis planteadas por Wolfgang Müller-Lauter en su confrontación con la interpretación heideggeriana. Según Müller-Lauter, Nietzsche describe la voluntad de poder bajo la forma de una pluralidad, es decir, como una suerte de voluntades de poder, véase al respecto Wolfgang Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen 1* (Berlín; Boston: De Gruyter, 1999).

La figura de Hermann Lüdemann adquiere relevancia en este contexto⁴, ya que sus estudios fueron especialmente significativos para la interpretación del apóstol Pablo en el siglo XIX. En numerosas ocasiones Nietzsche mantuvo una mirada crítica hacia el apóstol y no dudó en calificarlo como el «apóstol de la venganza»⁵. Las observaciones de Nietzsche sobre el cristianismo se vieron afectadas por tales impresiones, y su visión de la religión en general obedece a un movimiento articulado en torno a dos ejes: por un lado, Pablo de Tarso; por otro lado, Jesús de Nazaret. Sus reflexiones sobre el apóstol han adquirido una relevancia particular en la investigación, especialmente en lo que respecta al denominado «periodo medio» de su pensamiento⁶, hecho que se explica, en buena medida, por el estudio de Lüdemann con el que Nietzsche entró en contacto.⁷ Por su parte, los estudios sobre la relación entre Nietzsche y Lüdemann destacaron la distancia pero, sobre todo, el interés del primero por la teología, por Pablo —en su dimensión histórica y doctrinal—.⁸ Si bien lo anterior ha dado lugar a investigaciones relevantes, todavía existen aspectos que permiten profundizar en su estudio. En este sentido, dicha relación constituye aún un tema fructífero, en la medida en que tensiona la posición de la religión en el pensamiento de Nietzsche.⁹ Mantener abierta esta cuestión posibilita examinar tanto su distanciamiento de la religión tradicional como, sobre todo, las formas de su particular aproximación a ella.

4 Al respecto se encuentran los interesantes trabajos: Jorg Salaquarda, “Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches Verständnis des Apostel Paulus”, *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, n° 26(2) (1974): 97-124; Jorg Salaquarda, “Nietzsches Kritik am Christentum”, En *Rückgang zu Gott? Philosophische Überlegungen zu Metaphysik und Religion*, editado por Jorg Salaquarda (Berlín: Die Spur, 1975), 9-24; Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von “Morgenröthe” bis “Also sprach Zarathustra”* (Berlín; Boston: De Gruyter, 1997). Más recientemente Paul Bishop, *Discourses of Philology and Theology in Nietzsche. From the “Untimelies” to The Anti-Christ* (Cham: Palgrave Macmillan, 2023).

5 AC 45, KSA 6, 223. Mi traducción. Para las citas de las obras de Nietzsche se sigue la edición en español, tal como se señala en la bibliografía; luego, se indica la referencia correspondiente en el original alemán. Para ello, se emplean las abreviaturas de la edición crítica: KSA para las obras, KSB para la correspondencia y NL para el legado póstumo. En cada caso, la abreviatura va acompañada del número del volumen y la página correspondiente.

6 Cf. Paul Bishop, *Discourses of Philology and Theology in Nietzsche. From the “Untimelies” to The Anti-Christ*, 239-332.

7 Cf. Jorg Salaquarda, “Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches Verständnis des Apostel Paulus”, 97 ss. Por otro lado, no se debe considerar a Lüdemann como el único referente en torno al cual Nietzsche se formó una idea de Pablo; sin duda, otros pensadores como Baumann y Maudsley también desempeñaron un papel relevante. Véase al respecto, por ejemplo, la mención a Pablo en Henry Maudsley, *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875), 36, 49, 51, 61; cf. Jochen Schmidt, Sebastian Kaufmann, *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe und Idyllen aus Messina*, 151.

8 Son representativos al respecto los trabajos de Havemann sobre la interpretación que Nietzsche hizo de Pablo, cf. Daniel Havemann, *Der “Apostel der Rache”: Nietzsches Paulusdeutung* (Berlín; Boston: De Gruyter, 2002); Daniel Havemann, “Evangelische Polemik: Nietzsches Paulusdeutung”, *Nietzsche-Studien*, n° 30 (2001): 175-186.

9 Varios temas en torno a la religión siguen siendo objeto de debate en la investigación. Al respecto, véase el reciente compendio de Russell Re Manning y Carlotta Santini, *Nietzsche’s Gods Critical and Constructive Perspectives* (Berlín; Boston: De Gruyter, 2022).

El lector familiarizado con Nietzsche difícilmente se dejará persuadir por insinuaciones que sugieran una ruptura total con lo que la religión implica, o que la presenten como «absolutamente inviable». El fenómeno religioso, con su *GdM*, su impacto y sus múltiples manifestaciones, constituye, por así decirlo, el núcleo del interés de Nietzsche, incluso por encima de la relevancia atribuida a figuras religiosas concretas.¹⁰

La crítica de Nietzsche a la metafísica, al lenguaje y a la idea de Dios¹¹ se extiende asimismo al concepto de religión, teniendo como objeto al cristianismo. Sin duda, Nietzsche *quiso* ser leído como un crítico de la religión. Su relación con esta, especialmente a través de la figura de Pablo, puede caracterizarse como la de un crítico minucioso, que somete la religión a un análisis casi quirúrgico. Sin embargo, un examen más detenido revela también a un pensador que, pese a su constante actitud crítica, mantiene un coqueteo recurrente con aquello mismo que cuestiona. No obstante, ello no debe llevar al lector a concluir que Nietzsche sea, en ningún sentido, un teólogo oculto.¹²

La recepción de Pablo por parte de Nietzsche se articula primordialmente en torno a su doctrina, y en particular en los modos en que el apóstol configura e interpreta el cristianismo. Nietzsche lo aborda de manera crítica y contundente en varias de sus obras publicadas —Aurora [*Morgenröte*] y El Anticristo [*Der Antichrist*]— así como en diversas *Nachlass-Notate* [Notas del legado, en adelante *N-N*¹³]. En este marco interpretativo, Pablo es descrito como el inventor más astuto de sutiles estrategias mediante las cuales el cristianismo intentó ejercer el poder, buscando incrementar el *GdM* de la religión cristiana. Es precisamente en este contexto donde cabe señalar que apenas se ha examinado el modo en que se desarrolla dicho proceso. Pablo recurre a varios *Mittel* para consolidar dicho ejercicio del poder. Si se mira más de cerca, las formulaciones en torno al *GdM* aparecen intrínsecamente vinculadas a diversos *Mittel*: los medios se configuran como vías relevantes para materializar la expresión de dichos sentimientos.

10 Sobre la cuestión del lugar que ocupa la religión en Nietzsche, véase el interesante texto Werner Stegmaier, “Nietzsches Religionsprojekt: Seine Kritik, Analyse und Funktionalisierung der Religion”, *Nietzscheforschung* 27, n° 1 (2020): 55-74. <https://doi.org/10.1515/NIFO-2020-0008>

11 Cf. Osman Choque-Aliaga, “Dios ha muerto’ y la cuestión de la ciencia en Nietzsche”. *Estudios de Filosofía*, n° 59 (2019), 139-166. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a07>

12 Algunos intérpretes enfatizan, en cambio, este aspecto, cf. Eugen Biser, *¿Nietzsche - Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* (Darmstadt: WBG, 2008).

13 La recepción de Lüdemann se aborda a partir de los *N-N* 4[157] redactados por Nietzsche en 1880. Para un estudio sobre el lugar de las *NN*, cf. Osman Choque-Aliaga, “Leer a Nietzsche de otro modo. La *KGW* IX desde las impresiones de un lector (hispanohablante)”, *Open Insight*, n° 16(37) 2025, 98-133.

La tesis que se sostiene en este trabajo propone que un examen detallado de los distintos *Mittel* permite una comprensión esclarecedora de la concreción del poder, socavando su carácter ilusorio. Para fundamentar esta tesis, el estudio se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, es esencial describir el contexto intelectual y la forma en que diversos tópicos fueron comprendidos en el siglo XIX, a fin de situar de manera adecuada a Lüdemann y sus análisis sobre la antropología cristiana en el contexto de la teología de dicho siglo. En segundo lugar, sobre la base de lo anterior, los apartados siguientes se dedican a la tematización y formulación de los conceptos de *GdM* y *Mittel*, centrados en un marco temporal dentro del pensamiento de Nietzsche. A partir de este análisis, es posible examinar la relevancia de los *Mittel* y su funcionamiento como un mecanismo central en la teología paulina, que permite comprender el poder en su dimensión material.

2. Hermann Lüdemann y la teología del siglo XIX

El teólogo sistemático protestante, Lüdemann, fue docente privado [*Privatdozent*] en la Universidad de Kiel y, posteriormente, profesor en la Universidad de Berna. Su interpretación del pensamiento paulino se enmarca en la exégesis del Nuevo Testamento en el siglo XIX, un campo hermenéutico profundamente influido en Alemania por la llamada «Escuela de Tübingen» [*Tübinger Schule*]. Junto a Lüdemann se destacaron otras figuras asociadas a dicha escuela, como Ferdinand Christian Baur, Heinrich Julius Holtzmann y Adolf von Harnack. La «Escuela de Tübingen» se centró especialmente en la «teología de Pablo», dada la importancia que esta ocupa en el Nuevo Testamento. Dicha escuela adoptó un enfoque histórico-crítico para el análisis de los textos paulinos.¹⁴ En términos generales, tal interpretación se alineaba con los principios fundamentales de la teología protestante, subrayando, de ese modo, la relevancia doctrinal y hermenéutica de los textos de Pablo en el conjunto de los textos neotestamentarios.¹⁵

14 Cf. Manuel Nägele, *Paulus und der Nous: Eine Untersuchung zur paulinischen Anthropologie vor dem Hintergrund hellenistisch-jüdischer und griechisch-römischer Konzeptionen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023), 3; véase también Ferdinand Christian Baur, *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart* (Tübingen: Fues, 1859); Carl Johann Christian Holsten, *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus* (Rostock: Stiller, 1868); Daniel Havemann, *Der "Apostel der Rache": Nietzsches Paulusdeutung*, 21-52. Por otro lado, sobre «La Escuela de Tübingen» véase Martin Bauspieß, Christof Landmesser y David Lincicum, *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

15 Cf. Udo Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

En este contexto, cabe mencionar uno de los principales focos de atención de dicha escuela: la antropología paulina, que fue una de las más discutidas, especialmente a partir de estudios que destacaban la relevancia de los conceptos de $\sigma\omega\mu\alpha$ (*soma*), $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ (*sarx*) y $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ (*pneuma*). Es relevante, en este sentido, destacar un escrito de Lüdemann. En 1872, este teólogo publicó *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre: Nach den vier Hauptbriefen dargestellt* [La Antropología del apóstol Pablo y su lugar dentro de su doctrina de salvación: Presentada según las cuatro cartas principales]. Este estudio aborda la antropología paulina, con un énfasis particular en las Epístolas a los Romanos, Gálatas y Corintios, y examina con especial detalle los conceptos de $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ y $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$. Estos aspectos se desarrollan en lo que sigue.

Según Lüdemann, el concepto $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ comprende la antropología física, determinante para comprender su relación con las nociones de $\psi\upsilon\chi\eta$ (alma) y de $\sigma\omega\mu\alpha$ (cuerpo). Además, acentúa que el concepto de $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ presenta principalmente dos dimensiones: una judía y otra griega, las cuales deben diferenciarse cuidadosamente.¹⁶ Por un lado, $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ designa el lugar donde habita el pecado en la materia corporal, lo que permite a Pablo trazar una distinción entre el «hombre interno» y «hombre externo». En ese sentido, según Lüdemann, la comprensión paulina de $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ se sitúa en una encrucijada entre las tradiciones helenística y judía. Esta distinción resulta particularmente relevante, dado que la interpretación de Pablo no es exclusivamente judía ni enteramente griega —como veremos a continuación—. Principalmente, en el análisis de la Epístola a los Romanos, Lüdemann concluye que la antropología de Pablo «no niega su origen judío del Antiguo Testamento».¹⁷ Al mismo tiempo, esta antropología no es «puramente helenística»¹⁸, dado que la visión de Pablo concibe una dualidad, en tanto que lo físico se encuentra separado de lo espiritual.¹⁹ Esto implica que, por así decirlo, existe una suerte de amalgama entre ambas tradiciones, lo que conduce a la tesis de que el ser humano constituye una unidad que integra tanto lo físico como lo espiritual.²⁰

16 Sobre este tema, véase el notable estudio de Jewett, quien reconoce que Lüdemann situó la interpretación paulina en ambas tradiciones, cf. Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings* (Leiden: Brill, 1971), 93, en particular pp. 52-54.

17 Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre: Nach den vier Hauptbriefen dargestellt* (Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1872), 49. Las traducciones del texto de Lüdemann son mías.

18 Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 49.

19 «[D]er Gegensatz "materielle und geistige Substanz"»: Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 48.

20 «[E]s ist der Gegensatz "Mensch und Gott" (jüdisch-religiös)»: Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 48.

En este contexto, Lüdemann sostiene que la antropología de Pablo debe entenderse como «el resultado de la influencia helenística en una conciencia originalmente judía».²¹

En este contexto, conviene destacar la interpretación de Lüdemann sobre el concepto de $\piνεῦμα$: dicha noción se presenta como un elemento divino que habita en una materialidad, la cual, a su vez, se considera, por así decirlo, superior. Lo anterior conecta con la tradición judía, la cual comprende el $\piνεῦμα$ en el marco de la deidad. Esto lleva al autor a matizar dicha interpretación: el $\piνεῦμα$ no podría entenderse como una relación con la $σάρξ$, ya que en la tradición judía ambos elementos pertenecen a esferas claramente diferenciadas. Por otro lado, la incorporación del espíritu al cuerpo tampoco podría concebirse de manera sencilla dentro del marco de la tradición helenística, especialmente si se considera que dicha tradición defiende un claro dualismo.²² La postura de Lüdemann en relación con ambas tradiciones constituye el elemento más interesante: propone una «dicotomía» que se manifiesta dentro de la antropología paulina. En lugar de optar por un «dualismo» de corte helenístico, plantea una relación compleja que combina ambas tradiciones, las cuales, a primera vista, parecen distintas. Por un lado, la postura judía acerca de la $σάρξ$ y $\piνεῦμα$ se presenta a la manera de una separación irreconciliable. Cada elemento en el pensamiento judío pertenece a un punto preciso: el mundo terrenal y el mundo divino, es decir, el elemento material del cuerpo se encuentra vinculado al individuo, pero no lo abarca en su totalidad. Por otro lado, en la tradición helenística, la oposición entre $σάρξ$ y $\piνεῦμα$, más que un rechazo, se representa tan solo como una diferencia de grado entre lo material y lo espiritual; la $σάρξ$ en este contexto designa la materia corporal.

En el contexto de ambas tradiciones, Lüdemann sostiene que en la antropología paulina se establece efectivamente una tensión conceptual que articula ambas. De ese modo, el ser humano, por un lado, es $\piνεῦμα ἄνθρωπος$, que corresponde al «hombre exterior», e incluye otros elementos como el $νοῦς$ (mente) y la $καρδία$ (corazón). Por otro lado, está el $σῶμα σαρκός$, que representa el «hombre interior», constituido a la vez por tres elementos: $σάρξ$, $ψυχή$ y $σῶμα$. Visto de ese modo, la redención salvífica que Pablo describe en sus Epístolas —señaladas arriba— se desarrolla dentro de un proceso con varias dimensiones y en sí mismo complejo. Según Lüdemann, esta redención no es propiamente judía, pues se aleja de todo monismo; pero, tampoco puede

21 Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 49.

22 Cf. Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 38.

calificarse de helenística en sentido estricto, pues no es plenamente dualista. De este modo, Lüdemann refuerza su tesis sobre la importancia y originalidad de la antropología paulina al definirla como la «primera antropología cristiana».²³ En términos generales, la conclusión de Lüdemann es la siguiente:

Esta antropología con su πνεύμα ανθρώπου εν σώμα σαρκός, tan necesitada de redención como *capaz* de redención, es dicotómica y, por tanto, ya no judía, no dualista y, por tanto, aún no helenista. Es la primera cristiana. Le precede la puramente judía, no dicotómica, esencialmente unificada, en el concepto más amplio de Sarx y ψυχή.²⁴

Sin duda, se trata de una descripción compleja de la antropología paulina. A través de la mirada de Lüdemann, la articulación entre lo judío y lo helenístico, y en particular, el lugar que ocupan la carne y el espíritu se expresa en la diferenciación entre el «hombre exterior» y el «hombre interior». La antropología paulina sitúa ambas dimensiones del ser humano en el plano de la salvación divina. Así, el «hombre exterior» vive bajo la amenaza constante de la tentación y el pecado, que nacen de una fuerza dinámica y propia de la carne. La interpretación paulina de la carne, según Lüdemann, encuentra su origen en una síntesis de influencias provenientes tanto de la tradición judía como de la helenística, que el apóstol habría intentado conciliar. En cambio, el «hombre interior» se define por su comunión con Dios.

En este contexto, resulta fundamental centrar la atención en la figura de Franz Overbeck, quien actuó como el vínculo intelectual que unió a Nietzsche con Lüdemann. Overbeck fue un destacado teólogo, y puede considerarse como un referente importante para comprender el papel de la teología protestante en Nietzsche. Esto puede evidenciarse a partir de una carta en la que se menciona a Lüdemann. El propio Nietzsche mostró interés por una de sus obras, como se aprecia en una carta dirigida a Overbeck en el verano de 1880, donde le escribe: «¿Te sería posible prescindir durante 4 semanas de 2 libros teológ<icos>? Esto es, *Antrop<ología> de Pablo* de Lüdemann y el libro sobre *Justino* que me has referido con frecuencia.»²⁵ Semanas después, Nietzsche dirigió otra carta a Overbeck, refiriéndose nuevamente a Lüdemann: «¡Pero qué tipo más horrible es Engelhardt! Como presume de saberlo todo

23 Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 49.

24 Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 49.

25 Friedrich Nietzsche, *Correspondencia. IV. (Enero 1880 – diciembre 1884)* (Madrid: Trotta, 2012), 70; KSB 6, Núm. 30, 21.

mejor que Justino, probablemente no lo comprende, por pura soberbia. Por el contrario, el trabajo de Lüdemann es una obra maestra en un campo muy difícil: desgraciadamente no es un escritor.»²⁶

Nietzsche leyó en varias ocasiones el libro de Lüdemann, lo cual queda registrado en un conjunto de *N-N*.²⁷ En relación con las referencias a dicho libro, pueden identificarse dos momentos clave de lectura.²⁸ Nietzsche tomó notas de la antropología paulina, con especial atención a los conceptos de espíritu y cuerpo —como se ha señalado, la expresión espíritu (del griego *pneúma*) adquiere una relevancia central en la interpretación de Lüdemann sobre la antropología paulina—. En ese sentido, se puede evidenciar que Nietzsche tomó el siguiente registro: «sólo los agraciados con la revelación del *pneúma*»²⁹ tienen participación en él». ³⁰ Por otro lado, menciona la relación entre cuerpo y espíritu, en la que afirma que «el cuerpo del hombre es sensual y pecador»³¹. Un aspecto notable es el contraste que Nietzsche destaca entre cuerpo y espíritu, ya que, siguiendo a Lüdemann, el espíritu se presenta «en contra de la carne». ³² Esta distinción refuerza la tesis de que, en la antropología paulina, el ser humano es «justo y santo»³³, dado que Jesucristo se manifestará en su gloria como «redentor de la naturaleza». ³⁴ Esta última nota de Nietzsche se refiere específicamente al texto de Lüdemann: «solo ocurrirá cuando caiga la última barrera entre la naturaleza humana renovada y la divina, cuando se elimine por completo el resto de *σάρξ*, de la carne». ³⁵

El segundo momento clave de lectura se refiere a la interpretación cristiana de la justificación y la superación de la ley. Nietzsche acentúa principalmente el hecho de que: «Pablo cree que en el cielo hay cierta materia corporal». ³⁶ Un

26 Friedrich Nietzsche, *Correspondencia. IV*, 76; KSB 6, Núm. 41, 31. Nietzsche se refiere a la obra de Moritz, cf. Moritz von Engelhardt, *Das Christenthum Justins des Martyrers* (Erlangen: Deichert, 1878).

27 Véase al respecto, Daniel Havemann, *Der "Apostel der Rache": Nietzsches Paulusdeutung*, 100; Jorg Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches Verständnis des Apostel Paulus", 101.

28 Tal como afirmó Havemann, hay dos lecturas en la recepción de Lüdemann: La primera sobre el cuerpo y espíritu; la segunda, sobre la justificación, cf. Daniel Havemann, *Der "Apostel der Rache": Nietzsches Paulusdeutung*, 1-20.

29 En el texto alemán no existe el énfasis ni la referencia directa a «*pneúma*»: «und nur die mit pneumatischer Offenbarung Begnadeten darán Antheil haben» [y solo aquellos dotados con revelación pneumática tienen participación de ella]: NL 1880, 4[157], KSA 9, 141.

30 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II (1875-1882)* (Madrid: Tecnos, 2008), 572; NL 1880, 4[157], KSA 9, 141.

31 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 573; NL 1880, 4[164], KSA 9, 142.

32 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 573; NL 1880, 4[162], KSA 9, 141.

33 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 573; NL 1880, 4[164], KSA 9, 143.

34 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 574; NL 1880, 4[167], KSA 9, 144.

35 Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 147. Nietzsche vuelve a mencionar el texto de Lüdemann acentuando que una vez superada la carne llegaremos a ser hijos de Dios, cf. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 574; NL 1880, 4[167], KSA 9, 144.

36 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 581; NL 1880, 4[219], KSA 9, 154.

argumento que conecta con la antropología paulina sobre la ley, en cuanto que: «[L]iberados de la carne de la σαρκί [carne], henchidos de πνεύμα [espíritu] no nos hallamos ya sometidos a la ley.»³⁷ Lüdemann sostiene, en el contexto de la justificación, que la «liberación del hombre del dominio de la carne [tiene lugar] a través del espíritu de Dios».³⁸

En el contexto de los momentos clave de lectura mencionados, uno de los aspectos más relevantes de la antropología concierne al lugar que ocupa la σαρκί tanto en el «hombre interior» como en el «hombre exterior», así como a la manera en que ambas dimensiones se entrelazan. Es precisamente este aspecto de la σαρκί que adquiere relevancia en el pensamiento de Nietzsche³⁹ y que, a mi juicio, despertó en él un particular interés.⁴⁰ Ello se debe, sobre todo, a que en la manera en que se relacionan y se distancian el «hombre interior» como en el «hombre exterior» se despliegan diversos *Mittel*. A partir de esta mención se abre el camino hacia el siguiente análisis: dado que el poder se articula a través de sentimientos, resulta necesario preguntarse en qué medida estos constituyen una forma efectiva o si, por el contrario, continúan operando en un nivel ilusorio. En ese sentido, como se muestra más adelante, la atención se orienta asimismo hacia los *Mittel* mediante los cuales el poder, incluso en una fase prereflexiva, podría dar cuenta del alcance del *GdM*.

3. Das Gefühl der Macht

Nietzsche comienza a tematizar específicamente el concepto de *GdM* a partir de 1880. En el conjunto de *N-N* numerados de 4[170] a 4[184], esta noción aparece alternando variantes como *Gefühl der Macht* y *Machtsgefühl*⁴¹, pero justamente cobran relevancia en el contexto de la obra de Lüdemann. Las distintas tematizaciones sobre el *GdM*, de gran interés, se entrelazan intentando diversas formas de concreción.

37 Friedrich Nietzsche, *Fragments póstumos. II*, 581; NL 1880, 4[219], KSA 9, 155.

38 Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 109.

39 Cf. Teo Heckel, *Der innere Mensch: Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 4-9; Gareth Matthews, "The Inner Man", *American Philosophical Quarterly* 4, n° 2 (1967): 166-172.

40 Aunque también pueden encontrarse opiniones que amplían el interés de Nietzsche por Lüdemann, cf. Paul Bishop, *Discourses of Philology and Theology in Nietzsche. From the "Untimelies" to The Anti-Christ*, 268. Bishop considera que esta diferencia incluye otros elementos de la tradición filosófica, véase al respecto Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of the Christian Platonist* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000).

41 Ambas formulaciones difieren en su construcción genitiva; sin embargo, en lo esencial remiten a la expresión «sentimiento de poder».

El *GdM* se caracteriza por un movimiento en dos direcciones: por un lado, se despliega en el ámbito de la afectividad; por otro, se dirige a la articulación del poder. El sentimiento abarca la capacidad de recibir, así como transmitir afecto; y conlleva una compleja combinación de juicios y valoraciones. Así, en *Morgenröte* Nietzsche afirma: «los sentimientos no son lo último, lo originario; detrás de los sentimientos hay juicios y valoraciones que se nos han transmitido por herencia en forma de sentimientos (inclinaciones, adersiones)». ⁴² Los sentimientos se transmiten de forma heredada y resulta necesario abordar, de manera breve, el concepto de *Mittel*—que más adelante explico con detalle—. Aunque los sentimientos pueden distinguirse entre sí, estos requieren de soportes que les permitan comunicarse. Con ello, el sentimiento deja de lado cierto carácter ilusorio y se permite concreción. Nietzsche tematiza esta cuestión: «¿Cómo puede lograrse que el sentimiento de poder 1) sea cada vez más substancial no imaginario, 2) se despoje de los afectos suyos de perjuicio, opresión, menosprecio, etc.?» ⁴³ De ese modo, los sentimientos comprenden, en términos generales, afectos, juicios y valores; sin embargo, no resulta sencillo determinar en qué medida estos pueden efectuarse y alcanzar cierta visibilidad. Por ello, y con el fin de aclarar lo anterior, los sentimientos precisarían de otros mecanismos, o, por así decirlo, canales específicos, *Mittel*, para poder concretarse.

La relación entre sentimiento y poder es altamente compleja. Nietzsche concibe el poder como una intención inherente a todos los seres humanos, que se fortalece en la medida en que se establece una relación con otros. El poder, así entendido, supera la antigua connotación pasiva que lo asocia a una mera forma receptiva de violencia. Más bien, el poder se trasmite hacia los demás a modo de «contagio», en tanto genera una dinámica interpersonal. ⁴⁴ El ser humano posee una tendencia natural a experimentar el poder y busca ejercerlo, dado que sus relaciones cotidianas implican de manera constante interacciones con otros: desde un saludo matutino espontáneo hasta complejas formas de comunicación. Esto pone de manifiesto que en las interacciones interpersonales se encuentran estructuras, en última instancia, sobre relaciones de poder. ⁴⁵

42 Friedrich Nietzsche, *Obras completas. III. Obras de madurez. I.* (Madrid: Tecnos, 2014), 508; M 35, KSA 3, 43-44.

43 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II.*, 580; NL 1880, 4[216], KSA 9, 154.

44 Cf. Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, 1996.

45 Cf. MA I 450, KSA 2, 292-193; M 262, KSA 3, 209; GM II 12, KSA 5, 313-316; NL 1881, 11[130], KSA 9, 487-488; NL 1884, 27[24], KSA 11, 281-282; NL 1886-87, 5[82], KSA 12, 221.

En la conjunción entre sentimiento y poder se configura lo que podría denominarse como «deseo de adquisición». El *GdM* adquiere así un nuevo nivel hermenéutico, configurado esta vez por dos componentes: crece y decrece. El motor de este sentimiento, por supuesto, no radica en el mero intento de mantener un *status* o ejercer plenamente el poder. El *GdM* busca, a la manera de una red de relaciones interpersonales, expandirse y, paralelamente, reducirse, de forma dinámica. Nietzsche tematiza esta interacción recurriendo específicamente a la noción de «relaciones de poder» [*Machtverhältnisse*].⁴⁶ En este contexto, se deja entrever que son los medios [*Mittel*] quienes, entre otras formas, estarían destinados a alcanzar y fortalecer tales sentimientos.

No existe así un solo *GdM*, sino también su forma plural. Los *GdM* operan de manera dinámica, incluso más allá de una estricta y precisa conceptualización. Nietzsche tematiza diversas hipótesis acerca de la concreción y aplicación de este sentimiento, examinando su flexibilidad en distintos contextos. En lo que sigue, me detengo en los más relevantes.

En primer lugar, el *GdM* debe hacerse latente para suscitar el deseo de alcanzarlo: «Lo más sensato es limitarse a las cosas en las que podemos adquirir un sentimiento de poder que también es reconocido por los demás».⁴⁷ En segundo lugar, el ejercicio de una determinada moral puede también suscitar un sentimiento de poder: «Se dice que el sentimiento de poder brota incluso de la historia de la moral».⁴⁸ De ese modo, el *GdM* se lleva a cabo como un deseo en el marco de relaciones sociales, y además, se encuentra conectado a cierta práctica moral.

Junto a lo anterior, Nietzsche tematiza que el *GdM* no posee una ubicación precisa, sino que puede manifestarse en varias dimensiones. Así, por ejemplo, puede desplegarse en el ámbito doméstico y familiar: «El sentimiento de poder, cuando uno pertenece a una tribu, familia, comunidad o Estado fuertes — fundamental para la institución de la obligación moral».⁴⁹ Este sentimiento genera, además, un efecto tanto psicológico como afectivo, en la medida en que todo ser humano, inmerso en las relaciones interpersonales, se esfuerza por alcanzarlo.⁵⁰

46 Cf. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 752; NL 1880/81, 10[D75], KSA 9, 429).

47 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 577; NL 1880, 4[195], KSA 9, 148.

48 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 577; NL 1880, 4[195], KSA 9, 149.

49 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 575; NL 1880, 4[176], KSA 9, 145.

50 «El primer efecto de la felicidad es el sentimiento de poder» (Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 575; NL 1880, 4[179], KSA 9, 146).

Simultáneamente el *GdM* puede vincularse con el poder y la ciencia, así como con la cultura y con el ansia de ejercer el poder. De ese modo, se relaciona con la capacidad de conectarse con el deseo de saber⁵¹: «El sentimiento de poder hoy en día, del lado de la ciencia».⁵² Además, uno de los rasgos distintivos de las culturas radica en su estructura jerárquica de organización. Esta estructura conduce a la exploración de diversas formas de ejercer el poder, un proceso que se hace evidente al analizar detenidamente la manera en que las culturas se han configurado a lo largo de la historia: «En todo momento los hombres se han esforzado por alcanzar un sentimiento de poder: los medios para lograrlo que han inventado son casi la historia de la cultura».⁵³ A la vez, Nietzsche se refiere a diversas figuras históricas cuya vida estuvo motivada por tal sentimiento: «La gran pasión del poder (Napoleón César) hay que parecer más vanidoso de lo que se es, quererlo, para satisfacer el sentimiento de poder entre los instrumentos (naciones)».⁵⁴ Estas tematizaciones sugieren que un aspecto del *GdM* radica en su estrecha relación con un orden jerárquico [*Rangordnung*], lo que permite comprender y analizar sus distintos niveles interpretativos.

Ahora bien, un aspecto central del *GdM* es el papel que desempeña en las reflexiones de Nietzsche sobre el cristianismo. Él analiza críticamente cómo, en la búsqueda por alcanzarlo, Pablo recurre a diversos medios [*verschiedene Mittel*]: «La σαρκί le ha inducido a la impureza, la iconolatría y la magia (φαρμακεία), la hostilidad y el asesinato, la embriaguez y la orgía (κῶμοι) Todo ello, *medios*⁵⁵ [Mittel] para lograr el sentimiento de poder».⁵⁶ De especial relevancia es, asimismo, el modo en que la religión, como lo sostiene Pablo, puede perseguir dicho *GdM*: «¿La sensación de poder? El ascetismo como medio para ello (unión con Dios, relación con los muertos, etc.) Morir para el mundo ya es arrogancia».⁵⁷ Dicho sentimiento está inevitablemente vinculado al imaginario religioso: «Se crearon los dioses *no* sólo por miedo: sino cuando el sentimiento de poder se hizo fantástico y se descargó él mismo en persona».⁵⁸

51 «El poder de la ciencia genera ahora un sentimiento de poder como jamás había conocido el hombre.» Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 578; NL 1880, 4[198], KSA 9, 149.

52 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 576; NL 1880, 4[183], KSA 9, 146.

53 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 576; NL 1880, 4[184], KSA 9, 147.

54 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 577; NL 1880, 4[197], KSA 9, 149.

55 La edición en español se refiere a la expresión «recursos».

56 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 574; NL 1880, 4[170], KSA 9, 144.

57 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 575; NL 1880, 4[175], KSA 9, 145.

58 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 579; NL 1880, 4[207], KSA 9, 152.

Estos últimos elementos conectan con la interpretación que Nietzsche hace de Lüdemann, al identificar cómo el *GdM* adquiere una dimensión afectiva mediante la promesa de la resurrección o de lo que se alcanzará en un eventual futuro. La resurrección, más que una promesa, se presenta como un *Mittel* que permite al cristianismo consolidar su *GdM*, desplazando el énfasis del «hombre exterior» hacia el «hombre interior». Siguiendo la interpretación de Lüdemann, el *GdM* obedece a una dinámica temporal: se orienta a sí misma y, de ese modo, la trasciende, proyectándose fuera del tiempo. No obstante, para superar dicha temporalidad, es necesario recurrir, como interpreta Nietzsche, a elementos o herramientas visibles. Así, el *GdM* debe ser, al menos en parte, perceptible para asegurar su efectividad y operatividad. Ahora, en el contexto de la antropología paulina, la resurrección se vincula a la resurrección de Cristo, y Pablo pone de relieve que el *GdM*, que los bautizados conservan y experimentan, se despliega y crece. La promesa de Cristo resucitado se constituye en la garantía y la concreción de dicho sentimiento. Junto a lo anterior, cobra igual relevancia la idea del bautismo. Pablo recurre al bautismo, como un elemento material y visible, para prolongar y sostener dicho sentimiento. No se trata únicamente de un gesto, sino de la manera en que el *GdM* se concreta a través de los *Mittel* —sobre lo cual vuelvo en el siguiente apartado—.

Estas consideraciones sobre el *GdM* adquieren una conceptualización definitiva en Aurora [*Morgenröte*], cuando Nietzsche se ocupa del clero, al presentarlos como la encarnación de tal sentimiento. Dice al respecto: «Aquí alcanza el rostro humano esa espiritualización generada por el constante ir y venir de los dos tipos de dicha (la del sentimiento de poder y la del sentimiento de sumisión), después de que una manera de vivir inventada haya logrado domar al animal y hecho de él un ser humano».⁵⁹ El clero cristiano aparece como la manifestación creciente del *GdM*. De ese modo, la presencia de Lüdemann es relevante en el contexto del parágrafo 68 de *Morgenröte*, titulado «El primer cristiano».⁶⁰

A partir de lo anterior, las tematizaciones en torno al *GdM* pueden entenderse como formas de conceptualizar la manera en que el poder alcanza

59 Friedrich Nietzsche, *Obras completas. III. Obras de madurez. I.*, 520; M 60, KSA 3, 60.

60 Friedrich Nietzsche, *Obras completas. III. Obras de madurez. I.*, 523; M 68, KSA 3, 64-68; cf. Morgan Rempel, “Daybreak 68: Nietzsche’s psychohistory of the Damascus Paul”, *Journal of Nietzsche Studies* n° 15 (1998): 50-58; Jochen Schmidt, Sebastian Kaufmann. *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe und Idyllen aus Messina* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2015), 151-155.

cierta concreción.⁶¹ A partir de la obra publicada de Nietzsche, estos elementos adquieren un perfil más definido, en el que se distinguen dos modalidades: por un lado, un sentimiento ilusorio de poder, propio del rebaño y ejemplificado en el cristianismo; por otro, un sentimiento de poder orientado a la sustancialidad, característico del individuo aristocrático.⁶²

Tanto el poder como el propio *GdM* se presentan como reflexiones orientadas a subrayar, cada uno respectivamente, su carácter sustancial, distanciándose de cualquier rasgo ilusorio en el poder, en la medida en que constituyen intentos por señalar las formas en que este puede manifestarse y adquirir un «rostro», por así decirlo. Si bien las tematizaciones en torno al *GdM* se despliegan en múltiples capas y no conducen a una conceptualización estrictamente definitiva, conviene subrayar expresamente su carácter dinámico, que le permite operar en diversas esferas, siendo la religiosa la más significativa. Es precisamente en este punto donde surge la cuestión de los *Mittel*, en la medida en que estos podrían hacer posible la concreción del poder. Esta noción posee un carácter filosófico en la medida en que permite corporeizar los diversos niveles que atraviesan las múltiples capas del *GdM*.

4. La noción de *Mittel*

El concepto de *Mittel* aparece de manera casi constante a lo largo de la obra de Nietzsche. A primera vista, puede parecer que este concepto carece de un tinte filosófico y responde simplemente al léxico común. Sin embargo, las formas en que aparece en los textos de Nietzsche, especialmente en el marco de la religión, dejan entrever su potencial reflexivo. En un sentido genérico, *Mittel* significa medios, instrumentos o, simplemente, recursos. Su campo semántico resulta amplio y, a la vez, flexible, especialmente si se considera el contexto de su uso. Esta noción cumple una función operativa: permitir la consecución de una meta o propósito. Ese, al menos, es el énfasis que se desprende en gran medida de los apuntes de Nietzsche. No obstante, a lo largo de su obra, el concepto adquiere otros matices.

El uso del concepto se vuelve especialmente significativo a partir de 1880, aunque también puede rastrearse en escritos de otros años. Lo particular de

61 Cf. NL 1880, 4[197], KSA 9, 149.

62 Cf. M 23, KSA 3, 34-35; M 140, KSA 3, 131-132.

los *Mittel* es que carecen de una definición específica o de una descripción completamente acabada; precisamente este carácter indeterminado es lo que Nietzsche enfatiza, ya que observa que los medios se tornan más sutiles cuanto menos claros resultan por sí mismos: «Hacer patéticos los fines y los medios cuanto menos claros son en sí mismos.»⁶³

Ahora, la estrecha relación entre los *Mittel* y el *GdM* constituye uno de sus aspectos más relevantes. Nietzsche tematiza aquellos *Mittel* que intensifican el *GdM*: «¿Cuáles son los medios para acrecentar la independencia del individuo? ¿El sentimiento de los seres superiores?»⁶⁴ De este modo, el *GdM* se refuerza en la medida en que se orienta hacia una comprensión específica de los *Mittel* que lo hacen posible.

Fundamentalmente, los *Mittel*, al igual que los *GdM*, se despliegan en múltiples capas de significado. En esta línea, Nietzsche acentúa que la cultura se ha desarrollado históricamente como un proceso de constante incremento mediante *Mittel*, los cuales han sido inventados: «En todos los tiempos los seres humanos han aspirado a alcanzar al sentimiento de poder: los medios para ello, que inventaron, son casi la historia de la cultura. Ahora muchos de esos medios ya no son *posibles* o no son ya *aconsejables*.»⁶⁵ En otro *N-N* Nietzsche tematiza su dimensión histórica y social:

Toda la época pasada es la del *miedo*. Se aprende las cosas tal como están en otras cabezas, se aprende cómo son valoradas, y se hace lo mismo respecto a los medios. Se teme desviarse, llamar la atención. Nuestras habilidades son aquello que aprovecha y complace a los *otros*. – Nuestra mayor alegría es agrandar a los otros, nuestro miedo constante es no *poder* agrandarles. – Esto es lo que ha *domesticado* a la animalidad solitaria.⁶⁶

Pero, además, al referirse a la música dramática, Nietzsche subraya la importancia de dicha conceptualización: «La música dramática es un medio para la excitación o intensificación de afectos: no quiere dar alegría en la música misma, como la música para conocedores y amantes (música de cámara).»⁶⁷ Y, en otro pasaje, se refiere a los actos morales, que pueden considerarse igualmente como *Mittel*: «Las acciones morales funcionan como medios cuyos

63 Friedrich Nietzsche, *Fragments póstumos. II*, 550; NL 1880, 4[12], KSA 9, 104.

64 NL 1880, 4[183], KSA 9, 146. Mi traducción.

65 NL 1880, 4[184], KSA 9, 147. Mi traducción.

66 NL 1880, 1[96], KSA 9, 27. Mi traducción.

67 NL 1880, 2[30], KSA 9, 38. Mi traducción.

finés originarios han quedado olvidados, de modo que su mera realización se ha convertido en fuente de placer.»⁶⁸

De estas breves menciones se desprende que los *Mittel* operan de diversas maneras. No obstante, es en el marco del cristianismo donde se manifiesta su potencial reflexivo. En este sentido, en un extenso *N-N*, Nietzsche profundiza esta idea al tematizar cómo los medios se convierten en vectores que sostienen la efectividad del *GdM*, funcionan propiamente como instrumentos y, sobre todo, se articulan dentro de un horizonte religioso:

34. ¿Cómo sucedió, entonces, que en la historia del cristianismo, a los pobres de espíritu, entre y de los cuales nació, se les unieran finalmente también los ingeniosos, sí, incluso los ricos de espíritu? El cristianismo, como gran movimiento plebeyo del Imperio romano, es la elevación de los malos, los incultos, los oprimidos, los enfermos, los dementes, los pobres, los esclavos, las ancianas, los hombres cobardes, en conjunto de todos aquellos que habrían tenido motivo para suicidarse, pero no el valor para ello; buscaron con ardor un medio para soportar su vida y encontrarla digna de ser soportada, lo encontraron y ofrecieron al mundo su nuevo tipo de felicidad. Una felicidad de tal origen fue la mayor paradoja de la Antigüedad; la cultura de entonces era demasiado adicta a la paradoja como para no encontrarla muy atractiva. «La salvación viene de los judíos»: esta fue una frase frente a la cual ningún antiguo ingenioso pudo mantener su postura por mucho tiempo. «Probemos, pues, con los judíos»: así sonaba la voz interior por medio de la cual el *espíritu* fue llamado al lado del gran movimiento.⁶⁹

Nietzsche profundiza estas observaciones al sostener que la infelicidad y los fracasos del cristianismo fortalecen los *Mittel* y, a la vez, etapas de un proceso de evolución.⁷⁰ Uno de los aspectos más representativos de este marco interpretativo es aquel en el que Nietzsche establece una relación explícita entre su interpretación del apóstol Pablo y los *Mittel*. Estos operan como puntos de inflexión que se proyectan hacia funciones concretas y, de este modo, permiten comprender en qué medida el poder continúa moviéndose dentro de una imagen ilusoria.⁷¹

68 NL 1880, 2[67], KSA 9, 44. Mi traducción. Véase también NL 1880, 3[51], KSA 9, 61; NL 1880, 3[97], KSA 9, 72-73; NL 1880, 3[156], KSA 9, 97.

69 NL 1880, 3[20], KSA 9, 52. Mi traducción.

70 Cf. NL 1880, 3[156], KSA 9, 97. Mi traducción.

71 «El fanatismo, un medio contra el hastío.» (NL 1880, 4[170], KSA 9, 144) Mi traducción.

El carácter filosófico de los *Mittel* se revela en su capacidad para esclarecer las formas sutilmente coercitivas mediante las cuales el cristianismo ejerce poder. En primer lugar, permite desentrañar la lógica de sumisión del cristianismo. En segundo lugar, se centra en la teología paulina, sacando a la luz aquello que, a primera vista, puede parecer imperceptible.

Al respecto, Nietzsche subraya cómo la teología paulina se sirve de *Mittel* para impulsar e intensificar el *GdM*. El cristianismo pone en funcionamiento canales específicos —y, sobre todo, visibles— para concretarse; de este modo, la operatividad de los *Mittel* cumple una función decisiva. El *GdM* adquiere una notable plasticidad en el cristianismo en la medida en que los *Mittel* quedan impregnados por la dimensión mágica de la religión.⁷² Al respecto, Pablo elaboró una serie de prácticas que, lejos de tener una función meramente sacramental —como el bautismo—, cumplen un papel operativo como *Mittel*, intensificando el *GdM* de quienes las realizan frente a quienes no lo hacen. Nietzsche tematiza, en este contexto, el ascetismo como un *Mittel* para potenciar el *GdM*: «¿El sentimiento de poder? El ascetismo como medio para alcanzarlo. (Unión con Dios, trato con los muertos, etc.) El morir para el mundo ya es arrogancia.»⁷³ Por otra parte, Nietzsche, además de tematizar aspectos sobre el *GdM*, amplía su alcance, incluso más allá del cristianismo. De ese modo, señala diversas vías mediante las cuales se procura alcanzar dicho sentimiento: «Los espirituosos y los narcóticos como medios para el sentimiento de poder. Las embriagueces de las artes, de las fiestas, de la belleza, del deber.»⁷⁴

El concepto de *Mittel* así adquiere una formulación significativa en la obra publicada, al presentarse como un medio de materialización mediante el cual el *GdM* deja su carácter abstracto y se exterioriza en diversos intentos concretos. Este aspecto del concepto se despliega de manera particularmente visible en dos pasajes de *Morgenröte*, los aforismos 52 y 68 (aunque también aparece en otros, como el número 202, que merecerían un análisis detallado).

El párrafo 52, titulado «¿Dónde están los nuevos médicos del alma? —»⁷⁵ introduce la noción de *Mittel* en relación con el consuelo (*Trost*). Dicho texto resulta especialmente sugerente en tanto puede interpretarse como un esbozo de lo que cabría denominar una aproximación al modo en que

72 Cf. NL 1880, 4[170], KSA 9, 144.

73 NL 1880, 4[175], KSA 9, 145. Mi traducción.

74 NL 1880, 4[191], KSA 9, 148. Mi traducción.

75 M 52, KSA 3, 56. Mi traducción. Para el tema del alma en Nietzsche, véase la monografía Felice Ciro Papparo, *Qualcosa del corpo: Nietzsche e la scena dell'anima* (Pisa: Edizioni ETS, 2016).

la enfermedad se constituye históricamente como fenómeno. Nietzsche observa que el propio consuelo se ha servido históricamente de determinados *Mittel*. ¿Con qué finalidad? Según afirma: «Los medios del consuelo [*Mittel des Trostes*] han sido aquellos por los cuales la vida adquirió, por vez primera, aquel carácter fundamental de sufrimiento en el que ahora se cree».⁷⁶ Más adelante añade que la mayor de las enfermedades nació precisamente del intento de controlar las enfermedades. Esta observación permite, a mi juicio, dos consideraciones ulteriores: en primer lugar, que las enfermedades surgen en el mismo acto en que son conceptualizadas o reconocidas; y, en segundo lugar, —más relevante aún—, que su emergencia está vinculada a la manera en que se han materializado utilizando diversos *Mittel*, pero esta vez no solo para exteriorizarse, sino, para socavar su lógica interna. Nietzsche habla en este contexto de los «*Mittel des Trostes*», medios de consolación o incluso pueden comprenderse como medios imaginarios. Esto conduce a una tercera cuestión decisiva: la frontera, entre lo conocido y lo no-conocido, se encuentra determinada por los *Mittel* a través de los cuales pueden diferenciarse ambas; al mismo tiempo, son los medios los que pueden romper o desdibujar dicha distancia. Los *Mittel* dejan de ser un mero concepto funcional para invertir y subvertir su propia función. Dicho de otro modo, los *Mittel* ejercen una doble función: median entre lo desconocido al hacerlo accesible, y, a la vez, precisan los contornos de aquello que ya se considera conocido y, como segunda función, pueden socavar el fin que pretenden alcanzar. No obstante, Nietzsche introduce aquí una ambigüedad crucial: los *Mittel* pueden también permanecer en la esfera de la ignorancia. Es decir, un fenómeno puede ser considerado real en virtud de determinados medios de expresión, pero estos mismos medios, aunque logren exteriorizarse, pueden resultar ilusorios o falsos:

Por desconocimiento, se consideraron como verdaderas fuerzas curativas aquellos medios de efecto inmediato, narcotizantes y embriagadores, los llamados consuelos; es más, ni siquiera se advirtió que estos alivios momentáneos se pagaban a menudo con un empeoramiento general y profundo del sufrimiento, de modo que los enfermos terminaban padeciendo de los efectos posteriores de la embriaguez, luego de la privación de la embriaguez y, más tarde aún, de una sensación general opresiva de intranquilidad, agitación nerviosa y mala salud.⁷⁷

76 M 52, KSA 3, 56. Mi traducción.

77 M 52, KSA 3, 56. Mi traducción.

Nietzsche se refiere al inicio de ese texto de *Morgenröte*, de manera sugestiva, a los «médicos del alma», quienes operan mediante *Mittel* para suscitar en los individuos el sentimiento de una cierta posesión. Al mismo tiempo, son también ellos quienes ponen de manifiesto el carácter ambiguo de tales recursos: pueden ejercer una eficacia real, aun cuando permanezcan en el ámbito de lo ilusorio. A estos recursos los llama Nietzsche —mencionando aquí también a Schopenhauer⁷⁸—, como «contramedio» [*Gegenmitte*].⁷⁹ (M 52, KSA 3, 56). En otro pasaje significativo, Nietzsche profundiza en la noción de *Mittel* en el marco de la reflexión paulina. En este contexto, los *Mittel* adquieren una función específica en el cristianismo: no solo intensifican el *GdM*, característico de esta tradición, sino que, sobre todo, se orientan a producir en los hombres una actitud de sumisión. Esta sumisión constituye, según Nietzsche, un elemento central en la configuración del *GdM* en el cristianismo.⁸⁰ El apartado titulado «*El primer cristiano*» [*Der erste Christ*] está dedicado de manera explícita a la figura de Pablo. A partir de sus lecturas sobre Lüdemann, Nietzsche reelabora y adapta diversas ideas de la teología paulina.

Según Nietzsche, la Biblia contiene múltiples relatos, pero uno adquiere especial relevancia: la «historia de una de las almas más ambiciosas y cargantes, de una cabeza tan supersticiosa como astuta, la del apóstol Pablo».⁸¹ A su juicio, la historia del cristianismo, de no ser por Pablo, probablemente habría desaparecido: el cristiano adquirió relevancia precisamente a través de la acción de este «ser asaz atormentado y digno de lástima, terriblemente desagradable incluso consigo mismo.»⁸² En el plano doctrinal, Nietzsche destaca que el apóstol elaboró una teorización en torno a la «carnalidad» [*Fleischlichkeit*], en estrecha relación con las consideraciones de Lüdemann, poniendo especial énfasis en el «hombre exterior». En un movimiento creativo destinado a consolidar progresivamente el *GdM* en el cristianismo, Pablo introduce diversos *Mittel*. Junto a la resurrección y al bautismo, Nietzsche se concentra en «la cruz» [*das Kreuz*], «la carne» y el «pecado», siendo este último el fundamento sobre el cual se articulan todos los demás. El pecado es el péndulo que sostiene la antropología paulina, en la distinción entre «el hombre externo» y el «hombre interno». Estos *Mittel* fueron tematizados

78 Véase el notable trabajo de Morgenstern sobre la relación entre Nietzsche y Schopenhauer: Martin Morgenstern, *Vom Vorbild zum Antipoden: die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Denken* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018).

79 M 52, KSA 3, 56. Mi traducción.

80 Cf. M 68, KSA 3, 64 ss.

81 Friedrich Nietzsche, *Obras completas. III. Obras de madurez*, I., 523; M 68, KSA 3, 64.

82 Friedrich Nietzsche, *Obras completas. III. Obras de madurez*, I., 523; M 68, KSA 3, 65.

en uno de sus escritos. Es interesante volver a mencionar el *N-N* donde se menciona: «La *σάρξ* le ha inducido a la impureza, la iconolatría y la magia (*φαρμακεία*), la hostilidad y el asesinato, la embriaguez y la orgía (*κῶμοι*) Todo ello, *medios* para lograr el sentimiento de poder» (Nietzsche, 2008, p. 574; NL 1880, 4[170], KSA 9, 144).⁸³

En suma, el *GdM* de forma reiterada busca una multiplicidad de *Mittel* para su concreción. De ese modo, el cristianismo se vio especialmente favorecido, pues supo materializar el poder bajo el pretexto de intensificar dicho sentimiento. El interés de Nietzsche se sitúa precisamente en esta problemática, en la medida en que buscó distinguir en el poder lo visible y lo invisible, entre aquello que aparece como fenómeno y aquello que permanece oculto. Así, la cuestión fundamental del *GdM* y los *Mittel* se resuelve como un acto de distinción: discernir entre los prejuicios morales que, aunque ilusorios, se presentan con diferentes grados de intensidad en la tensión entre individuo y colectividad.

El concepto de *Mittel* se transforma y se encuentra vinculado a múltiples aspectos, pero es en el ámbito de la religión donde adquiere una mayor visibilidad porque justamente hace visible la necesidad de ejercer mayor *GdM*. La religión cristiana, especialmente a partir de *Morgenröte*, es concebida por Nietzsche de forma crítica, pero a la vez persuasiva, lo que implica que la considera como un elemento privilegiado para analizar las herramientas — *Mittel*— que se ponen en juego en relación con el poder. En textos posteriores, Nietzsche recurre a otra noción para profundizar en esta cuestión, en el apartado que lleva por título «*Sobre la doctrina del sentimiento de poder*». ⁸⁴ Surge entonces la pregunta: ¿se trata de la misma noción bajo otro enfoque o de un planteamiento opuesto al mencionar que se trata de una «doctrina»? Esta cuestión exige precisar de qué manera, en dicha obra, el *GdM* y los *Mittel* pueden distinguirse.

83 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. II*, 574; NL 1880, 4[170], KSA 9, 144.

84 FW 13, KSA 3, 384. Mi traducción.

5. Conclusión

La interpretación de Lüdemann de la antropología paulina en relación con el pensamiento de Nietzsche ha sido un foco en la literatura académica.⁸⁵ La investigación se ha centrado principalmente en comprender el significado de $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$, en particular la concepción de «[...] $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ como la materia del cuerpo» (Lüdemann 1872, 49), y en cómo estas ideas fueron interpretadas por Nietzsche. Sin embargo, se ha prestado poca atención a otros elementos que Lüdemann también aborda (*Gefühl*, *Taufe*, y $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$). Pablo emplea estos conceptos como modos de operativizar el *GdM*, los cuales tienen un impacto explícito en el significado del bautismo y la resurrección. Lüdemann no se dedica exclusivamente al concepto de la carne, sino que también aborda otras complejas relaciones, a saber, la conexión entre la carne ($\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$), el espíritu ($\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$) y la razón ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) y, sobre todo, analiza cómo se vinculan estos conceptos dentro de antropología paulina. En consecuencia, un análisis más detallado de estos términos en el trabajo de Lüdemann también merecería atención.

Por otro lado, se puede tener la impresión de que Nietzsche es el «asesino de Dios», pero quizá una mirada más atenta revele que, antes que eso, fue un lector profundamente informado sobre cuestiones teológicas.⁸⁶ La comprensión del cristianismo de Nietzsche debe mucho al contexto intelectual de su época —este aspecto metodológico, descrito en el primer apartado resulta, en definitiva, determinante—, a saber, a las lecturas de Lüdemann, en especial, a la antropología paulina, así como a la interpretación cristiana de conceptos como cuerpo, carne y espíritu.

Conviene subrayar que, en última instancia, la atención a los *Mittel* en un sentido conceptual no limita ni reduce su alcance hermenéutico; al menos en Nietzsche esto no sucede. Al menos a través de los *Mittel*, el carácter ilusorio de los *GdM* puede ser delimitado. Un aspecto decisivo para el análisis de este concepto radica en su relación con otras nociones, en la distinción entre la brutalidad y la espiritualidad de los *Mittel* orientados a la consecución del *GdM*. De ese modo, esta posible línea de investigación no solo abordaría los

85 Véase la nota 5.

86 Cf. Osman Choque-Aliaga, “La muerte de Dios una vez más”, *Tópicos*, n° 73 (2025), 163-195. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3007>

Mittel en cuanto conceptos operativos y experimentales⁸⁷, sino que también profundizaría en niveles de significación matizados y sensibles, por así decirlo, respecto a su sentido.

El interés por profundizar en el significado de los *Mittel* surgió especialmente en la Alta Engadina, región ubicada al sureste de Suiza. En la *Nietzsche-Haus* de Sils Maria —espacio dedicado a la vida y pensamiento de Nietzsche— se encuentra una biblioteca, sobria y luminosa, en la que destacan los comentarios sobre Nietzsche (*Nietzsches Kommentare*), diversas monografías y la revista *Nietzsche-Studien*. El espacio expositivo central de la biblioteca alberga dos retratos de Nietzsche y, entre ellos, una imagen de su vivienda en Basilea —la *Wohnung am Schützengraben 45*—, actualmente identificada como el número 47 y conocida como la *Baumannshöble*. Es un secreto a voces que la figura de Pablo y su interpretación del cristianismo proporcionan elementos útiles para comprender el funcionamiento del poder. Así, los sentimientos, por su parte, tienden a refugiarse en la ilusión, y de ese modo estos requieren una concreción o materialización — *Mittel* — que permita analizarlos como fenómenos, es decir, una articulación capaz de superar la mera apariencia y alcanzar efectividad. Estas consideraciones que nacieron allí resultaron fundamentales para el análisis y el desarrollo del presente texto.

Referencias bibliográficas:

- Baur, Ferdinand Christian. *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart*. Tübingen: Fues, 1859.
- Bauspieß, Martin, Christof Landmesser, y David Lincicum. *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*. Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- Biser, Eugen. *Nietzsche - Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* Darmstadt: WBG, 2008.
- Bishop, Paul. *Discourses of Philology and Theology in Nietzsche. From the "Untimelies" to The Anti-Christ*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.

87 Cf. Osman Choque-Aliaga, "Nietzsche y la filosofía experimental. Estudios y perspectivas", *Praxis Filosófica*, n° 51 (2021), 109-132. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i53.11188>; Osman Choque-Aliaga, y Peter Prohl-Hansen, "Nietzsches Denken als Irritationspotential, Kulturphilosophie und Wagnis", *Nietzscheforschung*, n° 29 (2022): 359-361. <https://doi.org/10.1515/NIFO-2022-023>

- Bräuer, Johannes. *Der Wille zur Macht: "Werk" - Wesen - Wirkungen*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2023.
- Brusotti, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von "Morgenröthe" bis "Also sprach Zarathustra"*. Berlin; Boston: De Gruyter, 1997.
- Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of the Christian Platonist*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.
- Choque-Aliaga, Osman. "La muerte de Dios una vez más". *Tópicos*, n° 73 (2025): 163-195. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3007>
- Choque-Aliaga, Osman. "'Dios ha muerto' y la cuestión de la ciencia en Nietzsche". *Estudios de Filosofía*, n° 59 (2019): 139-166. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a07>
- Choque-Aliaga, Osman. "Nietzsche y la filosofía experimental. Estudios y perspectivas". *Praxis Filosófica*, n° 51 (2021): 109-132 <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i53.11188>
- Choque-Aliaga, Osman y Prohl-Hansen, Peter. "Nietzsches Denken als Irritationspotential, Kulturphilosophie und Wagnis". *Nietzscheforschung*, n° 29 (2022): 359-361. <https://doi.org/10.1515/NIFO-2022-023>
- Choque-Aliaga, Osman. "Leer a Nietzsche de otro modo. La KGW IX desde las impresiones de un lector (hispanohablante)". *Open Insight*, n° 16(37): 98-133.
- Engelhardt, Moritz von. *Das Christenthum Justins des Martyrers*. Erlangen: Deichert, 1878.
- Gerhardt, Volker. *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin; Boston: De Gruyter, 1996.
- Havemann, Daniel. "Evangelische Polemik: Nietzsches Paulusdeutung". *Nietzsche-Studien*, n° 30 (2001): 175-186.
- Havemann, Daniel. *Der "Apostel der Rache": Nietzsches Paulusdeutung*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2002.
- Heckel, Teo. *Der innere Mensch: Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

- Heidegger, Martin. *Nietzsche. Band I*. Pfullingen; Stuttgart: Neske, 1961.
- Holsten, Carl Johann Christian. *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*. Rostock: Stiller, 1868.
- Jewett, Robert. *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*. Leiden: Brill, 1971.
- Kerkmann, Jan. *Die ewige Wiederkehr und der Wille zur Macht: eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis der beiden "Grundlehren" in ausgewählten Nietzsche-Interpretationen 1894-1936*. Baden-Baden: Tectum Verlag, 2019.
- Lüdemann, Hermann. *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre: Nach den vier Hauptbriefen dargestellt*. Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1872.
- Matthews, Gareth. "The Inner Man". *American Philosophical Quarterly* 4, n° 2 (1967): 166-172.
- Maudsley, Henry. *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.
- Meier, Heinrich. "Nietzsches Wille zur Macht und die Selbsterkenntnis des Philosophen". En *Nietzsches Philosophien*, editado por Schwab, Philipp, Sommer, Andreas Urs y Kaufmann, Sebastian, 37-51. Berlin; Boston: De Gruyter, 2024.
- Morgenstern, Martin. *Vom Vorbild zum Antipoden: die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.
- Müller-Lauter, Wolfgang. *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen 1*. Berlin; Boston: De Gruyter, 1999.
- Nägele, Manuel. *Paulus und der Nous: Eine Untersuchung zur paulinischen Anthropologie vor dem Hintergrund hellenistisch-jüdischer und griechisch-römischer Konzeptionen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. II (1875-1882)*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia. IV. (Enero 1880 – diciembre 1884)*. Madrid: Trotta, 2012.

- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas. III. Obras de madurez. I*. Madrid: Tecnos, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Band 6*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München; Berlin: Dtv-De Gruyter, 2003. [KSB 6]
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 3. Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München; Berlin: Dtv-De Gruyter, 1988a. [KSA 3]
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 6. Der Fall Wagner. Götzten-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München; Berlin: Dtv-De Gruyter, 1988b. [KSA 6]
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 9. Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München; Berlin: Dtv-De Gruyter, 1988c. [KSA 9]
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 11. Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München; Berlin: Dtv-De Gruyter, 1988d. [KSA 11]
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 12. Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München; Berlin: Dtv-De Gruyter, 1988e. [KSA 12]
- Papparo, Felice. *Qualcosa del corpo: Nietzsche e la scena dell'anima*. Pisa: Edizioni ETS, 2016.
- Re Manning, Russell. y Santini, Carlotta. *Nietzsche's Gods Critical and Constructive Perspectives*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022.
- Rempel, Morgan. "Daybreak 68: Nietzsche's psychohistory of the Damascus Paul". *Journal of Nietzsche Studies*, n° 15 (1998): 50-58.
- Salaquarda, Jorg. "Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches Verständnis des Apostel Paulus". *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte* 26, n° 2 (1974): 97-124.
- Salaquarda, Jorg. "Nietzsches Kritik am Christentum". En *Rückgang zu Gott? Philosophische Überlegungen zu Metaphysik und Religion*, editado por Salaquarda, Jorg, 9-24. Berlin: Die Spur, 1975.

- Schmidt, Jochen, Kaufmann, Sebastian. *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe und Idyllen aus Messina*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015.
- Schnelle, Udo. *Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Simonin, David. *Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*. Paris: Classiques Garnier, 2022.
- Simonin, David. "The Apostle Paul's Conception of *Sárx* and Nietzsche's Feeling of Power". En *Nietzsche's Gods Critical and Constructive Perspectives*, editado por Russell Re Manning y Carlotta Santini, 75-100. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022.
- Simonin, David. *Figures de la puissance dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Rue d'Ulm, 2023.
- Stegmaier, Werner. "Nietzsches Religionsprojekt: Seine Kritik, Analyse und Funktionalisierung der Religion". *Nietzscherforschung* 27, n° 1, (2020): 55-74. <https://doi.org/10.1515/NIFO-2020-0008>

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor responsable de la: 1. Conceptualización, 3. Análisis formal, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 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

Ana DAVIS

Universidad de Sevilla, España

adavis@us.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9638-3987>

Pablo SÁNCHEZ

Universidad de Sevilla, España

psanchez3@us.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1761>

Recibido: 10/8/2025 - Aceptado: 20/2/2026

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

Davis, Ana y Pablo Sánchez. "¿Es útil todavía el término *posboom*? Problemas historiográficos y una posible propuesta". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n.º 19, (2026): e1916. <https://doi.org/10.25185/19.16>

¿Es útil todavía el término *posboom*? Problemas historiográficos y una posible propuesta *

Resumen: Durante el periodo que conocemos como *boom* se produjo una articulación específica de la literatura latinoamericana ya sistematizada por la crítica, pero aún es necesario ahondar en cómo se operó la rearticulación posterior, visible en los años setenta, que supuso cambios decisivos en los letrados latinoamericanos después de que el *boom* se empezara a considerar caduco. Este artículo busca indagar en aquellos aspectos que tienen más fuerza unificadora y explicativa del denominado "*posboom*" latinoamericano, frente a su precedente, el *boom*: en este sentido, se parte de la hipótesis de que el factor estético ya no es determinante para distinguir el *posboom* como algo diferente o antagónico al *boom*, de ahí que se requieran de otros aspectos a tomar en consideración. Dicho objetivo se centrará, en la segunda parte, en la especificidad del exilio, ejemplificado con el caso concreto de los escritores latinoamericanos exiliados en España durante 1973 y 1990, para analizar el modo en que el exilio determinó las nuevas condiciones de esta categoría historiográfica.

Palabras clave: *boom*; *posboom*; exilio; literatura latinoamericana; estudios transatlánticos

* Este artículo ha sido subvencionado por el Plan Propio Acceso al Sistema Español I+D de la Universidad de Sevilla.

Is the term *posboom* still useful? Historiographical problems and a possible proposal

Abstract: During the period known as the boom, a specific articulation of Latin American literature emerged, which has already been systematised by critics, but it is still necessary to delve deeper into how the subsequent rearticulation, visible in the 1970s, took place, which led to decisive changes in Latin American writers after the boom began to be considered obsolete. This article seeks to explore those aspects that have the greatest unifying and explanatory power of the so-called Latin American "*post-boom*", as opposed to its predecessor, the boom. This objective will focus, in the second part, on the specificity of exile, exemplified by the specific case of Latin American writers exiled in Spain between 1973 and 1990, in order to consider how exile determined the new conditions of this historiographical category.

Keywords: boom; *post-boom*; exile; Latin American literature; transatlantic studies

O termo *posboom* ainda é útil? Problemas historiográficos e uma possível proposta

Resumo: Durante o período que conhecemos como boom, ocorreu uma articulação específica da literatura latino-americana já sistematizada pela crítica, mas ainda é necessário aprofundar como ocorreu a rearticulação posterior, visível nos anos setenta, que supôs mudanças decisivas nos literatos latino-americanos depois que o boom começou a ser considerado caduco. O presente artigo procura investigar os aspetos que têm maior força unificadora e explicativa do chamado "pós-boom" latino-americano, em comparação com o seu precedente, o boom. Esse objetivo centrar-se-á, na segunda parte, na especificidade do exílio, exemplificada com o caso concreto dos escritores latino-americanos exilados em Espanha entre 1973 e 1990, para considerar a forma como o exílio determinou as novas condições desta categoria historiográfica.

Palavras-chave: boom; pós-boom; exílio; literatura latino-americana; estudos transatlânticos

Introducción

A pesar de que ha perdido parte del protagonismo que tuvo en la agenda de los estudios latinoamericanos durante décadas, el *boom* de la narrativa latinoamericana ha sobrevivido como término¹ manteniendo su valor historiográfico, apoyado, sin duda, también en su sentido carismático, muy propicio para las estrategias editoriales y los titulares periodísticos. Más allá incluso del sector académico, se sigue utilizando de manera frecuente el término, de origen claramente mercantil, aunque el significado ha sido y es objeto de debate extenso. Como sabemos, los primeros análisis relevantes del *boom* se sitúan en 1972 y corrieron a cargo de José Donoso y Emir Rodríguez Monegal², quienes, con escasa distancia histórica, analizaron un fenómeno que conocían bien como escritores inmersos en ese movimiento literario, y que, en el caso del chileno, ya se consideraba clausurado. Después llegó, en 1981, el importante intento de Ángel Rama³ de sistematización, en el que afirmaba también que el fenómeno, fuera cual fuera su sentido o su naturaleza última, podía darse por terminado. En el nuevo siglo, se han producido, por un lado, importantes estudios que han relacionado el éxito internacional de la literatura latinoamericana de los años sesenta y setenta con los contextos sociales y políticos, particularmente la Guerra Fría y la Revolución Cubana (Franco,⁴ Gilman,⁵ Albuquerque⁶ y Rojas⁷) y, por otro lado, se ha documentado de manera abundante el modo en el que se forjaron las principales redes literarias del periodo, sobre todo desde una perspectiva transatlántica (Marco y Gracia,⁸ Sánchez⁹ y Ayén¹⁰).

Podría decirse, en ese sentido, que la bibliografía es copiosa y que hay una serie de consensos básicos en torno al proceso vivido en la literatura latinoamericana durante un periodo que podríamos situar, cautelosamente,

1 Véanse, por ejemplo, los recientes e interesantes volúmenes *Las llamadas del boom* de Evelina Gil (2024) y *Las cartas del boom* (2023).

2 Emir Rodríguez Monegal, *El boom de la novela latinoamericana* (Caracas: Tiempo Nuevo, 1972).

3 Ángel Rama (ed.), *Más allá del boom. Literatura y mercado* (México D.F.: Marcha, 1981).

4 Jean Franco, *Decadencia y caída de la ciudad letrada* (Barcelona: Debate, 2003).

5 Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2003).

6 Germán Albuquerque, *La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría*. (Ariadna: Santiago de Chile, 2011).

7 Rafael Rojas, *La polis literaria. El boom, la Revolución y otras polémicas de la Guerra Fría* (Madrid: Taurus, 2018).

8 Joaquín Marco y Jordi Gracia (eds.), *La llegada de los bárbaros. La recepción de la literatura hispanoamericana en España, 1960-1981* (Barcelona: EDHASA, 2004).

9 Pablo Sánchez, *La emancipación engañosa: una crónica transatlántica del boom (1963-1972)* (Alicante: Universidad, 2009).

10 Xavi Ayén, *Aquellos años del boom: García Márquez, Vargas Llosa y el grupo de amigos que lo cambiaron todo* (Barcelona: RBA, 2014).

entre principios de los sesenta y principios de los setenta del siglo xx y en el que la narrativa ocupó una posición de liderazgo en la producción literaria. Hay, lógicamente, resistencia a usar el *boom* como concepto epocal, puesto que, más allá de la cuestión meramente fonética, parece tener un sentido reduccionista, y privilegia a unos pocos autores y un solo género sobre el resto de la producción literaria latinoamericana, pero también es cierto que ningún otro marbete ha funcionado con más efectividad; ni lo que se llamó “nueva narrativa latinoamericana”, ni otras categorías foráneas, como modernidad o posmodernidad —que no siempre tienen una aplicación fácil o mecánica al caso latinoamericano—, ni propuestas como el realismo mágico o la transculturación narrativa. De hecho, el *boom* no fue, estrictamente, un movimiento estético: no es fácil homogeneizar las propuestas de los principales narradores (Cortázar, Vargas Llosa, García Márquez y Fuentes), lo cual abre la puerta a dilatar el significado historiográfico¹¹. Porque el *boom* no puede explicarse tampoco en términos generacionales ni mercantiles: la coexistencia de generaciones y poéticas es evidente, incluso en las listas de los libros más vendidos. En los mismos años en los que empieza a triunfar ese grupo, también Manuel Puig gana el premio Biblioteca Breve y en México tenemos, por ejemplo, la Onda, a lo que habría que sumar otros datos reveladores de la compleja estratificación del periodo, como la coincidencia de cinco futuros premios Nobel, incluidos dos poetas (Neruda y Paz), cuya importancia en el *boom* como autoridades literarias es indiscutible. Por ello, solo una perspectiva sistémica puede dar cuenta de la complejidad de factores literarios y extraliterarios que entran en juego en el periodo comprendido entre el triunfo de la Revolución Cubana y el declive del optimismo revolucionario que se produce entre 1971 y 1976, con otras fechas clave como 1963, que es el año en que se publica *La ciudad y los perros* de Vargas Llosa, galardonada por el premio Biblioteca Breve (1962), y 1967, con la publicación de *Cien años de soledad*.

Así, el término *boom*, con todos sus evidentes defectos, aún puede ser útil para sintetizar didácticamente lo que fue un proyecto de interpenetración de la historia intelectual y la literaria, basado en unos acuerdos políticos de signo transformador, en la constitución de una comunidad letrada más allá de una única propuesta estética e incluso en la expansión de la idea de que América Latina había entrado, gracias, sobre todo, a García Márquez, en la literatura mundial, logrando de paso una “resolución dialéctica” de sus dilemas político-

11 Ya lo hizo John Beverley muy tempranamente, defendiendo cuatro posibles usos del término, desde lo más particular a lo más general: Elizabeth Garrels, “Resumen de la discusión”, en *Más allá del boom. Literatura y mercado* (México D.F.: Marcha, 1981), 293.

culturales.¹² En su imprescindible estudio sobre el periodo, Gilman, aunque se resiste a enfatizar el uso del término, recuerda algunas características de esa época concreta y de las correlaciones entre lo intelectual y lo literario: “conversión del escritor en intelectual y búsqueda explícita de un público, novela y conformación de la familia intelectual, nuevos formatos y ruptura de los lazos familiares”.¹³ Eso significa que durante lo que conocemos como *boom* se produjo una articulación específica de los elementos del sistema literario latinoamericano (autores, público, instituciones, modelos literarios, etc.); lo que faltaría por explicar entonces es cómo se produjo la rearticulación —o desarticulación, en realidad— posterior, visible en los años setenta, y que supuso el fracaso de esa aparente síntesis dialéctica, así como una serie de cambios decisivos en los letrados latinoamericanos después de que el *boom* se empezara a considerar caducado.

Porque cuando se trata de plantear lo que sucede después de ese fenómeno tan intenso y célebre, por muchos motivos, que fue el *boom*; es decir, en el periodo que se bautizó provisionalmente como *post-boom* o *posboom*, el panorama se vuelve precario y empieza la larga lista de nombres subsidiarios, cada vez más desafortunados,¹⁴ que culminan en la etiqueta burdamente comercial de “boomerang”. El *boom* construyó un relato efectivo y seductor, mientras que su secuela ha quedado postergada de un modo comparable a otro caso decisivo a nivel latinoamericano, el posmodernismo, teorizado tempranamente por Federico de Onís en su antología de 1934. Es cierto que el término *posboom* tuvo también su difusión para categorizar la narrativa de las últimas décadas del siglo xx, pero hoy día parece disipado y poco atractivo para los investigadores. Se asume cuándo empezó, pero no está claro cuándo terminó y a qué ha dado paso. Dejó de ser útil y nadie parece haberse atrevido a clausurarlo académicamente. Cabe destacar aquí los intentos tempranos de Marcos¹⁵—quizá el más madrugador—Kozak,¹⁶ De la Fuente,¹⁷ Mudrovic¹⁸—quien elude el término—, y, de manera significativa,

12 Mariano Siskind. *Deseos cosmopolitas. Modernidad global y literatura mundial en América Latina* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016), 129.

13 Gilman, *Entre la pluma y el fusil*, 374.

14 Jorge Fornet. *Nuevos paradigmas en la narrativa latinoamericana* (Maryland: University of Maryland, 2005), 1.

15 Juan Manuel Marcos, *De García Márquez al posboom* (Madrid: Orígenes, 1984).

16 Gisela Kozak, “Entre tradiciones y presentes un prefijo inquietante: “post” (“boom” y modernidad)”, *Estudios. Revista de investigaciones literarias*, n° 2 (1993): 49-59.

17 José Luis de la Fuente, “La narrativa del “post” en Hispanoamérica: una cuestión de límites”, *Anales de Literatura Hispanoamericana* 28, n° 1 (1999): 239-266. <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI9999120239A>

18 María Eugenia Mudrovic, “En busca de dos décadas perdidas: la novela latinoamericana de los 70 y 80”, *Revista Iberoamericana*, n° 164-165 (1993): 445-468.

de varios representantes de la crítica anglosajona, como Swanson,¹⁹ Raymond L. Williams,²⁰ y sobre todo, Shaw,²¹ principal impulsor del intento por caracterizar el *posboom* y deslindarlo en la medida de lo posible del hegemónico e imponente concepto de posmodernidad, de raíz precisamente anglosajona. No parece que el esfuerzo de Shaw haya tenido continuidad (a excepción de González)²² y escasean hoy los intentos de unificar la producción narrativa latinoamericana del *posboom* con la misma voluntad sistematizadora que se impuso, aun con todos los matices y las variantes, en el caso del *boom*, y que incluye unos elementos básicos: la vanguardia compuesta por Vargas Llosa, García Márquez, Cortázar y Fuentes, el impacto de la Revolución Cubana, la función geopolítica de América Latina en la Guerra Fría, las redes de revistas y congresos, los cambios en el mercado editorial y, naturalmente, la ruptura que supuso el “caso Padilla”.

Las últimas décadas del siglo xx han sido profusamente estudiadas desde perspectivas nacionales, enfatizando los dramáticos procesos políticos de muchos países y sus consecuencias culturales, pero podría decirse que el relato del proceso literario en su dimensión globalmente hispánica adolece de un debilitamiento del consenso crítico, sobre todo en el propio mundo académico latinoamericano. Fuera de él, podemos encontrar, por ejemplo, resultados en López de Abiada²³ o Nemrava,²⁴ pero hay que insistir en que el *posboom* parece haber perdido utilidad como concepto; de ahí que, por ejemplo, en un estudio como el de Corral (donde se relaciona, compara o proyecta el *boom* con la narrativa del nuevo siglo), el término *posboom* apenas aparezca. Corral, de hecho, recuerda que el “indefinido *posboom*” tiene hoy “pocas adhesiones en el mundo narrativo y crítico”.²⁵ Es posible que en ese deterioro hayan influido determinadas tomas de posición en el siglo xxi, como la muy famosa de Bolaño menospreciando al *posboom* más comercial en “Los mitos de Cthulhu”.²⁶ Sea como sea, hemos perdido un posible concepto epocal, que ayudaría, por ejemplo, a comprender cómo continúa la narrativa latinoamericana después

19 Philip Swanson, *The New Novel in Latin America: Politics and Popular Culture after the Boom* (Manchester: University Press, 1995).

20 Raymond L. Williams, *The Postmodern Novel in Latin America*. (Basingstoke: Macmillan, 1995).

21 Donald L. Shaw, *Nueva narrativa hispanoamericana. Boom, posboom, posmodernismo*. (Madrid: Cátedra, 1999). Y Donald L. Shaw, *A Companion to Modern Spanish American Fiction* (Londres: Tamesis, 2002).

22 José Eduardo González, “El post-boom y la dificultad textual como ideología”, *Revista de Estudios Hispánicos* 33, n°1 (1999): 109-132.

23 José Manuel López de Abiada y José Morales Saravia, eds., *Boom y Postboom desde el nuevo siglo. Impacto y recepción* (Madrid: Verbum, 2005).

24 Daniel Nemrava, *Entre el laberinto y el exilio. Nuevas propuestas sobre la narrativa argentina* (Madrid: Verbum, 2013).

25 Wilfrido H. Corral, *Discípulos y maestros 2.0. Novela hispanoamericana hoy* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2019), 104.

26 Roberto Bolaño, “Los mitos de Cthulhu”, en *Palabra de América* (Barcelona: Seix Barral, 2004), 24.

de la crisis del “caso Padilla”, con sus nuevos narradores, sí, pero también con la evolución de los mismos narradores del *boom* (por ejemplo: ¿*La tía Julia y el escribidor* es una novela del *boom* o del *posboom*?).

Sin duda, es difícil proponer un modelo efectivo que sustituya al del *boom* en la diacronía literaria y que integre a autores tan opuestos como Isabel Allende o Ricardo Piglia, o que encuentre un relato comparable sobre la posible unidad del campo literario latinoamericano a partir de los años setenta (después, particularmente del “caso Padilla”, que tan útil ha sido como fecha de corte). Pero no es imposible, y el punto de partida debe ser la búsqueda de aquellos aspectos que tienen más fuerza unificadora y por tanto explicativa, empezando por el que quizá es el más abarcador: la propia disgregación del campo literario latinoamericano en tiempos de represión política, exilio y debilitamiento de redes e instituciones.

El umbral entre *boom* y *posboom*

Para avanzar en la cuestión, debemos recordar algunas indicaciones señaladas por la crítica precedente acerca del umbral que separa el *boom* del *posboom*. Para Rama, como es sabido, se trata de una cuestión de mercado: si 1967 es el año culminante del *boom* por las ventas de *Cien años de soledad*, a partir de 1970 son las ventas de reediciones las que marcan el ritmo de la producción editorial.²⁷ Desde 1971, entonces, los nombres centrales del *boom* se mantienen en el centro del sistema, pero ninguna de las nuevas figuras se impone en el mercado consumidor internacional, al pasar de un “mercado de consumo de élite a uno de masas”.²⁸ Burkhard Pohl²⁹ y Sánchez³⁰ sustentan esa tesis a partir de sus análisis sobre el mercado en términos trasatlánticos, donde la vinculación editorial asimétrica entre España y América Latina cobra un protagonismo crucial. El primero señala las crisis de editoriales latinoamericanas; la eliminación de los premios Biblioteca Breve, Barral y Alfaguara; el retroceso de la exportación española a los mercados latinoamericanos entre 1973 y 1976

27 Ángel Rama, “El boom en perspectiva”, en *Más allá del boom. Literatura y mercado* (México D.F.: Marcha, 1981), 187.

28 Rama, “El boom en perspectiva”, 97.

29 Burkhard Pohl, “El *post-boom* en España – mercado y edición (1973-1985)”, en *Boom y Postboom desde el nuevo siglo. Impacto y recepción*, editado por López de Abiada y José Morales Saravia. (Madrid: Verbum, 2005), 221.

30 Pablo Sánchez, ““Posboom” latinoamericano y transición democrática española: contrastes y correlaciones”, *Versants. Revista Suíça De Literaturas románicas* 3, n.º 70 (2023): 104, <https://doi.org/10.22015/V.RSLR/70.3.7>

debido a las coyunturas políticas de estos países; y finalmente, los distintos reclamos para crear un espacio a la narrativa española peninsular. Tal situación específica del sistema literario español, que entra en fase transicional hacia 1972, es lo que Sánchez apunta como un parámetro para medir la distancia entre *boom* y *posboom*, situación que se proyecta hacia finales de siglo en la fagocitación de la literatura latinoamericana, por ejemplo, mediante los nuevos premios literarios —Cervantes, Príncipe de Asturias, Reina Sofía, etc.— esa estrategia engrandece el poder del sistema español dentro del hispánico, al repartir sus galardones a ambos lados del océano, en una dialéctica asimétrica de “premios monárquicos españoles” frente a “Casa de las Américas”,³¹ a lo que habría que sumar el renovado poder de las editoriales españolas dentro de las políticas de expansión del capital español a América Latina.

El otro punto de inflexión considerado por la crítica se asocia a la vinculación del *boom* con la lucha política de izquierda materializada en la Revolución Cubana, cuyo declive se inicia a partir del “caso Padilla”. Sumado a los intermitentes estallidos de dictaduras en la América Latina de los setenta, constituye otro signo del cambio y sus consecuencias se pueden observar asimismo desde la óptica transatlántica, debido a la asimetría entre una España en camino a la democracia y un continente que se precipita al lado contrario. Hay que recordar que la particularidad de la renovación estética con que se asocia al *boom* es la asimilación entre revolución política y experimentación formal, concretamente en el género novelístico. En este sentido, en el *boom* se opera una suerte de “vanguardia diferida”, en términos de Foster,³² porque la lucha política funciona como impulso de la ruptura estética, un modo de revolucionar la forma de presentar la nueva realidad latinoamericana. Por ello, podría pensarse que la euforia que despiertan la Revolución Cubana o el mayo del 68 es comparable al entusiasmo político, ideológico y estético de los veinte del pasado siglo, pero también lo es su fugacidad, pues las intermitentes crisis y dictaduras a partir de 1929 se podrían parangonar también a las que se producen en los setenta en América Latina.³³ En efecto, el propio término “*boom*” apela directamente al sentido bélico vanguardista, de ahí que la terminología empleada por David Viñas como “estallido instantáneo,

31 Sánchez, ““Posboom” latinoamericano”, 104.

32 Hal Foster, *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo* (Madrid: Akal, 2001), 34-35.

33 Aquí se podría trazar una línea de continuidad en la evolución de la literatura del siglo XX si consideramos la vanguardia en términos de larga duración y como paradigma que abarca todas las innovaciones rupturistas de la centuria. Tal es la propuesta de Luciana Del Gizzo (2017) cuando define “vanguardia” como “punto de inflexión que señala las cesuras históricas”, esto es, períodos en los cuales se experimenta un ambiente de utopía política y estética pero cuya efímera duración provoca su rápida disolución: Luciana Del Gizzo. *Volver a la vanguardia. El invencionismo y su deriva en el movimiento poesía buenos aires (1944-1963)* (Madrid: Aluvión, 2017), 17.

sorpresivo, asombroso” o “momento catalítico”³⁴ se adecua a este periodo pero también a los ismos del veinte.

La cuestión genérica y estética es el otro aspecto que la crítica ha indicado como cambio entre el *boom* y el *posboom*, sobre todo Shaw, cuando postula la aparición de dos escrituras novelísticas tras el *boom*: la más dominante es aquella que retorna a la referencialidad, la linealidad, al realismo y lo testimonial con una mayor sensibilidad por lo social, un mayor grado de dramatismo y la inclusión de elementos *pop*,³⁵ la segunda mantiene las innovaciones del *boom* y tiene como máximo exponente a Ricardo Piglia³⁶. Recordemos rápidamente la última síntesis de Shaw sobre el periodo narrativo 1975-2000:

a majority group, including for the first time a large number of women writers, initiates a reaction against the extremes of Boom-type cosmopolitanism, experimentalism and questioning of the referential function of language, with a return to greater reader-friendliness, plot and specificity to Spanish American. At the same time a minority group take up the heritage of the Boom's radical break with the Realist tradition and carry to a new level corresponding in some aspects to what we think of as Postmodernism.³⁷

Entre ambos extremos, afirma el crítico, se ubicaría el *posboom*, pero la pregunta que surge aquí sería entonces si de verdad podemos trazar un umbral entre dos estéticas o si la segunda es una mera continuidad, y, por tanto, deberíamos despojarnos de su uso. Unos años antes, González Echeverría negaba tal umbral de manera categórica; según él, en 1987 ya no existían las condiciones culturales, políticas y económicas del *boom*, pero sí subsistía “una enorme vitalidad en la ficción hispanoamericana” que incluía aun a los escritores del *boom* junto a otros más periféricos. De ahí que, de haber un *posboom* en 1987, debía abarcar necesariamente algunas obras del *boom* pues “dichos escritores siguen publicando en similares condiciones”.³⁸ Algo parecido sostiene Sánchez, para quien no existe conflicto ni rivalidad estética alguna entre *boom* y *posboom* y, por tanto, el segundo término puede ser eficiente siempre y cuando se libere de la acepción que se le ha otorgado hasta ahora, en la que es visto como “respuesta estética a la grandeza que el

34 David Viñas, “Pareceres y digresiones en torno a la nueva narrativa latinoamericana”, en *Más allá del boom. Literatura y mercado*, (México D.F.: Marcha, 1981), 15.

35 Shaw, *Nueva narrativa hispanoamericana*, 275-276.

36 Shaw, *Nueva narrativa hispanoamericana*, 276.

37 Shaw, *A Companion*, 231.

38 Roberto González Echeverría, *La ruta de Severo Sarduy* (Hanover: Ediciones del Norte, 1987), 243.

boom internacionalizó y canonizó”.³⁹ Hay que recordar que la producción de la vanguardia literaria del *boom* continuará siendo hegemónica durante algún tiempo.⁴⁰ *Terra Nostra* (1975), *El recurso del método* (1978), *La guerra del fin del mundo* (1981), *Crónica de una muerte anunciada* (1981), etc., a lo que habría que sumar importantes éxitos de narradores veteranos, como Ernesto Sabato, con *Abaddón el exterminador* (1974) o Augusto Roa Bastos, con *Yo, el Supremo* (1974). En ese sentido, el ciclo literario de los novelistas iniciados en la operación modernizadora de los años cuarenta (y herederos en buena medida del *modernism*) está lejos de haber concluido en los setenta y ochenta, periodo que suele considerarse como *posboom*.

Estamos así ante un vacío historiográfico que no puede ser colmado únicamente a base de cartografías nacionales ni resuelto a partir solo de una supuesta renovación estética. Es evidente que la enormidad de la producción literaria (no solo novelística) del último cuarto de siglo xx hace difícil cualquier sistematización, pero eso no ha impedido que se consoliden otras arbitrariedades historiográficas bastante pintorescas. No deja ser curiosa, por ejemplo, la fortuna historiográfica de propuestas finiseculares como el Crack o McOndo, a pesar de que las repercusiones literarias, vistas con perspectiva, son poco relevantes hoy, sobre todo en comparación con otros hitos mucho más significativos del periodo, empezando, por ejemplo, por el premio Herralde a *Los detectives salvajes* (1998), cuyas consecuencias tienen un rango claramente superior, dado el prestigio adquirido por Roberto Bolaño. En ese sentido, parece evidente que ante un panorama vastísimo se han aplicado criterios bastante parciales y discutibles que, lejos de enfrentarse a los problemas, han optado por soluciones conformistas que buscan historiar de manera cómoda aceptando los jalones más previsibles (y un tanto neocoloniales, como en los casos mencionados antes, promocionados decisivamente desde España).

En cualquier caso, si el *boom* existió y tuvo una consistencia reconocible y objetivable, aunque fuera como escaparate de una realidad mucho más compleja, parece poco coherente plantear cualquier etapa posterior como una simple e inocente disolución del fenómeno, sin atender a las reglas del cambio literario. De lo contrario, estaríamos evitando enfrentarnos a toda una serie de preguntas relevantes que afectan a la evolución literaria latinoamericana. Porque si el *boom* no fue una estética unificada, sí supuso, por ejemplo, la construcción de una determinada vanguardia literaria, la consolidación de unas

39 Sánchez, ““Posboom” latinoamericano”, 110.

40 No todos opinarán lo mismo: recuérdese la invectiva de Gutiérrez Girardot sobre algunas de esas obras: Rafael Gutiérrez Girardot, “América sin realismos mágicos”, *Quimera*, n° 48 (1986): 91-99.

instituciones determinantes (Seix Barral, *Mundo Nuevo*, Casa de las Américas, etc.) y una autofiguración concreta del campo literario latinoamericano,⁴¹ por lo que habría que preguntarse qué sucedió con esos rasgos y no dejarlos en la indefinición.

Una posible cronología del *posboom*

Recordemos que Donoso, en su testimonio de 1972, sitúa el final del *boom* en la Nochevieja de 1970,⁴² porque esa será la última imagen unitaria del grupo y porque después llegarán la crisis del “caso Padilla” y el final de la revista *Libre*, con lo que supuso de ruptura de la familia intelectual latinoamericana (y de la española, dato que se suele soslayar con excesiva frecuencia). En cualquier caso, el propio Donoso señala que ya existe un “*boom* junior” a esas alturas: José Emilio Pacheco, Gustavo Sáinz, Néstor Sánchez, Alfredo Bryce Echenique o Sergio Pitol.⁴³ Igualmente, Rodríguez Monegal, en una conferencia en Caracas en ese mismo año, habla de una nueva promoción de narradores jóvenes: Manuel Puig, Néstor Sánchez, Severo Sarduy y Gustavo Sáinz.⁴⁴ Pero el reajuste sistémico es más complejo y no se reduce solo a la crisis cubana y a la aparición nuevos aspirantes a la vanguardia literaria. Lo cierto es que el desprestigio del *boom* como consecuencia de las diversas polémicas motivó cambios en muchas posiciones del campo literario. Por ejemplo, uno de los agentes fundamentales en la expansión internacional de la narrativa latinoamericana, el editor Carlos Barral, se suma, en ese mismo año crucial de 1972, a las actas de defunción del *boom* (“a mi juicio, el *boom* ya no existe más que a nivel de explotación editorial”) y da un giro importante a su estrategia editorial:

Tengo el convencimiento de que sí existe, o comienza a existir, una novela española y latinoamericana posterior al *boom*, una literatura que en su conjunto se debería definir como menos anecdótica, más preocupada por el material lingüístico y por las significaciones generales y aleatorias.⁴⁵

41 Luciana Del Gizzo, “Vanguardia y posmodernidad en América Latina. Hacia una teoría post-(pos)moderna”, *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital. Artes, letras y humanidades* 12, n.º 28 (2023): 32, <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/7075>

42 José Donoso, *Historia personal del boom* (Barcelona: Anagrama, 1972), 114.

43 Donoso, *Historia personal del boom*, 121.

44 Rodríguez Monegal, *El boom de la novela latinoamericana*, 22.

45 Carlos Barral, “Puntualización de motivos. Enfrentamientos novelísticos de continente a continente”, *Triunfo*, n.º 522 (1972), 37.

Barral había iniciado una nueva trayectoria después de su salida de Seix Barral y una de sus principales apuestas fue precisamente una novela usualmente asociada al *posboom*: *Un mundo para Julius*, de Alfredo Bryce Echenique. El premio Barral a Haroldo Conti podría considerarse otra prueba de esa estrategia renovadora, aunque los reveses comerciales empezarán a llegar pronto: la colaboración con la editorial Planeta para relanzar la narrativa española que anuncia en ese mismo artículo de 1972 fue un notorio fracaso, aunque Barral seguirá influyendo, por ejemplo, con la publicación de *Persona non grata*, de Jorge Edwards, que continuaba en el *posboom* la querrela cubana que aparentemente había clausurado el *boom*.

El declive de Barral como editor es significativo, pero también lo es el cierre de la revista *Libre*, y otros factores de sentido sistémico. Rama, en 1981, no consideraba ninguno concluyente, pero no podía dejar de señalar la importancia de 1973 como año negro de la democracia latinoamericana, particularmente en el Cono Sur.⁴⁶ Las dictaduras se presentan así como un factor decisivo para comprender los cambios en la ciudad letrada latinoamericana, no solo por las obvias tragedias humanas, sino también por las repercusiones en el sistema editorial, que, de hecho, son en buena medida la causa del hundimiento económico de Barral (véase Pohl), así como de tantos otros editores latinoamericanos, lo que supuso también otro declive con respecto a la década anterior. Y dentro del capítulo dictatorial, habría que hablar del Quinquenio Gris cubano, que, entre otros efectos, debilitó la fuerza como centro cultural de La Habana. Todo refuerza la utilidad explicativa de la síntesis que opone *boom* y *posboom*, y que ya en su momento planteó David Viñas: “euforia en los sesenta; depresión en los 70”.⁴⁷

Pero en algún ámbito, los setenta sí marcaron un progreso claro: por ejemplo, la crítica literaria latinoamericana empezó a ofrecer nuevas perspectivas (desde *Caliban*, en 1971, hasta las propuestas de Rama o Cornejo Polar) para evitar la improvisación y la arbitrariedad que en buena medida caracterizaron el *boom*: es lo que podríamos llamar un *posboom* crítico o incluso metacrítico, paralelo a las nuevas exploraciones creativas. En ese sentido es especialmente importante que sea desde el exilio, en 1981, cuando Rama ofrezca una lista de lo que llama novísimos narradores latinoamericanos y ya utilice, aunque con reparos, el término *posboom*.⁴⁸ La lista de novísimos de su

46 Rama, “El boom en perspectiva”, 85-87.

47 Viñas, “Pareceres y digresiones”, 13.

48 Ángel Rama, *Novísimos narradores hispanoamericanos en marcha* (México D.F.: Marcha, 1981), 48.

antología es, vista con perspectiva, muy lúcida: Manuel Puig, Juan José Saer, Osvaldo Soriano, Reinaldo Arenas, Antonio Skármeta, Jorge Ibarguengoitia, Fernando del Paso, Gustavo Sáinz, José Agustín, Sergio Ramírez, Alfredo Bryce Echenique, Eduardo Galeano, con la significativa presencia de dos mujeres (Cristina Peri Rossi y Rosario Ferré) y algunos otros autores menos conocidos hoy. Rama bautiza a esa promoción de novísimos también como “contestatarios del poder” y señala algunas de sus características renovadoras, como la aceptación de la transculturación urbana o la lucha contra “los poderes distorsionantes”, aunque no asocia de manera clara ese *posboom* con la idea cada vez más extendida de posmodernidad.

El éxito de Isabel Allende con *La casa de los espíritus* (1982) debe considerarse, sin duda, un siguiente momento relevante, no solo por lo que supuso como reflejo o refracción —con un fuerte sentido de mercantilización⁴⁹— de la poética de *Cien años de soledad*, sino también por la incorporación de escritoras a la vanguardia literaria, en contraste con los olvidos del *boom*, como el de Elena Garro y tantas otras. Ya en 1985, Marcos estudia la obra de Allende junto a otros escritores coetáneos, como Mempo Giardinelli, Antonio Skármeta o Luisa Valenzuela, aglutinados decididamente bajo la etiqueta de *posboom*. Y en la década siguiente, la aparición de nuevas poéticas literarias empezará a ser catalogada (retorno del realismo, testimonio, policial latinoamericano, nueva novela histórica, mezcla de lo culto y lo popular, etc.), al tiempo que ya se debate sobre cómo el marco posmoderno se aplica a América Latina (García Canclini⁵⁰ y Rincón⁵¹). No obstante, los noventa sí parecen ser un punto de inflexión en términos políticos y de mercado: la caída del muro de Berlín y la clausura de la Guerra Fría, la finalización de las dictaduras del Cono Sur, el fracaso del sandinismo y el inicio de la globalización, son solo algunos aspectos que condicionan el nuevo modo de escribir en esta década y que cierran el *posboom* como periodo. La pregunta que habría que afrontar ahora sería esta: ¿qué es, en ese sentido, lo que hoy podemos estudiar y sistematizar, con ciertas garantías, como *posboom*?

49 Siskind, *Deseos cosmopolitas*, 142-143.

50 Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México D.F.: Grijalbo, 1989).

51 Carlos Rincón, “Modernidad periférica y el desafío de lo postmoderno: Perspectivas del arte narrativo latinoamericano”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 29 (1989): 61-104.

Una nueva propuesta para delimitar el *posboom*

Ante todo, cabría preguntarse si, en las disciplinas de Humanidades, es correcto emplear el prefijo “post” para aludir a determinados fenómenos o períodos históricos, o si debiéramos plantearnos que no son más que etiquetas comodines a falta de términos más concretos. Como señala David Perkins, con las categorías estéticas e históricas se opera una paradoja inevitable: la crítica requiere de ciertas taxonomías, pero para cuestionarlas en un proceso continuo e intermitente, “and thus make apparent the particularity, local difference, heterogeneity, fluctuation, discontinuity, and strife that are now our preferred categories for understanding of the past”.⁵² Decir que algo es “post” es admitir que se trata de un movimiento que sigue a otro anterior cualitativamente mejor, lo que nos lleva a cuestionar la pregunta acerca de su novedad u originalidad; en suma, del valor literario que adquiere o pierde el objeto estudiado. Además, el prefijo “post” es ambivalente en tanto no nos indica si ese fenómeno posterior mantiene la senda trazada por el paradigma anterior o si, por el contrario, la contraataca. Si se da el primer caso, entonces habría que interrogarse por qué no se ha mantenido el concepto anterior y, en este caso, deberíamos preservar el término “*boom*”; en el segundo caso, la duda que surge es por qué, aunque se trate de un fenómeno nuevo, no se ha hallado una denominación más adecuada que nos señale rigurosamente ese valor literario. Como explica Roberto Fernández Retamar, en un artículo sobre tres movimientos “post” —posromanticismo, posmodernismo y posvanguardia—, todos se caracterizan por heredar una retórica que ya es experimentada “como si no fuera una retórica, sino como el hecho mismo de escribir; es decir, es asumida de manera transparente”.⁵³

Partiendo de Fernández Retamar, Davis González define los movimientos post como “períodos de asentamiento de una retórica a la cual, en parte, se cuestiona, pero al mismo tiempo se la apropia”.⁵⁴ Por ello, se puede considerar el *posboom* como la continuidad del paradigma del *boom*, pero en un sistema diferente, porque las condiciones sociales, económicas, técnicas o políticas se han modificado. En este sentido, los escritores del *boom* reconocen su arraigo en ese paradigma heredado que buscan innovar en la continuidad. Mientras el *boom* rompió con un horizonte de expectativas, el *posboom* hereda

52 David Perkins, *Is Literary History Possible?* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992), 65.

53 Roberto Fernández Retamar, *Para una teoría de la literatura hispanoamericana* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1995), 169.

54 Ana Davis González, “Babel, una revista modernista de los años veinte (Buenos Aires, 1921-1929)”, *Estudios filológicos*, n.º 76 (2025), 84.

ese público lector que, inevitablemente, contrastará las nuevas novelas con las anteriores, creando posibles agravios comparativos. De ahí la definición de Sánchez del *posboom* como un “intento demasiado provisional —y, a lo mejor, desesperado— de sistematizar una reacción sin entender la acción previa”.⁵⁵ Porque, efectivamente, todo fenómeno “post” es una inevitable y necesaria prolongación de una ruptura anterior, pues toda revolución estética repentina requiere de un período para explicarse a sí misma, una autocrítica que sigue a su culmen, ya que las condiciones sistémicas del campo literario se han alterado por razones diversas —mercado, políticas, ideológicas, etc.

Lo dicho respondería a la duda que asalta a Shaw acerca de cómo se legitima el retorno al realismo tras la experimentación del *boom*. Los movimientos *post* llevarían a cabo un proceso de revisión y legitimación precisamente de aquello que el grupo precedente y rupturista desecha o margina. Pero no se trata de un mero retorno porque, precisamente, la experiencia anterior condiciona que su nueva mirada —en este caso, del realismo— sea distinta a la anterior al *boom*. O dicho con el ejemplo de la posvanguardia: su vuelta a la poesía orgánica no es una mera copia de la poesía prevanguardista, sino una nueva interpretación de lo orgánico a partir de las reflexiones que la vanguardia permite tras sus innovaciones primigenias. De una manera similar, los narradores realistas del *posboom* no significaron un retroceso, sino un avance dentro del mismo paradigma, aunque desde otro sistema. Lo que se operaría, en verdad, es un realismo alternativo al *preboom* que el lector, conocedor del *boom*, lee desde un nuevo ángulo. En otras palabras: el retorno al realismo no es total porque dicha narrativa se dirige a un lector cuyo horizonte de expectativas está marcado por el *boom* y por tanto difiere, drásticamente, de aquel lector del realismo de la primera mitad del siglo xx.

Otro de los aspectos que sirven para distanciar al *boom* del *posboom*, más allá de una simple sustitución de poéticas o planteamientos estéticos, es un paralelismo que, casual o no tan casualmente, se puede observar también entre el modernismo y el posmodernismo latinoamericano, y que es un tema vigente en la crítica actual: la repentina aparición de escritoras relevantes en el campo literario. Tras las huellas de Rubén Darío, surgieron figuras como Alfonsina Storni o Delmira Agustini, que renovaron el panorama literario a la par que otros escritores. Durante el *boom*, la narrativa hegemónica es esencialmente masculina, pero luego se vuelve a operar el mismo fenómeno: aparecen en escena nombres como las ya mencionadas (Cristina Peri Rossi, Isabel Allende, Luisa Valenzuela, entre otras) que compiten en el mismo

55 Sánchez, ““Posboom” latinoamericano”, 100.

espacio que los escritores. Sería interesante plantear si la crítica coetánea al *posboom* lo ha minusvalorado por esa presencia femenina, algo que, visto desde las nuevas perspectivas actuales, podría considerarse a la inversa: que esa participación fue una renovación fundamental y un matiz no menor para diferenciar el *boom* del *posboom*.

Posboom o el reverso tenebroso del *boom*. Escritores en el exilio

En ese sentido, teniendo en cuenta que, en la comprensión historiográfica de hoy el factor estético ya no es determinante para distinguir el *posboom* como algo diferente o antagónico al *boom*, una propuesta para revitalizar el concepto debería completarse con otros aspectos, por ejemplo, el dato ya mencionado sobre la nueva posición central de escritoras en el campo literario. Pero aquí queremos detenernos en otro rasgo sistémico que sirve para contrastar una década y la siguiente en el ámbito literario latinoamericano: el exilio como manifestación más visible y empírica de la crisis de la autofiguración del campo literario (con su idea de “resolución dialéctica”) que se detecta en los años optimistas del *boom*. Así, podemos decir que el paso del *boom* al *posboom* se puede plantear teniendo en cuenta la vasta cantidad de escritores que escriben y publican gran parte de su producción en el exilio. Y no es baladí señalar que lo dicho no solo afecta a novelistas, sino también a dramaturgos y poetas, lo cual amplía la caracterización genérica del *posboom* respecto a la hegemonía de la novela del *boom*.

Desde, al menos, la Generación argentina del 37, el exilio ha sido un elemento distorsionador tristemente frecuente en la comunidad letrada latinoamericana. Pero la magnitud adquirida en los setenta le concede al fenómeno un rango especial, precisamente por su condición de declive distópico tras unos años de crecimiento y expansión de la literatura latinoamericana dentro de la literatura mundial. Argentina, Uruguay y Chile sufrieron procesos dictatoriales muy similares casi en simultáneo y los tres buscaron refugio en Estados Unidos, Francia, España, Alemania, Suiza, México, entre otros. Como es sabido, no son los únicos procesos políticos represivos que vive el continente en la fase depresiva del proyecto utópico de los sesenta, porque deberíamos incluir los casos de Centroamérica, así como el caso cubano (con un autor importante del *posboom* como Reinaldo Arenas).

Aun así, nos interesa destacar el exilio que quizá es el más relevante: el de los escritores del Cono Sur a España, teniendo en cuenta lo que significa como asimetría en el propio continente latinoamericano, porque la amplísima y vasta nómina de escritores chilenos, argentinos y uruguayos —principalmente novelistas y dramaturgos— que arribaron, por ejemplo, a España, durante 1973-1990, contrasta cuantitativamente con la escasa presencia de autores latinoamericanos de otras nacionalidades.⁵⁶

Y es que la continuidad entre *boom* y *posboom* es especialmente visible en España, donde el *posboom* fue básicamente una prolongación del *boom* y no hubo, en realidad, un contraste o antagonismo. La literatura latinoamericana continuó en la España de los setenta su proceso de crecimiento y expansión, al menos, hasta que triunfa en 1982 el proyecto modernizador de Felipe González, con importantes consecuencias en la cultura española. No es un asunto menor, porque tiene que ver con lo que Antonio Cândido había llamado, en un revelador texto de 1972, la “vulnerabilidad cultural”⁵⁷ que la España franquista y la América Latina, previa a la euforia de los sesenta, habían compartido. Sin esa conciencia de subdesarrollo, no se entiende cómo fructificó el *boom* —a ambos lados del océano— ni tampoco se entiende un proceso posterior que aún no sabemos si pertenece al *posboom*: el proceso por el que España, una vez superada su particular vulnerabilidad cultural y asumido el proyecto socialdemócrata y europeísta, lidera la colonización editorial de los noventa, que en muchos aspectos llega hasta hoy⁵⁸ y que podría

56 Algunos nombres ordenados por países: Uruguay: Roberto Fernández Sastre, Nelson Marra, Hortensia Campanella, Guido Castillo, Mario Benedetti, Juan Carlos Onetti, Cristina Peri Rossi; Mauricio Rosencof, Antonio Larreta, Carlos María Gutiérrez, Homero Alsina Thevenet, Eduardo Galeano; Argentina: Mario Paoletti, Juan E. González, Myriam Laurini, Clara Obligado, Jorge Andrade, Mario Trejo, Laura Kait, Etelvina Astrada, Eric Schnake, Julio Huasi, Ignacio Colombres, Horacio Salas, Susana Constante, Roberto Romero, Aida Bortnik, Antonio Di Benedetto, Alberto Adellach, Martín Caparrós, Marcelo Cohen, Griselda Gambaro, Germán García, Juan Gelman, Luis Gusmán, Osvaldo Lamborghini, Ángel Leiva, Andrés Lizarraga, Roma y Agustín Mahieu, Juan Carlos Martini, *Martin Micharvegas*, Daniel Moyano, Héctor Tizón, David Viñas, Eduardo Pavlovsky, Susana Torres Molina, Pacho O'Donnell, Norman Briski, Diana Raznovich, Norma Alejandro, Juan Martini, Mario Muchnik, Alberto Cousté, Marcelo Covián, Ana Basualdo, Jorge Grant, Eduardo Goligorsky, Alberto Szpunberg, Dante Bertini, Daniel Alcoba, Edgardo Dobry, Horacio Vázquez-Rial, Enrique Lynch, Antonio Tello, Neus Aguado, Mario Satz, Andrés Ehrenhaus, Flavia Company, Ana Becció, Marta Eguía, Federico Gorbea, Luis de Paola, Gerardo Di Masso, Blas Matamoro, Jorge Alemán, Rafael Flores Montenegro; Chile: Roberto Bolaño, Jorge Edwards, Volodia Teitelboim, Mauricio Wacquez, Eduardo Bonati, Sergio Macías, Fidel Sepúlveda Llanos, Óscar Waiss, etc.

57 Antonio Cândido, “Literatura y subdesarrollo”, en *América Latina en su literatura*, coord. por César Fernández Moreno (México D.F.: Siglo XXI, 1998), 354.

58 Algunos ejemplos en prensa española reciente son: “Una nueva generación de escritores latinoamericanos restablece los puentes entre América y España” (*El País*, 4/12/2022) o “Autores latinoamericanos y españoles convierten Madrid en la nueva Barcelona del Boom” (*ABC*, 16/06/2022). También hallamos publicaciones similares, desde la otra orilla, como “Literatura y subdesarrollo” (*Clarín*, 30/05/2025) e incluso otras que aluden a la centralidad de España: “¿Es todavía España la Meca editorial?” (*Confabulario*, 14/05/2025).

ser perfectamente considerada pórtico de una nueva etapa de la literatura hispánica en términos puramente sistémicos (un periodo posterior al *posboom*, todavía por definir y bautizar desde un punto de vista historiográfico).

Como ha señalado Pohl, la presencia de escritores del Cono Sur exiliados en España a partir de 1973 crea un “horizonte de expectativas politizado entre los lectores españoles”.⁵⁹ Por su parte, Alejandrina Falcón⁶⁰ y Sánchez han indicado la vasta cantidad de nuevas figuras latinoamericanas en la esfera editorial española, un crecimiento que corre paralelo a un mercado en expansión en un país, España, que poco a poco empieza a entender y sacar provecho de la complejidad de la cultura latinoamericana. Por ello, Sánchez aboga por la necesidad de tomar el exilio latinoamericano en la España desde 1973 como objeto de estudio, no solo para la historia literaria española y latinoamericana, sino también para la reconstrucción política y cultural de la historia de España, pues esta figura deviene un “duplicado dramático de la colonia” y “una triste simetría con el exilio español de 1939”.⁶¹

Hasta ahora, de manera generalizada, la crítica ha estudiado la escritura del exilio del Cono Sur desde la perspectiva del exiliado y siempre en relación con la coyuntura específica de su país, esto es, la dictadura, sin contemplar el espacio al cual se exiliaban (con la excepción de Falcón, que centra su estudio en los traductores). En otras palabras, el criterio nacional es el que ha dominado la academia, un criterio que probablemente sea un obstáculo a la hora de abordar un fenómeno como el *posboom*. Por ello, podría ser idóneo plantear ahora los siguientes interrogantes necesarios para entender la nueva articulación del sistema literario latinoamericano que tiene lugar a partir de 1971, pero sobre todo después de 1973: ¿de qué manera un escritor se hace un lugar en un campo literario ajeno?; ¿qué “hace” ese campo literario con este escritor?; ¿se genera necesariamente una novedad, únicamente, por esta circunstancia de extranjero y/o exiliado?; ¿se produce una asimilación de una cultura a otra?; ¿y entre sistemas distintos? La nómina de escritores exiliados se enfrenta a dos metas paralelas: por un lado, hacerse un espacio en su nuevo lugar de enunciación; por el otro, innovar después del estallido estético que supuso el *boom*, una renovación radical difícil de combatir. De este modo, ha de subrayarse el papel de la experiencia del exilio como un detonador de la creación literaria, que condicionó la producción posterior de los autores

59 Pohl, “El *post-boom* en España”, 221.

60 Alejandrina Falcón, *Traductores del exilio. Argentinos en editoriales españolas: traducciones, escrituras por encargo y conflicto lingüístico (1974-1983)* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2018).

61 Sánchez, ““Posboom” latinoamericano”, 107.

estudiados. Y se debe repensar dicha intervención, en el campo literario europeo y/o norteamericano, en la literatura latinoamericana producida y publicada en su propio espacio, pero con el trasfondo condicionado por las dictaduras (chilena, argentina y uruguaya, en el caso que nos ocupa). En otras palabras, podemos considerar el *posboom* como el reverso tenebroso de esa eufórica utopía política latinoamericana anterior, un reverso que tiene el exilio como acontecimiento inevitable diferencial respecto al *boom*. En el terreno literario, se hereda, sí, la lógica del *boom* con las reglas que los escritores latinoamericanos precedentes habían trazado, pero se vive un estado de vulnerabilidad tal que se irá resolviendo muy lentamente y que, dentro de España, empieza a encauzarse a partir de la progresiva estabilización económica y política después de 1982.

La presencia de escritores exiliados en otra nación lleva a replantear la cuestión de la autonomía y la heteronomía literaria, puesto que el campo literario se torna todavía más heterogéneo y, al mismo tiempo, estos nuevos escritores empiezan a generar una doble dependencia: la que poseían previamente con su país de origen y la que surge necesariamente en ese nuevo espacio. El campo literario, cuyo corte tiende a ser lingüístico y nacional, se vuelve más intersistémico y debe gestionar, de una manera particular, la presencia de nuevos agentes en el campo para sacar provecho estético, económico, político, etc. Y es en estas operaciones donde debemos pensar la cuestión del “valor literario”, porque el valor no es una medida intrínseca, pues alude al modo en que un sujeto ajeno otorga legitimidad a un fenómeno, en este caso, cultural. En este sentido, se hace necesario describir y analizar las reglas de juego, no de los escritores en el exilio, sino las que se activan en el nuevo espacio en que se insertan, es decir, el campo literario de destino, por ejemplo, el mercado editorial y la intelectualidad en España. Por tanto, para definir y delimitar la noción de *posboom* se debe superar el corte meramente nacional (Argentina, Uruguay, Chile, México) así como el puramente continental que imperaba durante el *boom* y que ponía sus esperanzas en una serie de instituciones (editoriales, revistas, etc.) que se debilitan o desaparecen en la década de los setenta.

Lo mencionado pone al descubierto otra distancia fundamental entre el valor literario que adquirió el *boom* frente al *posboom*: en este último se ponen en diálogo, de una forma insólita y cuantitativamente relevante dentro de la evolución literaria latinoamericana, dos sistemas literarios ajenos o lo que podría denominarse “geopolítica literaria intersistémica”. Con esta expresión, nos referimos al fenómeno de colisión entre dos sistemas distintos, pero

en un mismo campo literario, un proceso en el cual intervienen aspectos socioeconómicos y políticoideológicos, es decir, extraliterarios, pero que inciden en el criterio estético a la hora de medir el valor que un elemento de un sistema ajeno (autor y obra) adquiere en ese nuevo campo. No es, desde luego, un fenómeno nuevo en la historia literaria; lo verdaderamente nuevo, en este caso, es que se produce después de un fenómeno latinoamericano sin precedentes en lo que respecta a la distribución de capitales tanto simbólicos como económicos, como fue el *boom*. El *posboom*, en ese sentido, se puede entender también como una nueva distribución de capitales.

Si bien es cierto que, en términos generales, el grado de intervención entre sistemas es gradual, se puede sugerir una taxonomía aproximada de traducción, recepción⁶² e integración. El *posboom* se situaría en el tercer estadio, esto es, la integración del autor en un campo literario ajeno: cuando el escritor en cuestión se traslada físicamente a un nuevo espacio con el fin de integrarse en él (de manera libre u obligado por sus circunstancias), estamos en un nivel mayor de intervención intersistémica. Pero aquí también habría una graduación que va desde aquellos que, tras un período en ese nuevo espacio, regresan a su espacio original, frente a quienes se asimilan, de manera más completa, al nuevo campo literario; aunque, por otro lado, es evidente que se opera una intervención más activa desde el momento en que existe una voluntad, por parte del autor, de asimilarse en ese espacio por un período de tiempo significativo (por ejemplo, el caso de Cristina Peri Rossi en Barcelona). En cualquier caso, el regreso (el “desexilio” de Benedetti) podría entenderse, así, como un elemento fundamental para el corte diacrónico que cerraría el *posboom*.

Se trataría de una integración muy diferente a la propiciada por el *boom* desde principios de los sesenta con el factor aglutinador de la Revolución Cubana, como demostrarían los procedimientos institucionales implicados en dicho nuevo proceso y que aún están por estudiar (reseñas, entrevistas al autor en cuestión, adaptación de la producción literaria en otras modalidades artísticas, realización de eventos conmemorativos, homenajes, concesión de premios, etc.). El exilio, en ese sentido, hace más específicos los procedimientos que

62 Frente a la integración, la traducción literaria es una intervención exigua debido a que únicamente se opera una traslación lingüística pero no hay necesariamente una integración en el campo literario de destino. La recepción de una obra literaria en un campo y sistema ajenos sí sería un grado mayor de intervención puesto que incluye todos los procedimientos institucionales implicados en la recepción, desde las propias traducciones hasta las reseñas, entrevistas al autor en cuestión, adaptación de la producción literaria en otras modalidades artísticas, realización de eventos conmemorativos, homenajes, concesión de premios, etc.

inciden en esa geopolítica literaria intersistémica. Por ejemplo, a diferencia de algunos escritores del *boom*, que sí escribieron y publicaron en el exilio (un exilio voluntario y autoimpuesto, en la mayoría de los casos), durante el *posboom* se producen fenómenos intersistémicos distintos: en sus países de destino, se generan colonias de exiliados, con mecanismos propios de cohesión unidos a partir de esa experiencia. En este sentido, la llegada de los nuevos escritores se une a aquellos que, habiendo abandonado su país por razones ajenas a la política, se resisten a retornar allí debido a esta nueva situación dictatorial. Podríamos denominar a esta figura “sobrexiliado” e incluir aquí a los chilenos Matta, Toral, Donoso, Jorge Díaz, una situación que, ya en 1985, advertía Alberto Luengo en las páginas de *El País*⁶³.

Así, el ejemplo de España es significativo porque, desde una perspectiva dialógica en espejo, se pusieron en paralelo dos contrastes intersistémicos: 1) españoles exiliados en América durante el franquismo/exiliados del Cono Sur durante las dictaduras; 2) la oposición entre la España en proceso democrático, modernizador, progresista y europeísta frente a las dictaduras de Chile, Argentina y Uruguay. Pero ese proceso democrático que España recién empezaba a disfrutar es precisamente eso, un período de transición, no solo política y económica, también cultural, que impulsa a buscar alternativas a la tradición franquista heredada. En efecto, si bien la emancipación de los escritores del *boom* frente a España (y, en general, frente a todas las fuerzas más o menos neocoloniales) fue “engañosa”⁶⁴ y matizable, muchos escritores del *posboom*, al tiempo que se deben plantear si continuar la estética trazada por el *boom* o contraponerse a ella, se enfrentan a una nueva dependencia de mercado con España desde su obligación de exiliados. El *posboom* adquiere de ese modo una configuración que trasciende las concretas tomas de posición estéticas (impacto de la cultura de masas, narrativa urbana, realismo, testimonio, etc.), para ofrecernos la imagen global de un sistema “débil”, que ha perdido autonomía (aunque Vargas Llosa o García Márquez mantengan su posición central). Solo empezará a recuperar la fuerza, costosamente, a finales del siglo, coincidiendo con la restauración democrática en el continente y los diversos intentos de restitución de la familia intelectual latinoamericana, aunque ese proceso acabará coincidiendo con el nuevo poder expansivo, con sus toques neocoloniales, de la España europeizada y potente económicamente. Un momento que seguramente se puede sintetizar de manera idónea con el triunfo de la literatura de Roberto Bolaño.

64 Sánchez, *La emancipación engañosa*.

Conclusiones

Hacer una lectura “depresiva” del *posboom* significa, ante todo, revitalizar la desgastada etiqueta, pero también reconocer el periodo como algo más que una acumulación de propuestas literarias simultáneas difíciles de sistematizar salvo en algunos rasgos representativos. Significa entenderlo como un periodo de “castigo” a las ambiciones emancipadoras de los sesenta, y de debilitamiento general de la fuerza adquirida por el sistema literario latinoamericano que el *boom* había situado en una posición única en sus siglos de existencia. De ahí que la aparición de nuevas opciones estéticas deba verse en el conjunto de esa rearticulación general del sistema y en el paradigma de una vulnerabilidad cultural distinta a la de épocas críticas anteriores, precisamente, porque sucede a una época de entusiasmo y esperanzas, de un modo similar, tal vez, a lo que pudieron ser vanguardia y posvanguardia.

En ese sentido, el exilio o la diáspora, incluso algunos “insilios”, como el de Ricardo Piglia,⁶⁵ aparecen como síntomas más significativos del cambio de época, por encima de las posibilidades estéticas. Y, de la misma manera, el “desexilio” se presenta como la manifestación más clara de que, efectivamente, el *boom* murió de manera irrecuperable y no es posible volver a la situación del sistema en los años sesenta, porque todo el proyecto intelectual y literario que lo sustentaba ha sido profunda y trágicamente derrotado durante los años del *posboom*. La disgregación del campo literario latinoamericano en tiempos de represión política es, por tanto, un factor característico del *posboom*, quizá el de mayor alcance. Como el *boom*, el *posboom* no es una categoría estética ni abarca generaciones, pero sabemos que el primero se esforzó por perfilar una autoconsciencia concreta del campo literario latinoamericano que el *posboom* pareció olvidar, no solo por la pérdida de utopías, también por la nueva situación de dependencia que tienen los exiliados.

Por lo dicho, proponemos recuperar, decididamente, el término *posboom* para la periodización literaria latinoamericana y definirlo a partir, no tanto de tendencias estéticas —aplicables en todo caso de manera parcial a la narrativa—, como de una geopolítica literaria intersistémica, de ahí que el cambio de *boom* a *posboom* no pueda verse simplemente como una herejía triunfante frente a una ortodoxia. Recuérdese, por ejemplo, la escasa repercusión de una novela decisiva como *Respiración artificial* fuera de Argentina

65 Pero incluso el caso de Piglia no es un insilio total porque, como es sabido, el escritor se trasladó a Estados Unidos a finales de 1976, donde permaneció casi un año, de ahí que, aunque brevemente, también experimentara la experiencia del exilio.

hasta su reedición en España. En esa nueva etapa que empieza en los noventa poco queda del proyecto del *boom*, o sea, el proyecto de los sesenta: en América Latina se ha producido la general restauración democrática, usualmente con fórmulas neoliberales, y la derrota sandinista de 1990 parece cerrar el capítulo de las utopías latinoamericanas del siglo xx. La comunidad letrada está en fase de superación del trauma de la dictadura y la diáspora. Quizá sea, en ese punto, hacia 1990, donde el *posboom*, aunque empieza a ser estudiado críticamente, también empieza su particular declive, bajo el signo de las nuevas coordenadas históricas globalizadoras y la derrota de las utopías, tanto políticas como literarias, pero sobre todo, por su propia debilidad como alternativa frente al *boom*. Aunque ese declive nunca fue explicitado (nunca “murió” el *posboom*, porque no tuvo un equivalente al “caso Padilla”), la nueva vanguardia creada verá debilitada su posición en un panorama de hiperproducción literaria, y las directrices estéticas a partir de ahí son todavía difíciles de sistematizar. Pero ese nuevo periodo, que correspondería al cambio de siglo, merece ser historiado específicamente y conseguir, tal vez, unos marbetes nuevos y más originales.

Referencias bibliográficas

- Albuquerque, Germán F., *La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría*. Ariadna: Santiago de Chile, 2011.
- Ayén, Xavi. *Aquellos años del boom: García Márquez, Vargas Llosa y el grupo de amigos que lo cambiaron todo*. Barcelona: RBA, 2014.
- Barral, Carlos. “Puntualización de motivos. Enfrentamientos novelísticos de continente a continente”. *Triunfo*, n.º 522 (1972), 36-37.
- Bolaño, Roberto, “Los mitos de Ctulhu”. En *Palabra de América*, 22-37. Barcelona: Seix Barral, 2004.
- Cândido, Antonio. “Literatura y subdesarrollo”. En *América Latina en su literatura*, coordinado por César Fernández Moreno, 335-353. México D.F.: Siglo XXI, 1998.
- Corral, Wilfrido H. *Discípulos y maestros 2.0. Novela hispanoamericana hoy*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- Davis González, Ana. “Babel, una revista modernista de los años veinte (Buenos Aires, 1921-1929)”. *Estudios filológicos*, n.º 76 (2025): 74-94. <http://dx.doi.org/10.4067/s0071-17132025000200079>

- Del Gizzo, Luciana. *Volver a la vanguardia. El invencionismo y su deriva en el movimiento poesía buenos aires (1944-1963)*. Madrid: Aluvión, 2017.
- Del Gizzo, Luciana. “Vanguardia y posmodernidad en América Latina. Hacia una teoría post-(pos)moderna”. *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital. Artes, letras y humanidades* 12, n.º 28 (2023): 11-32. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/7075>
- Donoso, José. *Historia personal del boom*. Barcelona: Anagrama, 1972.
- Falcón, Alejandrina. *Traductores del exilio. Argentinos en editoriales españolas: traducciones, escrituras por encargo y conflicto lingüístico (1974-1983)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2018.
- Fernández Retamar, Roberto. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1995.
- Fornet, Jorge. *Nuevos paradigmas en la narrativa latinoamericana*. Maryland: University of Maryland, 2005.
- Foster, Hal. *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Akal, 2001.
- Franco, Jean. *Decadencia y caída de la ciudad letrada*. Barcelona: Debate, 2003.
- Fuente, José Luis de la. “La narrativa del “post” en Hispanoamérica: una cuestión de límites”. *Anales de Literatura Hispanoamericana* 28, nº 1 (1999): 239-266. <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI9999120239A>
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México D.F.: Grijalbo, 1989.
- Garrels, Elizabeth. “Resumen de la discusión”. En *Más allá del boom. Literatura y mercado*, editado por Ángel Rama, 287-326. México D.F.: Marcha, 1981.
- Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2003.
- González, José Eduardo. “El post-boom y la dificultad textual como ideología”. *Revista de Estudios Hispánicos* 33, nº1 (1999): 109-132.
- González Echeverría, Roberto. *La ruta de Severo Sarduy*. Hanover: Ediciones del Norte, 1987.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. “América sin realismos mágicos”. *Quimera*, nº 48 (1986): 91-99.

- Kozak, Gisela. “Entre tradiciones y presentes un prefijo inquietante: “post” (“boom” y modernidad)”. *Estudios. Revista de investigaciones literarias*, n° 2 (1993): 49-59.
- López de Abiada, José Manuel y José Morales Saravia, eds. *Boom y Postboom desde el nuevo siglo. Impacto y recepción*. Madrid: Verbum, 2005.
- Luengo, Alberto, “Chile, la cultura sin nombre”, *El País* (España), 8 de setiembre, 1985, 36-37.
- Marco, Joaquín y Jordi Gracia, eds. *La llegada de los bárbaros. La recepción de la literatura hispanoamericana en España, 1960-1981*. Barcelona: EDHASA, 2004.
- Marcos, Juan Manuel. *De García Márquez al posboom*, Madrid: Orígenes, 1984.
- Mudrovic, María Eugenia. “En busca de dos décadas perdidas: la novela latinoamericana de los 70 y 80”. *Revista Iberoamericana*, n° 164-165 (1993): 445-468.
- Nemrava, Daniel. *Entre el laberinto y el exilio. Nuevas propuestas sobre la narrativa argentina*. Madrid: Verbum, 2013.
- Perkins, David. *Is Literary History Possible?*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- Pohl, Burkhard. “El *post-boom* en España – mercado y edición (1973-1985)”. En *Boom y Postboom desde el nuevo siglo. Impacto y recepción*, editado por López de Abiada y José Morales Saravia, 208-247. Madrid: Verbum, 2005.
- Rama, Ángel. “El boom en perspectiva”. En *Más allá del boom. Literatura y mercado*, 51-110. México D.F.: Marcha, 1981.
- Rama, Ángel. *Novísimos narradores hispanoamericanos en marcha*. México D.F.: Marcha, 1981.
- Rincón, Carlos. “Modernidad periférica y el desafío de lo postmoderno: Perspectivas del arte narrativo latinoamericano”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 29 (1989): 61-104.
- Rodríguez Monegal, Emir. *El boom de la novela latinoamericana*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1972.
- Rojas, Rafael. *La polis literaria. El boom, la Revolución y otras polémicas de la Guerra Fría*. Madrid: Taurus, 2018.
- Sánchez, Pablo. *La emancipación engañosa: una crónica transatlántica del boom (1963-1972)*. Alicante: Universidad, 2009.

- Sánchez, Pablo. ““Posboom” latinoamericano y transición democrática española: contrastes y correlaciones”. *Versants. Revista Suíza De Literaturas románicas* 3, n.º 70 (2023): 97-112. <https://doi.org/10.22015/V.RSLR/70.3.7>
- Shaw, Donald L. *Nueva narrativa hispanoamericana. Boom, posboom, posmodernismo*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Shaw, Donald L. *A Companion to Modern Spanish American Fiction*. Londres: Tamesis, 2002.
- Siskind, Mariano. *Deseos cosmopolitas. Modernidad global y literatura mundial en América Latina*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Swanson, Philip. *The New Novel in Latin America: Politics and Popular Culture after the Boom*. Manchester: University Press, 1995.
- Viñas, David. “Pareceres y digresiones en torno a la nueva narrativa latinoamericana”. En *Más allá del boom. Literatura y mercado*, 13-50. México D.F.: Marcha, 1981.
- Williams, Raymond L. *The Postmodern Novel in Latin America*. Basingstoke: Macmillan, 1995.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición. A.D. ha contribuido en: 1, 2, 3, 6, 7, 11, 12, 14 y P.S. en: 1, 2, 3, 5, 7, 10, 12, 13.

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

Yanna HADATTY MORA

Universidad Nacional Autónoma de México, México

yanna@unam.mx

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5825-8448>

Recibido: 2/9/2025 - Aceptado: 15/2/2026

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

Hadatty Mora, Yanna. "Editar (para) el futuro: pacifismo expresionista en la revista uruguaya *La Pluma*". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e197. <https://doi.org/10.25185/19.7>

Editar (para) el futuro: pacifismo expresionista en la revista uruguaya *La Pluma**

Resumen: La revista uruguaya *La Pluma* (1927-1931) publica entre muchos tópicos textos e imágenes del expresionismo alemán. El sentido con que se editan equivale al rechazo a la guerra y condena al fascismo, dentro del contexto global en que se inscribe la publicación montevidéana. Varios intelectuales uruguayos o radicados en Uruguay, Orsini Bertani, Alberto Zum Felde, Carla Witte, coinciden en sus páginas con referentes alemanes, como Georg Grosz y Käthe Kollwitz. Este artículo propone que pacifismo y antifascismo como banderas culturales emblemizan la ideología y el proyecto editorial de *La Pluma*, publicación de izquierda moderna; el expresionismo es solo una de sus muchas caras.

Palabras clave: *La Pluma*; expresionismo; Carla Witte; Alberto Zum Felde; Orsini Bertani; pacifismo

* Este artículo se elaboró con apoyo del Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (PASPA-DGAPA UNAM) para desarrollar el proyecto de investigación "Expresionismo en dos orillas: aproximación al papel de las revistas de vanguardia en el intercambio germano-latinoamericano (1910-1932)" en el Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín. Reconozco con gratitud a ambas instituciones por la invaluable oportunidad de intercambio académico.

Agradezco por el espacio de diálogo al Coloquio de Investigación del Ibero-Amerikanisches Institut, en especial a Ricarda Musser. El artículo se benefició destacadamente de la lectura generosa de los colegas y amigos Hanno Ehrlicher, Annick Louis y Alejandra Amatto.

Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de una licencia de uso y distribución Creative Commons Attribution (CC BY 4.0.) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Editing (for) the Future. Pacifist Expressionism in Uruguayan Magazine *La Pluma*

Abstract: Uruguayan magazine *La Pluma* (1927-1931) published, among many other topics, texts and images from German Expressionism. This article proposes that, in the global context of the Montevidean publication and according to its leading thematic, these texts and images were used as equivalents to war rejection and condemnation to Fascism. Several intellectuals residing in Uruguay -Orsini Bertani, Alberto Zum Felde, Carla Witte- meet in its pages with their German counterparts -Georg Grosz, Käthe Kollwitz. Pacifism and Antifascism are emblemized as interchangeable cultural and ideological flags in *La Pluma*, as a modern leftist publication; Expressionism is just one of its many faces.

Keywords: *La Pluma*; expressionism; Carla Witte; Alberto Zum Felde; Orsini Bertani; pacifism

Edição (para) o futuro: o pacifismo expressionista na revista uruguaia *La Pluma*

Resumo: A revista uruguaia *La Pluma* (1927-1931) publicou, entre muitos temas, textos e imagens do expressionismo alemão. O espírito de sua publicação equivale a uma rejeição à guerra e a uma condenação do fascismo, no contexto global da publicação de Montevideú. Vários intelectuais uruguaiois ou radicados no país, como Orsini Bertani, Alberto Zum Felde e Carla Witte, fundem-se em suas páginas com figuras alemãs, como Georg Grosz e Käthe Kollwitz. Este artigo propõe que o pacifismo e o antifascismo, como bandeiras culturais, simbolizam a ideologia e o projeto editorial de *La Pluma*, uma publicação de esquerda moderna; o expressionismo é apenas uma de suas muitas faces.

Palavras-chave: *La Pluma*; expressionismo; Carla Witte; Alberto Zum Felde; Orsini Bertani; pacifismo

...el artista verdadero rehúsa idealizar la guerra, pues el arte que es vida, que es creación, no puede prestarse para idealizar lo que es muerte y destrucción.¹

Este artículo parte de considerar que las publicaciones periódicas funcionan como archivos de exploración de fenómenos poco obvios, en tanto en ellas se visibiliza momento a momento la movilidad del campo cultural, con sus polarizaciones y convergencias, incongruencias y tensiones, alianzas temporales y cambios de signo. Como enfoque metodológico, se ubica en la tradición de los estudios de revistas en Iberoamérica, y toma elementos de los llamados *periodical studies* y de la comparatística o literatura comparada, para rastrear la presencia del expresionismo en una publicación cultural uruguaya, la revista *La Pluma* de Montevideo. De los estudios periódicos, considera la combinación del acercamiento profundo a la publicación periódica como objeto, aunada a la mirada contextualizadora de orden sociohistórico, transnacional, y al enfoque multidisciplinario de la revista como entidad multidimensional.² De la comparatística, la presencia de un movimiento literario de una tradición ajena, el expresionismo alemán, en un sistema diferente, una publicación uruguaya de finales de los años 20 y principios de los 30.³ La selección del tema se debe a que al hojear *La Pluma* sus páginas asomaron tanto la noticia de la persecución judicial a Georg Grosz durante la república de Weimar como una reseña sobre Käthe Kollwitz, pero también abundantes reproducciones de obra gráfica de ambos, y otros autores. Y se cuenta además con ilustraciones de una pintora originaria de Leipzig, localmente asentada, Carla Witte, para acompañar diferentes textos en torno al sufrimiento, el combate, la guerra. En lecturas sucesivas se identificó que en otros números se publica abundante obra de los tres pintores mencionados, y de algunos otros artistas expresionistas, como Erwin Piscator u Otto Dix.

1 “El arte y la guerra”, *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°16 (octubre 1930): 144.

2 En el sentido de que “to study periodical cultures requires a conceptualization of periodicals not so much as objects of print culture, but rather as participating in relational and dynamic webs – both on a local and translocal level – of socioeconomic conditions, legal and ideological frameworks, institutional organizations, action networks, and communicative environments. The latter might also be multilingual or rely on translation.” Ernst Jutta y Oliver Scheidinger, “Introduction”, en *Periodical Studies Today. Multidisciplinary Analyses*. (Berlín: BRILL, 2022): 1.

3 Además, interesa en especial una aproximación como la del volumen panorámico de 2019 coordinado por Isabel Wünsche, *The Routledge Companion to Expressionism in an International Context*, donde, por encima de una relación de influencia fuera del ámbito germánico, se estudian coincidencias, divergencias y fenómenos diaspóricos en torno al expresionismo, incluyendo en la mirada el estudio del expresionismo en América Latina, a cargo de María Frick, si bien con énfasis en las artes plásticas.

Esta circulación de imágenes coincide con un momento en que, regional e internacionalmente, se produce un desplazamiento de la vanguardia estetizante a la vanguardia comprometida: durante la transición de los años '20 a los '30 del siglo pasado. Cabe añadir que dicha presencia ocurre no únicamente por tratarse de los años de escalada del fascismo, cuyo ascenso al poder en Alemania obligará a migrar a las figuras más prominentes del expresionismo, sino por la adhesión al pacifismo de muchos artistas e intelectuales a nivel global, que, por haber vivido los estragos y las secuelas de la Primera Guerra Mundial, expresan un temor latente y un total rechazo a la posibilidad de un nuevo enfrentamiento bélico a escala global. Así ocurre con los editores de la revista, caso interesante por no enfocarse en un órgano vocero de las vanguardias o de un partido político; sino una publicación con sensibilidad por la modernidad crítica y con vocación de izquierdas.⁴

Vale la pena tomarse un momento para asentar que los textos e ilustraciones que aquí interesan comparten páginas con obras de literatura modernista, nativista, indigenista y vanguardista, con pintura naturalista, costumbrista, cubista y planista;⁵ así como con notas políticas sobre el repudio a la doctrina Monroe, la desconfianza hacia la visita de Hoover a América Latina, el desarrollo de la escena cultural local, la adhesión a la Revolución mexicana, y la solidaridad con José Carlos Mariátegui. La existencia de una publicación editada con esmero, con un mensaje antiimperialista y antifascista, da un carácter singular a *La Pluma*, cuyas páginas exigen una lectura entre líneas para reconocer los postulados rupturistas y militantes de una revista cuya presentación física podría hacer pensar a primera vista ser moderada y apacible.

4 Yvette Trochon es autora de un muy completo estudio sobre el desarrollo del pacifismo a nivel global, sus matices de género, divergencias y contradicciones, con acento especial por el caso uruguayo. En sus páginas se puede conocer la trayectoria de intelectuales feministas del Uruguay, como Paulina Luisi, dentro de la historia del pacifismo internacional; así como las oscilaciones de los gobiernos batllistas en torno a temas como el servicio militar obligatorio o la participación y el compromiso con las asociaciones internacionales de arbitrio.

5 *Planismo* es la denominación dada a una corriente de la pintura uruguaya aparecida entre los años 20 y 30, realizada por artistas formados en Europa, que combinan la referencia fauvista y la cubista, y la adaptan al uso local. Recibe su nombre de la importancia conferida a los planos de colores para limitar y trazar los objetos, evitando el contorno de la línea, planos que interactúan para exaltar que se opta por una pintura plana y no de ilusión tridimensional, así como la preferencia temática por los paisajes, los retratos grupales o de unos a otros. Se reconoce a José Cuneo como su introductor y Petrona Viera como su última practicante. En *La Pluma* aparece obra de Guillermo Laborde y de la pintora mencionada.

1. Revista *La Pluma*

Fundada en agosto de 1927 por Alberto Zum Felde como director y por Orsini Bertani como editor, *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias, Artes y Letras* lanza con mayor o menor regularidad dieciocho números, fácticamente más bimestrales que mensuales, hasta marzo de 1931. Un último, el decimonoveno, aparece fuera de época, un semestre después, en septiembre de 1931. Álvaro A. Araujo funge como director a partir del número dieciséis, Zum Felde parte en un viaje de estudios a Europa en septiembre de 1930. En nuestros días la revista se conserva completa de manera física en acervos abiertos que guardan sus páginas, así como en versión digital para consulta abierta.⁶

Se trata de una edición costosa. Cuenta con páginas de 18.5 por 20 centímetros, cada número oscila entre las 150 y las 200 páginas, y está impreso en un papel de excelente calidad que, bajo buenas condiciones de preservación, casi cien años después se conserva íntegro. Por las características físicas y el contenido, no se trata de un magazine, sino de una publicación con formato de libro, con un modelo de prensa especializada, aunque con enorme cantidad de ilustraciones. El carácter de la revista montevideana corresponde por muchos motivos a un eclecticismo de elites letradas con voluntad de modernidad.

Publicación creada, según expresa su programa, con la conciencia de ser una «revista puramente intelectual»,⁷ a la vez vocera nacional y reflejo del mundo, *La Pluma* se define como nuevo eslabón dentro de una prestigiada cadena de publicaciones que articulan la producción intelectual y artística uruguaya en el concierto internacional. Se declara filiada a *Anales del Ateneo*, *La Revista Nacional*, *La Revista* y *La Nueva Atlántida*, *La Revista Nueva Universitaria*, *Vida Moderna*, *Bohemia*, *Pegaso*, *Teseo*, entre otras. Temporalmente, coincide

6 Para esta investigación se trabajó entre 2023 y 2024 con los ejemplares físicos de *La Pluma* en los acervos del Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín y en la biblioteca Benson de University of Texas in Austin. Los primeros 18 números de la revista se pueden consultar en versión digital en la Hemeroteca Nacional de España, bajo la dirección: <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/results?parent=607b94ae-418f-4fe0-afd3-1aa72e71588b&qt=alt-asc> y la versión completa, los 19 números, en dos portales uruguayos: el sitio Publicaciones Periódicas de Uruguay <https://biblioteca.periodicas.edu.uy/collections/show/99> y Anáforas <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/4310>, junto con un muy útil índice analítico publicado en 1970. Quizá la ausencia del último número en la colección española haya hecho que en la referencia del Centro Virtual Cervantes se afirme que fueron 18 números, pero claramente fueron 19. https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/mayo_06/05052006_02.htm.

7 Alberto Zum Felde. “Programa”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 1, n°1 (agosto 1927): 7.

durante su existencia en algún momento con la publicación de las revistas *La Cruz del Sur*, *Alfar* y *Cartel*.⁸

Para entender la revista como un objeto material históricamente datado, es preciso adentrarse primeramente en la trayectoria de su responsable de edición, Orsini Bertani (1869-1939), librero y editor toscano radicado en Montevideo. La revista aquí estudiada constituye el último episodio en la vida de un editor maduro, con un recorrido personal previo de inquietudes literarias y sociales, acompañado de fracasos comerciales. Se trata, según la crítica, de arriesgarlo todo: «*La Pluma* recogía la historia de un fracaso de la editorial comercial y apostaba, desinteresadamente, al fomento de un arte y un público futuros».⁹

Está documentado cómo Bertani había editado previamente numerosas publicaciones, por afinidad y placer, sin considerar en este proceso el funcionamiento del mercado editorial. En esta actividad se encuentra en primer lugar su más fuerte propuesta: la obra de sus contemporáneos y hasta de ser artífice de los primeros remates de libros para salir de saldos de bodega.¹⁰ Desde la convicción de una militancia de izquierda, opta largamente por producir libros asequibles para un gran público, imprimiendo bajo su sello en papel módico y con encuadernaciones rústicas para abaratar costos y precios. En este empeño, le es esquivo el éxito económico y más bien dilapida la fortuna paterna por sacar a flote la empresa editorial. Importador y distribuidor de libros de autores modernos, Alberto Zum Felde reconoce a Bertani no únicamente su papel como editor, sino como promotor cultural: el italiano habría aglutinado en su librería situada en la Calle Sarandí 240 a los jóvenes intelectuales de Montevideo, que se convertiría además en

8 Con estas tres publicaciones la sitúan Carmen Luna Sellés y Alejandra Torres Torres, en el capítulo “Editores del 900”, en Leonardo Guedes Marrero, Carmen Luna Sellés et al. *Una aproximación a la historia de la edición en Uruguay*. (Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2022), 32.

9 Pablo Rocca, “Editar en el Novecientos (Orsini Bertani y algunos problemas de las culturas material y simbólica)”, *Orbis Tertius* 17, n° 18 (2012), 12, <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv17n18d05>

Pablo Rocca, con un par de artículos (2012 y 2018) sobre Orsini Bertani como editor, resulta fuente de referencia necesaria al aproximarse al editor italiano en estos textos. Luna Sellés y Torres Torres (2022) resultan igualmente importantes en una revisión de la historia de la edición en el Uruguay de inicios del siglo XX. Por ello se remite primordialmente a dichas fuentes en este apartado. Cf. la ficha de la nota anterior, así como la actual referencia y Pablo Rocca, “Vida y milagros de Orsini Bertani (Una semblanza: quehaceres de la cultura letrada del Novecientos)”, *Letras de Hoje. Estudos e debates em Lingüística, Literatura e Língua Portuguesa* 53, n° 2 (2018): 275-286, <https://doi.org/10.15448/1984-7726.2018.2.31511>

10 Carmen Luna Sellés y Alejandra Torres Torres, en el capítulo “Editores del 900”, en Leonardo Guedes Marrero, Carmen Luna Sellés et al. *Una aproximación a la historia de la edición en Uruguay*. (Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2022), 31.

espacio de sociabilidad de varias generaciones.¹¹ Por todo lo dicho, ha sido considerado «el principal editor en el Uruguay del Novecientos»,¹² y destaca que fue librero, impresor, promotor cultural, y el primer editor en el sentido moderno del término.

Aparecida luego de un largo periodo de receso en el trabajo de imprenta, *La Pluma* rompe por mucho la mesurada actividad editorial original de Bertani, quien a los sesenta años consigue publicar la que sería su obra magna, «una revista de una calidad gráfica inusuales: papel pluma de alta calidad, dentro de las posibilidades de la época; formato de grandes dimensiones; ilustraciones originales y reproducciones de grabados y pinturas en papel de alta calidad; tapa a varias tintas; diagramación esmerada que puso diversos tipos de imprenta en juego».¹³ En detrimento del formato francés, de publicaciones artesanales, sostenidas como voceros de editoriales partidistas o culturales, llenas de texto de firmas de reconocidos intelectuales, opta por el periodismo industrial, por sostenerse con los avisos pagados, lo que complica entender con certeza a quién va destinada la publicación. La combinación de su muy cuidado diseño con reproducciones pictóricas de alta calidad, las páginas de cómoda lectura con el texto dentro de una caja tipográfica clara en una página con mucho aire, junto con la profusa presencia de publicidad gráfica, la aproximan —a decir de algún crítico fuereño de la época— a la prensa industrial norteamericana.¹⁴

El director tiene clara conciencia del funcionamiento del periodismo moderno, por lo que anuncia ya en el editorial del primer número que frente a la disyuntiva de supervivencia económica por subvención oficial o por apoyo de anunciantes, ellos se deciden por lo segundo: «Los editores de LA PLUMA han optado por el anuncio, ya que, la inteligente actividad de sus planes, les ha proporcionado, por excepción, el concurso amplio de los hombres

11 Considero aquí, según la nomenclatura de la historiografía literaria uruguaya, la convergencia en la librería y en parte en las páginas de *La Pluma* de la generación del 900 (*grasso modo*, de los arielistas y modernistas) y la generación crítica o del 45 (donde se ubica el mismo Zum Felde).

12 Pablo Rocca, «Vida y milagros de Orsini Bertani (Una semblanza: quehaceres de la cultura letrada del Novecientos)», *Letras de Hoje. Estudos e debates em Lingüística, Literatura e Língua Portuguesa* 53, n° 2 (2018): 276, <https://doi.org/10.15448/1984-7726.2018.2.31511>

13 Rocca, «Editar en el Novecientos (Orsini Bertani y algunos problemas de las culturas material y simbólica)», *Orbis Tertius* 17, n° 18 (2012), 11, <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv17n18d05>

14 Rocca cita esta referencia, consignada en una carta entre los anarquistas italianos Luigi Fabbri y Enrico Malatesta, en donde el primero describe la revista como «hecha a la americana, llena de anuncios, extraña en cambio o casi a la política» («fatta all'americana, piena di annunci ma estranea o quasi alla politica»). Pablo Rocca, «Editar en el Novecientos (Orsini Bertani y algunos problemas de las culturas material y simbólica)». *Orbis Tertius* 17, n°18 (2012): 11, <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv17n18d05>

de comercio».¹⁵ Hijos de los tiempos que corren, sin «los viejos prejuicios románticos que establecían la incompatibilidad del campo intelectual y del campo económico; el intelectual y el hombre de negocios no tienen por qué mirarse como enemigos por encima de sus fronteras» (*íd.*). «La intelectualidad de *nuestro* tiempo ya no cabe en torres de marfil. Los anuncios, que constelan las noches de *nuestras* agitadas ciudades actuales con sus arabescos eclécticos, bien pueden mostrarse en una revista de letras» (*íd.*, mis cursivas).¹⁶ Esta publicidad alternará, aspecto que debería estudiarse en otro momento, entre el diseño *art decó* y el anuncio vanguardista.¹⁷ En *La Pluma* encontramos anuncios de productos de higiene personal o farmacéuticos, leche en polvo, refresco de malta y de naranja, cerveza, vinos, agua embotellada, bombones, aceite y conservas de cerdo; hoteles, cafés, restaurantes, confiterías, bares, ópticas, talleres de vulcanización, bicicletas, almacenes, vinaterías, joyerías, confiterías, fiambrerías, lecherías, panificadoras, cigarreras, comercios de pollos, tintorerías, cajas de ahorro, bancos, casas de cambio, lotería, casas de pianos, negocios de muebles y fotografía, pompas fúnebres, empresas constructoras y cementeras, fábrica de papel, talleres de grabado, almacenes de insumos de arte, cocinas a gas, compañías de gas, ferreterías, ventas de maquinaria, casas de sedas. En promedio, 30 páginas de 150, una quinta parte del número, se destinan a publicidad.¹⁸ El espacio de cada anuncio se encuentra en el rango entre un dieciseisavo de página a la página completa. El papel puede corresponder a pliegos de couché o estucado, distribuidos entre la portada y la portadilla, o de color, antes o después de los dossiers de arte. Varía también el diseño, de los que solo se anuncian con avisos comerciales escritos a quienes hacen uso de la imagen (son los menos, sin embargo), y, en dicho caso, con más preferencia por el dibujo que por la fotografía, aunque

15 Alberto Zum Felde. "Programa". *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 1, n°1 (agosto 1927): 8.

16 El uso del nosotros inclusivo es llamativo al aparecer aquí cuando no se lo usó en la cita precedente, que describía el manejo de publicidad e ingresos, entonces se hablaba de los editores en tercera persona. Más aún, si se piensa en que esta publicación aparece todavía en la encrucijada de anarquismo y batllismo, si bien de segunda generación, en su combate por el uso del «nosotros» (cf. Daniel Vidal, "La disputa por el pueblo entre el anarquismo uruguayo y el primer batllismo (Uruguay, 1903-1913)", en *Narrativas de la cohesión social en publicaciones periódicas del Cono Sur americano, 1900-1940*, comp. Ricardo González Leandri, Armando V. Minguzzi, 183-207. Madrid: Ediciones Polifemo, 2019).

Rocca recupera una entrevista en que Zum Felde asegura: «De él [Orsini] fue la idea de hacer una revista, no mía. Él la financió (como algo muy novedoso en la época, y muy revolucionario, la financiaba con avisos que él mismo conseguía de sus amistades). Yo me limité a la dirección general de la revista [...]». Jorge Ruffinelli, "Alberto Zum Felde: el magisterio de la conciencia crítica", en *Palabras en orden*, (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1985), 29.

17 Esta combinación de estéticas en los años 20 y 30 en las revistas culturales y de entretenimiento latinoamericanas es bastante frecuente.

18 Agradezco a Ricarda Musser haberme confirmado que se trata de un rango promedio dentro de las revistas culturales y de entretenimiento de época.

encontramos ambas opciones. Por mucho, lo predominante son los anuncios de hoteles, situados en Punta del Este y Pocitos. Esta amplia oferta de bienes y servicios habla de una clase media y alta consolidadas como público lector al que se dirige la revista.¹⁹

En cuanto a la dirección de *La Pluma*, esta se debe al ya mencionado Alberto Zum Felde (1889-1976). Nacido argentino y criado uruguayo, pertenece a la llamada generación del Centenario. Para entonces es conocido por ser columnista literario en *El Día* desde 1919 y hasta 1929, un periódico cercano al presidente de la República, del Partido Colorado, José Batlle y Ordóñez, y por haber publicado dos libros importantes: *Proceso histórico del Uruguay: esquema de una sociología nacional* (1919), y *Crítica de la literatura uruguaya* (1921), que lo posicionan como un influyente intelectual del momento. Su gran obra casi homónima de la ya citada, *Proceso intelectual de Uruguay* coincide con los postreros números de la revista, en 1931. Se trata de un intelectual indiscutible de su tiempo, iniciador de la crítica literaria moderna en su país, que además tendrá gran proyección latinoamericana. Zum Felde se vuelve el más ferviente defensor de la divulgación de la crítica por serle intrínsecamente necesaria; considera que debe estar al servicio de la mayoría letrada para encauzarla sobre los valores de las obras y los autores; la cultura se corresponde con la democracia, debe ser para todos. No necesariamente cómodo en su valoración de las letras patrias, emite, por ejemplo, una opinión demoledora sobre José Enrique Rodó, en la que sostiene no considerarlo maestro ni pensador ni ideólogo ni estilista ni político, sino únicamente crítico literario.

Respecto a su generación, según resume Jorge Myers- «Los letrados de Montevideo se sentían habitantes de una ciudad de escala mundial —una ‘world-city’ avant la lettre—, y sentían también que la situación diferencial uruguaya frente al resto del mundo iberoamericano en materia de instituciones políticas y sociales hacía de ellos protagonistas de un experimento que podía

19 Cabe puntualizar que Pocitos era para entonces un barrio de veraneo, y que las señas telefónicas de edición de *La Pluma* se consignan como La Uruguay 651, Pocitos. Lugar de residencia de Bertani desde 1915, afirma Rocca en un artículo de 2012, casa y quizá taller editorial, allí guardaba las máquinas de imprenta en un cuarto anexo construido expresamente. Cf. Pablo Rocca, “Editar en el Novecientos (Orsini Bertani y algunos problemas de las culturas material y simbólica)”. *Orbis Tertius* 17, n°18 (2012), <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv17n18d05>

Respecto al cuidado de la revista, podría coincidir a la valoración del mencionado crítico uruguayo, quien considera que la modificación de la trayectoria ideológica de Bertani podría resumirse como «De joven anarquista a convencido liberal» (Rocca 2012, 284). Probablemente ese «proceso de aburguesamiento» se percibe en la materialidad de sus distintas publicaciones.

—y debía— tener proyección internacional». ²⁰ Esta autoafirmación se basaba en que las más importantes conquistas sociales, laborales y políticas por las que se luchaba para entonces en la región ya habían sido alcanzadas en las primeras décadas del siglo XX en Uruguay, durante el batllismo, ²¹ viviendo dentro de una democracia progresista descollante para la época a nivel internacional: leyes de regulación laboral y del divorcio, escisión temprana de poderes entre el estado y la iglesia, garantía del derecho a la huelga, seguro de desempleo, indemnización laboral, universalización de la educación, entre otros. Valga afirmar que tanto Bertani como Zum Felde son considerados batllistas; el primero es funcionario de gobierno, al ser nombrado Inspector de Trabajo durante el segundo gobierno de José Batlle y Ordóñez, y solamente con la dictadura de 1933 lo remueve del mismo. ²²

En cuanto a su función conectiva y comunicadora, Gloria Videla sostiene en un artículo hoy de referencia que esta publicación no fue la mayor divulgadora de las vanguardias internacionales poéticas en Uruguay, pues ese papel ya lo habían cumplido *Los Nuevos* y otras revistas. En cambio, afirma, se le debe reconocer el destacado papel que cumplió al poner en contacto entre sí a las distintas vanguardias latinoamericanas, incluyendo las vertientes del indigenismo y del nativismo uruguayo: «Muy importante es el papel de *La Pluma* como medio de unión, como lugar de encuentro entre movimientos y poetas de diversos países iberoamericanos. Se reseñan movimientos y se presentan pequeñas antologías de autores vanguardistas peruanos, mexicanos, brasileños, ecuatorianos, chilenos...». ²³ En mi opinión, habría que matizar que en sus páginas aparecieron autores brasileños, sin preocuparse por la barrera lingüística que pesaba muchas veces en contra al momento de considerarse en las publicaciones homólogas, pero no se trató precisamente de la avanzada, es decir de los modernistas, es decir que no fueron contactos entre vanguardias los que se dieron con Brasil. Por otro lado, en absoluto refiere Videla a la vanguardia alemana, que aquí nos interesa especialmente. Sus señalamientos

20 Jorge Myers, “Mariátegui en Montevideo. La presencia del intelectual peruano en La Generación del Centenario durante los años locos 1917-1933”. *Políticas de la Memoria*, n° 16 (2016): 69.

21 Como es sabido, así se conoce en Uruguay al periodo determinado por el gobierno de José Batlle y Ordóñez, como se encuentra inclusive en el *Diccionario de americanismos*: <https://www.asale.org/damer/batllismo>.

22 Pablo Rocca, “Vida y milagros de Orsini Bertani (Una semblanza: quehaceres de la cultura letrada del Novecientos)”. *Letras de Hoje. Estudos e debates em Linguística, Literatura e Língua Portuguesa* 53, n°2 (2018): 282-283, <https://doi.org/10.15448/1984-7726.2018.2.31511>

23 Gloria Videla de Rivero, “Poesía de vanguardia en Iberoamérica a través de la revista *La Pluma* de Montevideo (1927-1931)”. *Revista Iberoamericana* 48, n°118 (1982): 349.

sobre vanguardias europeas hablan únicamente de la influencia francesa, de cubismo y surrealismo.²⁴

En lo ideológico, la revista forma parte de las intelectualidades antiimperialistas, pro socialistas, favorables a la Revolución mexicana,²⁵ y, sobre todo, pacifistas y antibélicas de Latinoamérica, preocupadas por el devenir político mundial y sus repercusiones en la cultura.²⁶ En cuanto a la lectura política y de crítica literaria con proyección latinoamericanista, estudios recientes han visto la similitud de principios entre esta publicación y *Amauta* de José Carlos Mariátegui.²⁷

La Pluma está conformada en gran medida por artículos bien escritos, de intelectuales de Latinoamérica fundamentalmente, aunque cuenta también con algunas traducciones de autores de otras latitudes, pues se abordan temáticas muy amplias. Igualmente la conforman piezas literarias y artísticas de autoría acreditada.

Zum Felde parece haber tenido en mente el tipo de publicación que quería editar años antes; desde el momento en que exhibe su crítica a la revista contemporánea *La Cruz del Sur*, en que considera que resulta demasiado literaria y vaticina que no podrá sostenerse exclusivamente como tal en un mercado de la prensa todavía en surgimiento como el montevideano. Por ello, recomienda a sus editores añadir a la propuesta necesariamente temas de sociología, educación, historia, política, ética, economía, psicología, folklore, artes industriales y un largo etcétera. Años más tarde esta combinación será justamente la clave de su propia publicación, que incluirá temas tan diversos como textos políticos de coyuntura sobre la doctrina Monroe y la paz mundial o el derecho obrero en la constitución alemana, junto a la guía de poetas norteamericanos hecha por el poeta mexicano Xavier Villaurrutia, un comentario sobre la danza de Josephine Baker o uno de los análisis más interesantes sobre la norteamericanización de la prensa latinoamericana. Todo muy bien acompañado de lujosos dossiers de ilustraciones correspondientes a imágenes de distintas estéticas y autores, sobre todo locales.

24 El artículo de Claudio Paolini y Gabriel Lyonnet destaca que, dentro y fuera de *La Pluma*, Zum Felde comenta la obra de los premodernistas José María Bello, José Monteiro Lobato, Henrique Coelho Netto y Olavo Bilac. Sobre la relación vanguardia uruguaya y modernismo brasileño, vale la pena consultar el estudio introductorio a la antología de Pablo Rocca y Gênese Andrade.

25 Mariana Moraes arriesga una comparación entre el callismo mexicano y el batllismo uruguayo, en tanto momentos políticos que propiciaron contextos de pacificación y desarrollo en sus países.

26 Más adelante se transforma la perspectiva ideológica a nivel mundial del sector intelectual, frente a la temida victoria del eje, a una postura antifascista y aliadófila.

27 Para documentar la relación de Zum Felde con Mariátegui y de *La Pluma* con *Amauta*, ver Morera y Myers.

A nivel estético y de camarillas, no obedece a una corriente literaria, dogmatismo filosófico, academia, o partido político; se asume plural, y su única exigencia es de calidad en las colaboraciones. Sin embargo, no por ello se pronuncia neutral: la valoración crítica se da a favor del sentido de su tiempo. Anuncia que prefiere: «Abrir cauces a corrientes renovadoras surgidas del seno tumultuoso del novecientos»,²⁸ «Ello no significa empero que, literalmente, sea una revista de vanguardia» (*íd.*). No puede serlo por ser plural. No quiere serlo por independencia crítica de las vanguardias, «colocándose en una posición histórica». Apuesta por una noción de cultura abierta al mundo, que requiere de la inmigración intelectual «como nuestro territorio la inmigración étnica» (*íd.*). «*La Pluma* tendrá instalada en su mirador una potente estación radiográfica, cuyas sutiles antenas recibirán – en ondas de toda longitud- los mensajes de cinco continentes» (*íd.*). Dice no ser publicación especializada sino de divulgación: «Al aparecer en el estadium del periodismo -definidos los principales puntos de su programa- *La Pluma* envía un saludo fraterno a todos los hombres que, en las diversas actividades culturales, dentro y fuera del país, colaboran con la obra de la evolución humana» (*íd.*).

En una dimensión estética y a pesar de sus inquietudes y sensibilidad hacia la renovación formal e intelectual, *La Pluma* dista de ser cabalmente una propuesta de vanguardia: ni en el formato, ni en la dimensión visual, ni en la literaria permiten definirla como tal. En la valoración del lenguaje poético o literario, prevalecen el ensayo político, la nota de actualidad, el artículo periodístico, el cuento regionalista y el poema modernista o criollista (en sus versiones negrista, indigenista o nativista). Responde en cambio claramente a un moderno proyecto cultural en donde modernismo y vanguardia, periodismo industrial, publicidad, noticias de actualidad se entrelazan para brindar un producto visualmente atractivo y de considerable duración, sin claudicar respecto a la agenda política con la que se fundó. Se inclina, eso sí, por una vanguardia ecléctica, aunque moderada, sin desdén por obras clásicas previas, y en plena coexistencia con el movimiento inmediato antecedente, el modernismo. El carácter de la revista montevideana corresponde a una elite letrada con voluntad de modernidad.

28 Alberto Zum Felde, “Programa”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 1, nº1 (agosto 1927): 9.

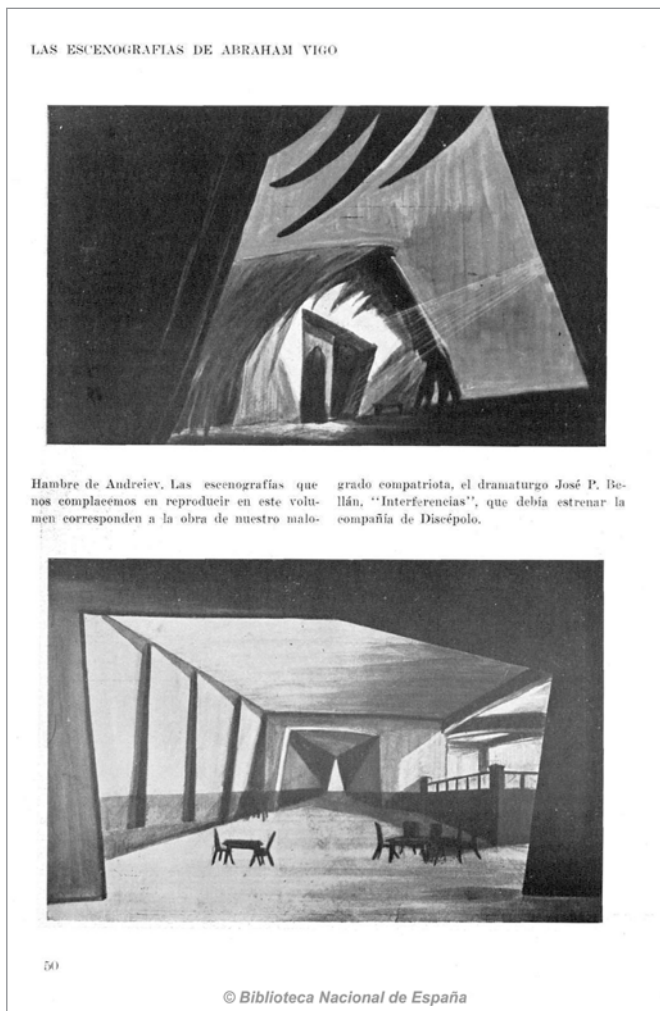
2. El expresionismo en *La Pluma*

Como es sabido, el expresionismo es un movimiento de vanguardia que aparece en el mundo germanoparlante y se manifiesta durante el primer cuarto del siglo XX, aunque hay remanencias del mismo hasta bien entrados los años 30. Se encuentran manifestaciones expresionistas, además de las ya mencionadas plástica y literatura, en la fotografía, la arquitectura, el teatro, la danza, la música y el cine. Lo caracterizan el fuerte rechazo a los valores burgueses y el pasado inmediato, el buceo en el irracionalismo, la angustia ontológica, el confesionalismo poético descarnado, la denuncia de los intereses militaristas de la alta burguesía y la iglesia, el rechazo a la belleza tradicional; sus historias reflejan el interés por la humanidad en colectivo más que por los individuos. Como en otros movimientos de vanguardia, en el expresionismo prevalecen la libertad y las variaciones: sus adherentes presentan poca homogeneidad formal, por lo que para algunos se trata de coincidir más una exaltación de la expresión que de una poética compartida. Alguna corriente del movimiento se inclina más hacia la representación de los marginados sociales y opta por el registro de las grandes urbes y sus desigualdades; otra hacia la exploración de la trascendencia y la búsqueda de lo divino y el amor universal. Una bucea en técnicas del pasado de raigambre nacional; otra por la universalización y la imaginación a futuro, con mayor o menor esperanza.

Se conoce su divulgación en Latinoamérica básicamente por la red intelectual que se establece a partir del contacto entre críticos, escritores y pintores, que viajaron de un lado al otro del Atlántico en esos años; entre otros José Carlos Mariátegui, Lasar Segall, Jorge Luis Borges, Guillermo de Torre, Eduardo Pettoruti, Anita Malfatti, Carla Witte, Paul Westheim, Hans y Else Michaelson. Los europeos que llegan a América lo hacen en gran medida huyendo del nazifascismo. Sin embargo, más allá de los artistas, los lectores latinoamericanos en lengua alemana conocedores del expresionismo no serían tan pocos: en mayo de 1926 aparece una nota en la portada de *Der Sturm* de Berlín, en que se consigna la existencia de salas de lectura de la publicación en Argentina, en México y San Salvador (*sic*).

En este contexto en las páginas de *La Pluma* aparece sin firma «Las escenografías de Abraham Vigo» una nota breve y una selección de las escenografías empleadas por el pintor argentino nacido uruguayo (1893-1957), que ocupan cuatro páginas del número 16.

Imagen 1. "Las escenografías de Abraham Vigo", *La Pluma* 16, octubre de 1930, p. 50.



Fuente. Anáforas, <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/4324>

Muy claramente se ve el influjo expresionista en la presencia de los planos inclinados, altos y verticales, la coloración subjetiva, la superposición de perspectivas a partir de grandes diagonales vistas en picado o contrapicado, que caracteriza el teatro y el cine del expresionismo alemán, en especial una escenografía como la de *El gabinete del Dr. Caligari* (*Das Cabinet des Dr. Caligari*, 1920) de Robert Wiene. La posterior deriva de Vigo hacia el arte social no impide encuadrar la obra temprana del artista como altamente marcada por

el movimiento vanguardista alemán, al contrario, es una deriva que otros artistas latinoamericanos recorrerán.

Decisiva para la revista resulta en cambio la presencia de la artista alemana Carla Witte (1889-1943) como ilustradora. Nacida en Leipzig, Witte realiza estudios en la *Königliche Akademie für graphische Künste und Buchgewerbe* (Academia real de las artes gráficas y la industria editorial), una de las primeras instituciones académicas especializadas en el diseño del libro y de las pioneras también en la aceptación de mujeres en su seno. Witte abandona la carrera en sexto semestre por dificultades económicas familiares. Se muda a Berlín en 1908, donde atiende un curso de diseño del libro y arte gráfica en la escuela del *Königliches Kunstgewerbemuseum* (Museo Real de Artes y Manualidades). Migra a América en 1923, por la ruta de navegación Bremen-Buenos Aires, como conexión a su destino elegido, la capital de Paraguay. Su pintura para entonces se transforma pues pronto añade a un diseño del *Jugendstil* de su formación motivos americanos paisajísticos de mucho color, en medio de los cuales asoman algunos retratos de carácter más definidamente expresionista como «El loco de Caacupé». ²⁹

La llegada a Montevideo se concreta unos años después, en 1927, donde residirá hasta su muerte, en 1943. Witte se vincula con la comunidad alemana local, logra obtener la nacionalidad uruguaya en 1932. La estabilidad de la democracia en Uruguay, las posibilidades de migración con una clase media en ascenso, resultan muy atractivas para la pintora como para las oleadas de migrantes que buscan el Río de la Plata como destino. ³⁰ La amistad decisiva de Witte con el escritor, traductor y mecenas Álvaro A. Araujo, muy vinculado con *La Pluma* al grado de convertirse en su segundo director, determina probablemente su participación en la revista.

A partir de julio de 1928 es progresiva la presencia de la artista alemana en sus páginas. En un número se anuncia una exposición de sus estudiantes. En otras vienen algunas obras suyas. Interesan sobre todo las ilustraciones que realiza para acompañar de manera sostenida la sección antológica llamada «Los anónimos ritmos del dolor», donde sus dibujos, ya decididamente expresionistas, acompañan, entre febrero de 1929 y octubre de 1930, obra de

29 Los datos biográficos aquí relatados provienen del estudio de María Frick sobre Witte.

30 Hay, sin embargo, divergencias en la consideración acerca de Uruguay y la bonanza económico social poniendo en perspectiva el reformismo de esos años. Cf. Jorge Balbis, “El estado uruguayo ante la emergencia de la ‘cuestión social’ (1890-1916)”, en *Jornadas rioplatenses de historia comparada. El reformismo en contrapunto. Los procesos de modernización en el Río de la Plata (1890-1930)* (Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana / Ediciones de la Banda Oriental, 1989).

Horace Traubel, Sylvia Pankhurst, Charles Louis Philippe, Wilhelm Lamszus, o del Padre Flammeneais. Los motivos son cuerpos humanos sufrientes, a veces con rostros poco definidos, con reminiscencias religiosas sobre momentos de la historia de Cristo como la piedad o el calvario.

Imagen 2. Padre F. Lamennais, «El eternamente crucificado», ilustración de Carla Witte. *La Pluma*, no. 16, octubre de 1930. P. 121.



Fuente. Anáforas, <https://anaforas.fc.edu.uy/jspui/handle/123456789/4324>

Igualmente, en el último número de la revista, publicado de manera extemporánea en septiembre de 1931, la pintora de Leipzig hace una ilustración para acompañar el texto «El martirio de la humanidad», que introduce un artículo sobre el juicio de Sacco y Vanzetti.

Dice al respecto Maria Frick, su mayor estudiosa:

En total, Witte realizó 15 ilustraciones en 6 ejemplares de los 19 que tuvo la revista, con 10 de ellos en la sección de Álvaro Araújo titulada «Los anónimos ritmos del dolor. Datos, historias, narraciones y comentarios de la tragedia humana en todos los países. (Escritos recopilados por Álvaro A. Araújo, e ilustrados por Carla Witte)», caracterizada por una temática casi agresiva (desesperación, sufrimiento, tortura física y espiritual) y un tono de fuerte crítica política y social, en general de izquierda y pacifista.³¹

Por otro lado, en el número 13 de *La Pluma*, fechado octubre de 1929, se publica un artículo de diez páginas, sin firma, denominado «El proceso al artista George Grosz», con abundantes ilustraciones del pintor expresionista, en el que reproduce su testimonio transcrito de la declaración ante un tribunal de Charlotenburgo, en Berlín. Es forzoso hacer el recuento de acontecimientos, de manera sucinta.

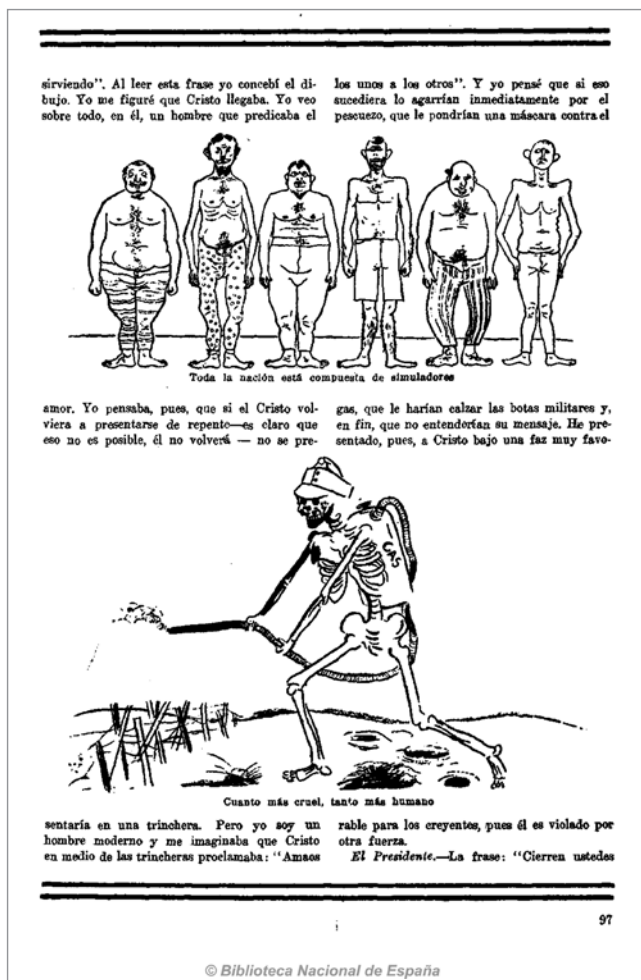
En 1927 inicia una colaboración artística entre Georg Grosz, Erwin Piscator como productor teatral,³² y Bertolt Brecht como dramaturgo y director. Ambos habían adaptado para la escena una novela de Jaroslav Hasek, *Die Abenteuer des braven Soldaten Schwejks* (publicada originalmente en Praga en 1923, *La aventura del valiente soldado Schwejke*), puesta en cartelera en el teatro Piscator de Berlín bajo el nombre de *Schwejk* cuatro años después. Grosz, colaboraba con una serie de dibujos, que se proyectaban en segundo plano durante la puesta en escena. Al año siguiente, el pintor seleccionó diecisiete dibujos para reproducir una carpeta de dicha obra gráfica junto con el editor Herzfelde. La versión impresa apareció bajo el sello editorial de Malik Verlag en enero de 1928, poco después del estreno de la obra, bajo el título *Hintergrund* (o sea, bastidor o segundo plano). Por considerar blasfemas varias imágenes,

31 María Frick, “Carla Witte, una expresionista alemana en Uruguay”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n°8 (2020): 161, <https://doi.org/10.25185/8.6>

32 Justamente en el mismo número de la revista uruguaya viene un artículo del dramaturgo y director teatral expresionista alemán Erwin Piscator, “El teatro social y su público”, pp. 161-163, con una ilustración del pintor húngaro vanguardista Alexander (Sándor) Bortnyik.

la Iglesia católica presenta una acusación contra el pintor ante la División 1A de la Policía Política Prusiana de Berlín, que decide procesarlo. El proceso fue creciendo mediáticamente; involucró las detenciones de artista y editor, cuyos alegatos de defensa fueron siempre el derecho a la libre expresión. Los sucesivos veredictos conllevan la reducción del objeto de la polémica, que pasa de ser la carpeta completa a tres grabados de la misma, y luego a uno solo. Con muchos fallos intermedios, idas y venidas, finalmente, el pintor y el editor inculpatos son absueltos, en 1929.

Imagen 3. S/A, «El proceso al artista George Grosz», ilustraciones de Georg Grosz, *La Pluma*, Vol. 13. P. 97.



Grosz (1893-1959) nace en Berlín, estudia en la Academia Imperial de Arte de Dresde y en la Escuela de Artes y Oficios de su ciudad natal. Se enrola como voluntario en la Primera Guerra Mundial, y es dado de baja seis meses después al ser declarado no apto para la guerra. A su regreso, conoce a Herzfelde; juntos inician trabajos dentro del movimiento dadaísta. El pintor berlinés se afilia al Partido Comunista Alemán (KPD) y lleva una militancia política y artística visible a partir de entonces. Para 1920 imprime la carpeta «Gott mit uns» («Dios con nosotros»), denunciando la relación de beneficio bélico entre el gran capital, la burguesía y la iglesia; es juzgado por primera vez y debe pagar una multa de trescientos marcos alemanes. Luego del ascenso de los nazis al poder, abandona Alemania en 1933 para regresar veinticinco años después.

Wieland Herzfelde (1896-1988) nace en Suiza, estudia medicina y germanística en Berlín, sirve como soldado en la Primera Guerra Mundial después de alistarse como voluntario. El horror que le produce lo vivido lo lleva a convertirse en promotor del pacifismo. En 1917 echa a andar Malik Verlag, cuya sede, tras el ascenso nacionalsocialista al poder, trasladará primero a Praga, después a Londres, y finalmente a Estados Unidos. En Nueva York, junto con varios escritores alemanes como el nombrado Brecht, Heinrich Mann, Lion Feuchtwanger, Ernst Bloch, fundará una nueva editorial, Aurora Verlag, activa entre 1944 y 1947.

Contrariamente a lo que se asume, los procesos jurídicos contra el arte y la actividad intelectual fueron comunes durante la República de Weimar. Intelectuales y artistas como Brecht, Carl Einstein, Ernst Rowohlt, Otto Dix, Franz Masereel, Kurt Weill, fueron procesados por motivos semejantes.³³ Sin embargo, no todos resultan igualmente renombrados. El escritor y jurista alemán Jürgen Seul afirma al respecto que en el proceso contra Grosz se involucraron ámbitos políticos, jurídicos, teológicos junto con los periodísticos. Existió una verdadera campaña mediática en torno a su juicio, en que los medios impresos se volvían fiscales, testigos y abogados. La defensa de Grosz insistió en que con sus imágenes el pintor no pretendió ofender a nadie sino plasmar libremente lo que vino a su imaginación al conocer la referida obra, desde su acendrado antimilitarismo. El juicio se vuelve un combate entre los postulantes del buen gusto y de la glorificación de la guerra, y los defensores del arte de vanguardia política y del pacifismo. Seul concluye en que el Grosz

33 Al respecto se siguió la información del *Lexikon der politischen Strafprozesse* (Diccionario de los procesos penales políticos) de la Universidad de Augsburg, específicamente de la entrada al proceso penal contra Grosz hecha por Seul.

satírico arranca la máscara de la justicia guillermina y del carácter pacífico de la República de Weimar, que pocos años después mostraría su peor rostro bélico en el ascenso de Hitler al poder.

La presencia del proceso en *La Pluma* coincide con el tiempo real de los eventos europeos. El editor, con buen criterio aprovecha el interés para reproducir los diecisiete grabados objeto del proceso original, si bien adecuándolos al tamaño de la diagramación. A la nota no se le añade un acomodo local, ni tampoco la siguen otros alcances en números subsecuentes. Podría tratarse simplemente de una traducción de una noticia alemana. Se lo introduce así:

El dibujante George Grosz ha sido condenado por el Tribunal de Charlottenburgo (Alemania), bajo la inculpación de haber atacado a la religión. Damos a continuación el interrogatorio del artista por el presidente del tribunal, de acuerdo con las notas estenográficas tomadas al efecto, así como reproducimos algunos de los dibujos que dieron lugar a este proceso, el uno más bien parece pertenecer a una época tenebrosa ya pasada que a la actual que se caracteriza por el respeto a la libertad de expresión.³⁴

Más adelante, en marzo de 1931 *La Pluma* publica en nueve páginas el artículo «Los grandes maestros del dibujo. Käthe Kollwitz y su obra». Olga Brendel, estudiante de Witte e hija de un alemán residente en Montevideo, firma la nota sobre la pintora, y para acompañarla se reproducen numerosos dibujos suyos. El breve artículo se elabora a partir de citas de autores prestigiados -no de críticos de arte- que le permiten hacer su propio comentario sobre la autora: fragmentos de Romain Rolland, Louise Diel, Gerhart Hauptmann,³⁵ se refieren como autoridades que exaltan la voluntad de la pintora alemana por retratar a los desposeídos: «Los más pobres de los pobres, los humildes de los asilos, los enfermos de los hospicios son los modelos de Käthe Kollwitz».³⁶

34 “El proceso al artista George Grosz”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°13 (octubre 1929): 90.

35 Se trata del intelectual pacifista por antonomasia, de la primera exégeta y coleccionista de Kollwitz y del dramaturgo naturalista que ganaría el premio Nobel. Permite apreciar la fluidez de contacto entre las publicaciones expresionistas alemanas en Uruguay.

36 Olga Brendel, “Los grandes maestros del dibujo. Käthe Kollwitz y su obra”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras*, n°18, (marzo 1931): 79. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/4323>

Imagen 4. Olga Brendel, «Los grandes maestros del dibujo, Käthe Kollwitz», ilustraciones de Kollwitz, *La Pluma* 18, marzo de 1931. P. 86.



Anáforas. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/4323>

Kollwitz (1867-1945) se encuentra para entonces en el apogeo de una trayectoria ascendente. Con su ingreso en 1919 a la Academia de Arte de Berlín, se convierte en la primera mujer en hacerlo, y para 1928 es nombrada directora del taller de grabado de la misma. En 1933, cuando se nombra como canciller a Hitler, la artista es expulsada de la Academia y se proscribió su trabajo. Ese mismo año, en junio, ochenta grabados de Kollwitz se exhiben en

cambio al otro lado del Atlántico en el CAM (Clube dos Artistas Modernos) de São Paulo.³⁷ Las palabras de presentación corren a cargo del periodista marxista brasileño Mário Pedrosa (1900-1980), que se estrena como crítico con esta presentación titulada «Käthe Kollwitz e seu modo vermelho de perceber a vida» («Käthe Kollwitz y su modo rojo de percibir la vida»), texto que más adelante se transforma en el artículo «As tendências sociais da arte e Käthe Kollwitz» («Las tendencias sociales del arte y Käthe Kollwitz»), que aparecerá publicado en la prensa brasileña.³⁸ Pedrosa, periodista político y miembro del Partido Comunista de Brasil, es enviado a una residencia europea con base en Berlín y París, entre 1927 y 1929. Allí se registra de manera directa su vínculo con los surrealistas, pero también con los expresionistas alemanes y otros movimientos de compromiso social y artístico. «La guerra de Kollwitz solo tiene sacrificios anónimos y monstruosos, viudas a las que no les queda nada, en la miseria y el dolor, aparte de las grandes manos para siempre desocupadas, recogidas como un par de objetos inservibles sobre el cuerpo informe. Solo tiene manos, una organización de manos que se unen, que entrelazan sus brazos como alambre de espino en defensa de los hijos que todavía sobreviven», dice Pedrosa, ampliamente conocido porque posteriormente será uno de los fundadores de la Bienal de Arte Latinoamericano.³⁹

Regresando a nuestro artículo, la propuesta central radica en valorar la presencia de las imágenes de Grosz o Witte, Kollwitz o Dix, no como adhesión a determinados artistas o a un específico movimiento de vanguardia, sino como representaciones emblemáticas que pueden ser enarboladas como banderas contra la guerra dentro de un imaginario internacionalista de época. Esto es visible, sobre todo, si se considera como parte del contexto de edición otro significativo artículo de la revista publicado en 1930, que se presenta también sin firma, al que acompañan dibujos de Silzer, Stadler,

37 Para ver la relevancia de la relación germano-brasileña en torno a ediciones y grabados, ver el catálogo *Deutsche Buch- und Graphikausstellung in Südamerika*, correspondiente a una exposición previa. Consultable en línea a través del portal de ICAA <https://icaa.mfah.org/s/es/item/782992#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-1116%2C0%2C3930%2C2199> Museum of Fine Arts, Houston.

El grabado brasileño se vio influido por la artista social alemana: sus obras circularon en la prensa obrera y comunista de dicho país, como en *A Classe Operária, Voz Operária, Tribuna Popular, Fundamentos*.

38 Publicado originalmente por entregas por Mário Pedrosa como «As tendências sociais da arte e Käthe Kollwitz» en *O Homem Livre*, São Paulo, n°6-9, en julio de 1933.

39 Mário Pedrosa, «Las tendencias sociales del arte y Käthe Kollwitz», en Pedrosa, *De la naturaleza afectiva de la forma*. Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (2017), 124. La traducción corresponde a Marta Pino. Por su adhesión a Trotsky, Pedrosa es expulsado del Partido Comunista a su regreso a Brasil, más adelante se separa del trotskismo, se declara socialista y, finalmente, es uno de los fundadores y primer afiliado del Partido de los Trabajadores (PT).

Grosz, Masereel, Dix, Gropper, donde aparece un alegato ortodoxo por la paz, en los siguientes términos:

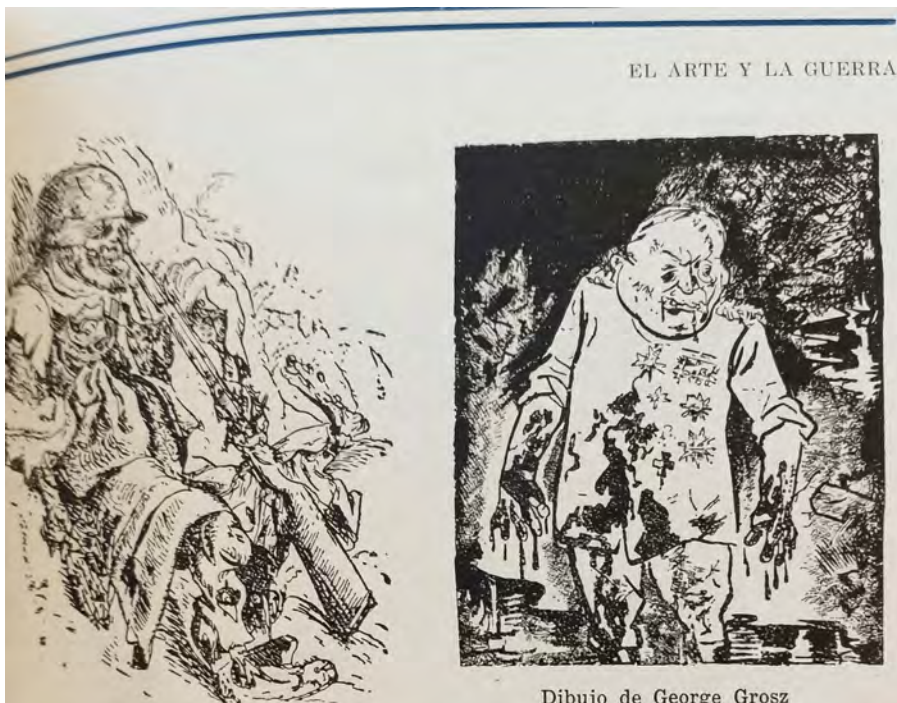
Las guerras de hoy, brutales y desprovistas de todo ese idealismo artificial con que los gobernantes han querido siempre presentarlas, aparecen al fin tal y como ellas han sido siempre. Horribles matanzas, carnicerías humanas, donde lo mejor de la juventud de las naciones ha caído sin gloria, para formar los escalones donde el militarismo ha edificado su gran edificio de opresión y de mentiras.

Hoy vemos todo ese horror a través de las expresiones particulares que emanan de la sensibilidad de cada artista, que ha creído, pintando la guerra tal como ella es, prestar su concurso a la liberación de los pueblos para que más conscientes del rol de víctimas que les ha tocado siempre en estas hecatombes universales, abran los ojos ante la realidad y se rebelen contra ese brutal militarismo que aplasta a los pueblos bajo férrea bota para beneficio de pocos y martirio de los demás.

Son Grosz, Dix, Gropper, Moreau y todos aquellos que les acompañan, los artistas conscientes de su verdadera misión, han puesto los lápices y los colores de su paleta al servicio de la verdad, desenmascarando así ese pretendido idealismo con que se ha querido cubrir siempre la más grande de las vergüenzas humanas: el crimen colectivo. El gesto homicida, la realidad de las heridas, la desesperación de la locura de esos pobres hermanos torturados en el campo de batalla, han sido puestos de manifiesto. La carne de cañón de las masas, todavía sangrando por mil heridas, toma conciencia de su soberanía y rechaza enérgicamente la idea de la guerra, pues sus ojos se han abierto a la realidad, y ya no quiere más prestar su cuerpo para que con su sangre sea amasado el oro que ha de traer la prosperidad a aquellos que, sin exponerse, lo empujaron hacia el fratricidio. De ahí que el artista verdadero rehúsa idealizar la guerra, pues el arte que es vida, que es creación, no puede prestarse para idealizar lo que es muerte y destrucción.⁴⁰

40 “El arte y la guerra”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°16 (octubre 1930): 143-144.

Imagen 5. Dibujos de Grosz y Dix para ilustrar el artículo «El arte y la guerra». *La Pluma*, 16, octubre de 1930.



EL ARTE Y LA GUERRA

Dibujo de Otto Dix

Dibujo de George Grosz



Fuente: Fotografía personal del archivo del Ibero-Amerikanisches Institut.

Por el peso de las afirmaciones, funciona como página de opinión de la sección mencionada, en un contexto editorial de ausencia de manifiestos y textos programáticos como es la línea de la revista uruguaya. Sobre todo, porque al hojearla, es visible que la campaña pacifista no se circunscribe a pocas secciones. En el número 16, por ejemplo, la sección de humor político, tomada libremente de publicaciones de Suiza, Austria, Estados Unidos, Rusia, Alemania y España, apunta igualmente al mensaje de antimilitarismo.⁴¹ Bajo el signo pacifista aparecen asimismo artículos de opinión y textos de creación literaria, como «El oro amasado con sangre» (de la obra «Hombres de la guerra»); la sección que ilustra Carla Witte, «Los anónimos ritmos del dolor» («Los anónimos ritmos del dolor» “ *Pluma*, Montevideo, 3(12): 75-77, jun. 1929); del mencionado Álvaro A. Araujo, «Preparando la próxima guerra»;⁴² o de la autora francesa de literatura infantil Thérèse Dispan, «Los niños y la guerra económica».⁴³ También la publicación de traducciones de Araujo de artículos norteamericanos como «Pacifismo y patriotismo» del escritor antibélico H.C. Engelbrecht,⁴⁴ o del manifiesto del pacifista británico H. Runham Brown, «Creación de la Liga de Refractarios a la Guerra» en la sección «Nueva Era»,⁴⁵ abonan sobre la idea de la preocupación geopolítica sobre el orden mundial como línea editorial determinante de *La Pluma*.

En cuanto al antifascismo, en el número 18 (marzo de 1931) de *La Pluma* aparece el texto más explícito en este sentido. Se trata del artículo de Luigi Fabbri, militante anarquista italiano radicado desde 1929 en Uruguay, titulado «La marcha del fascismo en el mundo», en el que rechaza circunscribir el término fascismo solamente para el caso italiano, pues advierte su carácter de amenaza mundial:

el fascismo se ha convertido, en el curso de pocos años, en un peligro internacional si por fascismo se entiende en línea general el retorno a los sistemas políticos absolutistas y dictatoriales con la supresión de todas las libertades individuales y populares ya conquistadas, sirviéndose sin escrúpulos

41 Entre otras, destaca la presencia de caricaturas reproducidas de revistas cómicas políticas en lengua alemana, porque refuerza la idea de un intercambio constante: *Nebelpalter* de Suiza, *Kladderadatsch* de Berlín, *Der Goetz von Beichinger* de Suiza.

Un modelo muy interesante para dimensionar la importancia de la cultura alemana en una revista hermana es el que propone Horst Nitschack (1993).

42 Álvaro A. Araujo, “Preparando la próxima guerra”. *La Pluma Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras*, 3, n°19 (septiembre 1931): 107-112.

43 Thérèse Dispan, “Los niños y la guerra económica”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°16 (octubre 1930): 120.

44 H. C. Engelbrecht, “Pacifismo y patriotismo”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°19 (abril 1929): 97-100.

45 H. Runham Brown, “Creación de la Liga de Refractarios a la Guerra”, *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°16 (octubre 1930): 111-113.

de todos los medios violentos de la fuerza armada, sea regular o irregular, con menosprecio de todo sentimiento de humanidad y con la violación sin límite ni freno de las leyes e instituciones.⁴⁶

Un poco más adelante responsabiliza del ascenso del fascismo al capitalismo, en forma de plutocracia, ya desprendido de sus originales leyes libertarias en aras de una mayor concentración económica. El gran capital apoya entonces al fascismo institucional para seguir creciendo. Por último, describe la situación mundial, para emitir la advertencia «Si en Alemania consigue triunfar el fascismo [...] Europa será completamente fascistizada».⁴⁷ Es el más nítido, pero no el único pronunciamiento antifascista aparecido en *La Pluma*.⁴⁸

3. Conclusiones provisionales:

Para cerrar, me gustaría insistir en lo de *editar a futuro*, que se cumple, a mi parecer, como profecía también a otros niveles y con otros actores editoriales de la revista: Araujo y Zum Felde editan a futuro, porque perciben muy pronto que la ominosa alarma del presente convoca de manera urgente y general a cerrar filas contra la guerra, y a cambiar el discurso de la vanguardia estética por la militante. Pero también, porque entienden la necesidad de adecuarse al modelo de prensa industrial sin dejar de advertir del peligro de su monopolio cablegráfico en la cobertura noticiosa para América Latina, ni de señalar con agudeza la intervención norteamericana en América Latina y la presencia de gobiernos poco democráticos de cepa propia.⁴⁹

46 Luigi Fabbri, «La marcha del fascismo en el mundo». *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 18, (marzo 1931): 35.

47 Luigi Fabbri, «La marcha del fascismo en el mundo». *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 18, (marzo 1931): 37.

48 En este tenor aparecen también textos como: firmado A. A. A. (Álvaro A. Araujo) «El Papa y Mussolini» en el vol. 11, de abril de 1929; «En las prisiones fascistas» de Francesco Fausto Nitti en el número 15, de julio de 1930; de M. Rossi «La universidad italiana con camisa negra» en el vol. 16 de octubre de 1930, por ejemplo.

49 También editan a futuro porque la voluntad modernizadora y crítica lleva a Zum Felde a entrar de manera definitiva en la historia cultural uruguaya. En 1943 se funda la Academia Nacional de Letras en Uruguay, y entre sus nueve fundadores se encuentra el mencionado director de *La Pluma*, quien más adelante dirige la Biblioteca Nacional de 1940 a 1944, y obtiene en dos ocasiones con posterioridad el Premio Nacional de Literatura. Pero editar a futuro no garantiza un final feliz: en las antípodas se inscribe el suicidio de Carla Witte en 1943, quien como otros migrantes de origen germano no resiste la espera para ver la caída del nazismo, semejante al caso del austriaco Stefan Zweig.

Se observa que el modelo de prensa de intervención afincada en el periodismo industrial, con moderno diseño, será menos frecuente en los años subsecuentes para las revistas culturales de izquierda en el debate cultural y político. La precariedad de recursos económicos y el trabajo contra reloj volverán más usuales las publicaciones murales o de circulación ligeras y en papel modesto. En cambio, la vinculación texto e imagen en torno a la divulgación del arte y la guerra, columnas narrativas, ensayísticas y sus correspondientes ilustraciones, repondrá con frecuencia las formas de representación aquí enunciadas. La cohesión de mundo que los artistas visuales, diseñadores y editores logran al aglutinarse en torno a un imaginario compartido en que convergen bajo la bandera del internacionalismo antifascista y del pacifismo mundial obras del expresionismo alemán, del futurismo ruso, del muralismo mexicano, y sus derivas regionales de arte social, son por demás conocidas. Reconfigurada en sucesivas vueltas, está presente en el movimiento pacifista con acento anarquista, socialdemócrata y comunista, así como en la propaganda de la postrevolución mexicana, retomado en revistas norteamericanas de izquierda como *New Masses*; y, más adelante, en la ilustración de los movimientos sociales antifascistas, la cartelística de la república española, recurrente con diferentes signos hasta nuestros días.

Matizo la afirmación final de Videla en su citado artículo al revisar *La Pluma*, en cuanto a la ausencia en sus páginas de la dicotomía entre «las dos vanguardias»: «una estetizante, continuadora de la línea posromántica que persigue *el arte por el arte*, y otra *vanguardia* más conservadora en los medios expresivos, pero comprometida con los problemas sociales del continente»,⁵⁰ en la medida en que en muchas ocasiones ambas se fusionan en los artículos de la revista uruguaya. Añado por mi parte que en *La Pluma* vanguardia política y vanguardia estética caminan de la mano en sutil equilibrio, desde una postura ideológica por el antifascismo y el pacifismo siempre acompañada por un cuidado formal en su materialización editorial, palabra e imagen, donde aparece, entre otros movimientos, el imaginario expresionista. En consecuencia, polarizaciones maniqueas como las de cosmopolitismo-nacionalismo o estetización-compromiso ni siquiera resultan pertinentes. Por ello mismo, lecturas contemporáneas que se ubican en la senda de los estudios de publicaciones periódicas latinoamericanas, en una combinación de historia intelectual e historia cultural, literatura comparada y *periodical studies*, como la aquí propuesta, pueden brindar nuevas luces, sin adoptar una mirada paternalista, eurocéntrica o epifenoménica.

50 Gloria Videla de Rivero, "Poesía de vanguardia en Iberoamérica a través de la revista *La Pluma* de Montevideo (1927-1931)". *Revista Iberoamericana* 48, n°118 (1982): 332.

Referencias bibliográficas:

- Araujo, Álvaro A. “Preparando la próxima guerra”. *La Pluma Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°19 (septiembre 1931): 107-112.
- “El arte y la guerra”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras*, 3, n°16 (octubre 1930): 143-148.
- Balbis, Jorge. “El estado uruguayo ante la emergencia de la ‘cuestión social’ (1890-1916)”. En *Jornadas rioplatenses de historia comparada. El reformismo en contrapunto. Los procesos de modernización en el Río de la Plata (1890-1930)*. Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana / Ediciones de la Banda Oriental, 1989.
- Brendel, Olga. “Los grandes maestros del dibujo, Käthe Kollwitz”, ilustraciones de Kollwitz, *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 18, (1931): 86. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/4323>
- Brendel, Olga. “Los grandes maestros del dibujo. Käthe Kollwitz y su obra”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* n°18, (marzo 1931): 79-87. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/4323>
- Brown, H. Runham. “Creación de la Liga de Refractarios a la Guerra”, *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°16 (octubre 1930): 111-113.
- Dispan, Thérèse. “Los niños y la guerra económica”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°16 (octubre 1930): 120.
- “El proceso al artista George Grosz”, ilustraciones de Georg Grosz, *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 13, (1929): 97. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/4319>
- Engelbrecht, H.C. “Pacifismo y patriotismo”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, n°11 (abril 1929): 97-100.
- Fabbri, Luigi. “La marcha del fascismo en el mundo”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* n°18, (marzo 1931): 35-39.
- Frick, María. “Expressionism in Latin America and its Contribution to the Modernist Discourse”. En *The Routledge Companion to Expressionism in a Transnational Context* editado por Isabel Wünsche, 507-524. New York, Routledge / Taylor and Francis, 2019.
- Frick, María. “Carla Witte, una expresionista alemana en Uruguay”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n°8 (2020): 139-173. <https://doi.org/10.25185/8.6>

- Jutta, Ernst, Dagmar von Hoff y Oliver Scheiding. *Periodical Studies Today. Multidisciplinary Analyses*. Berlín: BRILL, 2022.
- Lamennais, F. “El eternamente crucificado”, ilustración de Carla Witte. La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras, n°16 (1930): 121. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/4324>
- “Las escenografías de Abraham Vigo”. La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras, n°16 (1930): 50. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/4324>
- Luna Selles, Carmen y Alejandra Torres Torres. “Editores del 900”. En Leonardo Guedes Marrero, Carmen Luna Sellés et al. *Una aproximación a la historia de la edición en Uruguay*, 28-34. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2022.
- Moraes Medina, Mariana. “Crónica de una efusión: Alfonso Reyes, Luisa Luisi y el Comité Uruguay-México”. *Revista de Historia de América*, n° 156 (2019): 217–239. <https://doi.org/10.35424/rha.156.2019.239>
- Morera, Fernanda y Jimena Torres. “La construcción de la historia de la literatura y la cultura americana: El ‘diálogo creador’ entre Zum Felde y Mariátegui”. En *Anáforas*, 2019. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/75115>
- Myers, Jorge. “Mariátegui en Montevideo. La presencia del intelectual peruano en *La Generación del Centenario* durante *los años locos* 1917-1933”. *Políticas de la Memoria*, n° 16 (2016): 68-78.
- Nitschack, Horst. “La recuperación de la cultura de habla alemana en *Amautá*”. En *Encuentros y desencuentros sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina*, Miguel Giusti y Horst Nitschack, 231-259. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993. <https://hdl.handle.net/20.500.14657/181640>
- Paolini, Claudio y Gabriel Lyonnet. “Alberto Zum Felde, la vanguardia uruguay y el modernismo brasileño”. En Rocca y Andrade, 2006, 225-254.
- Pedrosa, Mário. “Las tendencias sociales del arte y Käthe Kollwitz”, en Mário Pedrosa, *De la naturaleza afectiva de la forma*. Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (2017), 113-129.
- “El proceso al artista George Grosz”. En *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 3, no. 13 (octubre 1929): 90-99.

- Rocca, Pablo. “Editar en el Novecientos (Orsini Bertani y algunos problemas de las culturas material y simbólica)”. *Orbis Tertius* 17, n°18 (2012): 1-12 <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv17n18d05>
- Rocca, Pablo. “Vida y milagros de Orsini Bertani (Una semblanza: quehaceres de la cultura letrada del Novecientos)”. *Letras de Hoje. Estudos e debates em Lingüística, Literatura e Língua Portuguesa* 53, n° 2 (2018): 275-286. <https://doi.org/10.15448/1984-7726.2018.2.31511>
- Rocca, Pablo y Gênese Andrade. *Un diálogo americano: modernismo brasileño y vanguardia uruguaya (1924-1932)*. Alicante: Universidad de Alicante, 2006.
- Ruffinelli, Jorge. “Alberto Zum Felde: el magisterio de la conciencia crítica”. En *Palabras en orden*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1985.
- Seul, Jürgen. “Der Prozess gegen Georg Grosz und die Karikatur der Christus mit der Gasmaské, Deutschland 1928”. En *Lexikon der Politischen Strafprozesse*. UniAugsburg/Stiftung Kurt Groenewold, 2012.
- Torres Torres, Alejandra. “Apuntes para una historia de la edición en Uruguay: el trabajo pionero y olvidado de Luis Bertrán (Montevideo, 1931)”. *Amoxltli*, n° 3 (2019): 1-16. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3518476>
- Trochon, Yvette. *Las pacifistas en un mundo de catástrofes (1914-1945)*. Montevideo: Fin de Siglo Editorial, 2021.
- Vidal, Daniel. “La disputa por el pueblo entre el anarquismo uruguayo y el primer batllismo (Uruguay, 1903-1913)”. En *Narrativas de la cohesión social en publicaciones periódicas del Cono Sur americano, 1900-1940*, compilado por Ricardo González Leandri, Armando V. Minguzzi, 183-207. Madrid: Ediciones Polifemo, 2019.
- Videla de Rivero, Gloria. “Poesía de vanguardia en Iberoamérica a través de la revista *La Pluma* de Montevideo (1927-1931)”. *Revista Iberoamericana* 48, n° 118 (1982): 331-349.
- Wünsche, Isabel. *The Routledge Companion to Expressionism in a Transnational Context*. New York: Routledge /Taylor and Francis, 2019.
- Zum Felde, Alberto. “Programa”. *La Pluma. Revista Mensual de Ciencias-Artes y Letras* 1, n°1 (agosto 1927): 7-9.

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, 8. Recursos, 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 Jose Antonio Saravia: jsaravia@correo.um.edu.uy

Grethel DOMENECH HERNÁNDEZ

El Colegio Mexiquense, A.C., México

domenech221b@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1259-9992>

Recibido: 7/10/2025 - Aceptado: 30/3/2026

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

Domenech Hernández, Grethel. "Alain Robbe-Grillet y Juan Goytisolo en 1964. Notas a una polémica sobre el compromiso y la literatura".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 19, (2026): e1915. <https://doi.org/10.25185/19.15>

Alain Robbe-Grillet y Juan Goytisolo en 1964. Notas a una polémica sobre el compromiso y la literatura

Resumen: En 1964, en la revista cubana *Casa de las Américas*, se publicaron dos textos que fueron parte de una de las polémicas más sobresalientes de los inicios de la década del sesenta: «La literatura perseguida por la política» de Alain Robbe-Grillet y «¿Formalismo o compromiso literario?» de Juan Goytisolo. Ambos se inscriben en un contexto marcado por la intensificación de los debates en torno a la función social y política de la literatura, en un escenario atravesado por la Revolución cubana, la Guerra Fría cultural y la redefinición del rol del intelectual. Este trabajo busca analizar las posturas expuestas por estos dos autores en esta polémica al releer estas intervenciones atendiendo a sus modalidades retóricas, a su inscripción editorial y a los lugares de enunciación de los autores para así poder contribuir a una mayor comprensión del complejo universo intelectual de la década del sesenta del pasado siglo XX en América Latina y Europa.

Palabras claves: polémica; literatura; Alain Robbe Grillet; Juan Goytisolo; Casa de las Américas

Alain Robbe-Grillet and Juan Goytisolo in 1964. Notes on a polemic about commitment and literature

Abstract: In 1964, the Cuban magazine *Casa de las Américas* published two texts that were part of one of the most prominent controversies of the early 1960s: "Literature Persecuted by Politics" by Alain Robbe-Grillet and "Formalism or Literary Commitment?" by Juan Goytisolo. Both texts were written in a context marked by intensifying debates about the social and political function of literature, against the backdrop of the Cuban Revolution, the cultural Cold War, and the redefinition of the role of the intellectual. This paper seeks to analyze the positions taken by these two authors in this controversy by rereading these texts paying attention to their rhetorical modalities, their editorial context, and the authors' positions of enunciation, to contribute to a greater understanding of the complex intellectual universe of the 1960s in Latin America and Europe.

Keywords: polemic; literature; Alain Robbe Grillet; Juan Goytisolo; Casa de las Américas

Alain Robbe-Grillet e Juan Goytisolo em 1964. Notas sobre uma polêmica acerca do compromisso e da literatura

Resumo: Em 1964, a revista cubana *Casa de las Américas* publicou dois textos que fizeram parte de uma das polêmicas mais marcantes do início da década de 1960: "A literatura perseguida pela política", de Alain Robbe-Grillet, e "Formalismo ou compromisso literário?", de Juan Goytisolo. Ambos se inscrevem num contexto marcado pela intensificação dos debates em torno da função social e política da literatura, num cenário atravessado pela Revolução cubana, pela Guerra Fria cultural e pela redefinição do papel do intelectual. Este trabalho procura analisar as posições expostas por esses dois autores nessa polêmica, relendo essas intervenções atendendo às suas modalidades retóricas, à sua inscrição editorial e aos lugares de enunciação dos autores, a fim de contribuir para uma maior compreensão do complexo universo intelectual da década de 1960 do século XX na América Latina e na Europa.

Palavras-chave: polêmica; literatura; Alain Robbe Grillet; Juan Goytisolo; Casa de las Américas

Introducción

Los «sesenta globales», como bien los ha llamado Eric Zolov, catalizaron debates y polémicas en torno a la función social de la literatura y el rol de la intelectualidad que alcanzaron gran protagonismo en espacios a nivel mundial. La revista *Casa de las Américas*,¹ creada en 1960 por Haydée Santamaría y bajo la responsabilidad de Fausto Masó y Antón Arrufat, fue una de las principales voces de estos debates en América Latina desde Cuba. Durante su primera época, de 1960 a 1965, fue escenario de algunas de las polémicas más significativas del campo intelectual y cultural latinoamericano.² La indagación sobre el compromiso del escritor y su obra se revelaron en números especiales, entrevistas con intelectuales, conferencias y mesas redondas que auspició la revista.³ En el número 26, correspondiente a octubre-noviembre de 1964, la sección «Notas y Reportajes» reunió dos textos que formaron parte de una de las polémicas más sobresalientes a inicios de los sesenta: «¿Formalismo o compromiso literario?», de Juan Goytisolo y «La literatura perseguida por la política», de Alain Robbe-Grillet. A la polémica se le anexó también el texto «El hecho histórico y la imaginación en la novela», de Italo Calvino, el cual no fue parte de ella, pero estuvo a tono con los debates sobre la literatura de los años sesenta.

La publicación de los textos de Robbe-Grillet y Goytisolo en el número 26 no es casual, forma parte de una tradición de debates sobre el papel de la literatura que se intensificaron en la prensa cultural cubana a partir de 1959. Revistas como *Lunes de Revolución*, *Unión*, *La Gaceta* y la propia *Casa de las Américas* publicaron con frecuencia ensayos que discutían qué debía ser y hacer la literatura, el arte y la creación en tiempos de revolución. Autores como Jean Paul Sartre, Paul Baran o Roque Dalton reflexionaron sobre el rol del intelectual y su vínculo con la literatura. No obstante, el tono de estas reflexiones, especialmente antes de 1964/1965, era más diverso y menos

1 Se utilizará cursiva para hacer referencia a la revista.

2 Autores como Luisa Campuzano, Juan Carlos Quintero Herencia y Nadia Lie coinciden en que de 1960 a 1965 *Casa de las Américas* vivió, lo que pudiéramos llamar, su primera época bajo la dirección de Haydée Santamaría hasta que en 1965 la dirección de la revista pasó a Roberto Fernández Retamar y el consejo de redacción presidido por Antón Arrufat se disolvió y se creó un nuevo comité de colaboración transnacional.

3 Algunos de los momentos más importantes al respecto en esta primera etapa de *Casa de las Américas* fueron el ensayo «El compromiso intelectual», de Paul Baran; «Poesía y militancia en América Latina», de Roque Dalton, en 1963 y «Conversación sobre el arte y la literatura», una de las mesas redondas más importantes organizadas por *Casa* para el número 23-23 de 1964 en la que estuvieron presente Roberto Fernández Retamar, Lisandro Otero, Luis Suardiá, y donde se discutió también, junto al público presente, las cuestiones más acuciantes de arte y literatura en Revolución, libertad de creación y responsabilidad social.

sujeto al imperativo revolucionario, lo que permitió que análisis como los de Grillet y Goytisolo encontrarán aún un lugar. Desde su primer número en 1960 hasta mediados de los años sesenta, *Casa* mantuvo un tono exploratorio y heterogéneo, emparentado a la reflexión que de 1959 a 1961 había mostrado el semanario cultural *Lunes de Revolución* (1959-1961).⁴ Posterior a 1964, comenzaron a evidenciarse encuestas, números especiales y polémicas que posicionaron cada vez más a la revista en posturas más politizadas sobre el papel del intelectual.

El número 26 fue una especie de número bisagra que tuvo características e intenciones de sus precedentes y a la vez ya comenzaba a mostrar el rostro que tendría *Casa* posteriormente. El jefe de redacción fue el escritor cubano Antón Arrufat y el consejo de redacción estuvo compuesto por Haydée Santamaría, Ezequiel Martínez Estrada, Manuel Galich, Julio Cortázar, Emmanuel Carballo, Ángel Rama y Sebastián Salazar Bondy. Lo anterior no resulta un dato editorial más. La labor de Antón Arrufat influyó considerablemente en la selección de trabajos que de 1960 a 1965 se publicaron en *Casa de las Américas*. Arrufat abogó por una visión heterogénea en cuanto a los enfoques sobre las problemáticas de arte y literatura, algo que comenzó a declinar a partir de 1965 con los cambios en la composición de la revista y la salida de Antón Arrufat de esta misma.⁵ El número 26 también contó con la coordinación del crítico uruguayo Ángel Rama. Claudia Gilman explica que, a su paso por la Habana, Ángel Rama organizó prácticamente toda la entrega de la revista *Casa de las Américas* dedicada a la nueva novela latinoamericana,⁶ lo cual resulta totalmente convincente teniendo en cuenta las conexiones del crítico

4 Semanario cultural del periódico cubano *Revolución*, órgano del Movimiento 26 de julio, que se publicó de 1959 a 1961 y contó con la participación de una joven generación de escritores y artistas que apostaron por el compromiso revolucionario y libertad de creación como paradigmas discursivos.

5 En 1965 el “Consejo de redacción” se renombró como “Comité de colaboración,” la dirección de la revista pasó de Haydée Santamaría a Fernández Retamar y fue suspendido el Consejo de Redacción guiado por Antón Arrufat tras conflictos internos. En el libro *Transición y transacción. La revista cubana Casa de las Américas 1960-1976*, en entrevista con Nadia Lie, Arrufat comenta que a la revista se le empezaron a ver “cosas malas”. Por ejemplo, el hecho de publicar alguna personalidad que no tuviera que ver directamente con la revolución o que no estuviera «definida políticamente» era tema de contradicción. En aquella circunstancia de contradicciones «Haydée propone que se haga una revista de carácter más político, menos literario (...) una revista más institucional, que refleje también el trabajo de la Revolución en la cultura (...)». Antón Arrufat también recordó que la publicación del texto de Robbe-Grillet, al igual que “Mi país” de Eugenio Evtuchenko, fue uno de los artículos que luego de publicados, representaron una de las razones de su salida.

6 Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 114.

uruguayo que de seguro permitieron atraer a este ejemplar nombres como Julio Cortázar, Ernesto Sábato o Juan Carlos Onetti.⁷

La polémica entre Robbe-Grillet y Goytisolo estuvo acompañada del emblemático texto «Diez problemas para el novelista latinoamericano» de Ángel Rama, donde, parafraseando el conocido decálogo de Bertold Brecht sobre la verdad, exponía sus supuestos para la nueva novela latinoamericana desde la base de una revisión revolucionaria. La complementaron también una reseña de Ambrosio Fornet sobre *La Ciudad y los Perros* y fragmentos de las novelas más representativas de una «nueva literatura latinoamericana»: *Rayuela* de Julio Cortázar, *El siglo de las luces* de Alejo Carpentier, *Juntacadáveres* de Juan Carlos Onetti, *Sobre héroes y tumbas* de Ernesto Sábato y de Carlos Fuentes *Cholula*, seguidos de las críticas literarias de Edmundo Desnoes, Antón Arrufat, Calvert Casey, Roberto Fernández Retamar y Ambrosio Fornet acompañaron el índice. El número funcionó como una especie de diálogos entre estas ficciones y sus críticos. A pesar de ser una revista editada en Cuba, *Casa de las Américas*, en su intención de monitorear a la comunidad intelectual latinoamericana, posibilitó que las posturas de escritores de otras latitudes, muchos de ellos asociados al fenómeno del boom, tuvieran un gran peso. Varios de los textos sobre la condición intelectual pertenecieron a Paul Baran, Roque Dalton, Julio Cortázar, Mario Vargas Llosa y Ángel Rama.

En el presente texto me interesa analizar la polémica entre Juan Goytisolo y Alain Robbe-Grillet, un caso atrayente para dilucidar los debates intelectuales que se dieron en torno a la función de la literatura y la escritura en la sociedad. Pero ¿cómo se estudia una polémica intelectual o literaria?, ¿cómo analizarlas sin terminar reproduciendo las intervenciones de sus autores? Una polémica es, en teoría, una discusión con cierto rigor literario que opone dos o varios puntos de vistas sobre un mismo tema. Su orden es conciso, reflexivo e implica un terreno de disputa entre sus participantes. La palabra «polémico» proviene del griego *πολεμικός* (*polemos*) que significa guerra, unido al sufijo -ico/-ica «perteneciente a» entendiéndose así por polémica «perteneciente a la guerra».⁸ Los propios griegos fueron diversificando el campo semántico de la palabra y con Homero su uso se aplica también al conflicto o disputa y con Heráclito

7 Las relaciones de Ángel Rama con Casa de las Américas y con la Revolución cubana se hicieron más intensas a medida que avanzó la década, llegando a ser el crítico uruguayo un fiel portavoz de la política cultural del régimen cubano. En 1964 visitó Cuba como parte del jurado del premio literario y a partir de ese momento estuvo en varias ocasiones por la Habana. De 1965 a 1971 formó parte del consejo de redacción de *Casa*, y fue jurado del premio en la categoría de novela en 1964 y 1969.

8 Diccionario etimológico castellano en línea, <http://etimologias.dechile.net/>

pólemos trasciende la guerra para representar la discordia, el conflicto, la lucha de opuestos que hace posible el *lógos* y el devenir. Las polémicas se establecen, por lo general, entre quienes defienden posturas contrarias, y se realizan, la mayoría de las veces, por escrito. Las herramientas discursivas y retóricas, el estilo y el bagaje intelectual sobre el tema discutido son fundamentales pues de ellos dependerá cuál contrincante prevalecerá o cuál se beneficiará de la aprobación de la comunidad lectora. No obstante, estas definiciones «clásicas» resultan insuficientes para dar cuenta de las formas concretas que adopta el conflicto intelectual en contextos altamente politizados.

Si bien una polémica supone un terreno de disputa entre posiciones divergentes, no necesariamente se desarrolla bajo formas ordenadas, racionales o simétricas. Como ha señalado Judith Podlubne, el intercambio polémico puede adoptar registros caóticos, impulsivos o estratégicos, y su eficacia no depende únicamente de la solidez argumentativa, sino de los gestos discursivos, las modulaciones retóricas y los efectos performativos que produce en el campo intelectual.⁹ La polémica no es solo un intercambio de ideas, sino una puesta en escena del desacuerdo, donde intervienen posiciones de autoridad, expectativas del público lector, encuadres editoriales y temporalidades desiguales. Atender a estas dimensiones permite desplazar el análisis desde la reconstrucción de tesis hacia las formas específicas en que los textos ejercen la controversia. Más que reconstruir exhaustivamente los argumentos de cada intervención o dirimir quién «tenía la razón», este trabajo parte de la premisa de que la polémica no es un mero intercambio de textos sino una escena discursiva que se configura desde posiciones de autoridad, distintos lugares de enunciación y expectativas del rol del escritor.

Por la importancia que cobraron en el campo intelectual de los sesenta, no sería aventurado afirmar que las polémicas se convirtieron en un género más. En *Las tres vanguardias*, Ricardo Piglia nos dice, siguiendo a Georg Lukács y su teoría de la novela, que es «posible pensar en el género como una respuesta formal a un tipo de demanda que la sociedad propone», como «modos de responder a esa tensión entre cierto tipo de problemas sociales y ciertas respuestas de forma que da el género».¹⁰ Si asumimos sus ideas al respecto, se puede indicar entonces que la polémica se consolida en los sesenta, un poco

9 Cfr: Paul de Man y Judith Podlubne, *Barthes en cuestión* (Nube Negra y Bulk Editores, 2020).

10 Ricardo Piglia, *Las tres vanguardias: Saer, Puig, Walsh* (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2016), 60.

antes un poco después, como ese espacio formal para dar orden y narrar los dilemas del presente desde distintas experiencias.¹¹

A lo largo del siglo XX, las revistas culturales como *Amauta*, *Revista de Occidente*, *Avance* o *Marcha* se convirtieron en espacios privilegiados para la formación de generaciones intelectuales y para la definición de su intervención pública, y la controversia ocupó en ellas un papel decisivo. Un caso emblemático es la revista francesa *Les Temps Modernes*, donde los intercambios entre Sartre, Merleau-Ponty o Camus configuraron un modelo de debate en el que la disputa estética era inseparable de la toma de posición política. Las polémicas publicadas en estas revistas no solo enfrentaban ideas, sino que contribuían a delimitar qué se esperaba de un escritor, qué tipo de compromiso resultaba legítimo y desde qué lenguajes podía ejercerse.

Durante los años sesenta, las polémicas, tal vez más que ningún otro género, mostraron las tensiones ideológicas, culturales y políticas que se manifestaban en una gran cantidad de conflictos de la época. Basta recordar algunas de ellas para complementar la anterior afirmación. Por ejemplo, la censura tras la exhibición del documental *P.M* en La Habana de 1961 que conllevó a las conocidas «Palabras a los intelectuales» de Fidel Castro y al posterior cierre del semanario cultural *Lunes de Revolución*. A esta le siguieron la polémica por la novela de la revolución entre Ambrosio Fernet y José Antonio Portuondo en 1964, la polémica sobre las generaciones en 1966 entre Ana María Simo y Jesús Díaz o la polémica entre Heberto Padilla y Lisandro Otero entre 1967 y 1968 sobre las novelas *Pasión de Urbino* y *Tres Tristes Tigres*.

Las de carácter transnacional, casi siempre, envueltas en los entramados culturales de la Guerra Fría también fueron habituales. De ellas, la más conocida fue la confrontación entre *Mundo Nuevo* y *Casa de las Américas* (1966) en conexión con la discusión de Emir Rodríguez Monegal y Fernández

11 No es mi intención aquí extenderme en la teoría literaria sobre los géneros y formas de narrar en el siglo XX, sólo subrayar que asumir la polémica como un género no es una idea arriesgada. Las maneras en que narramos el mundo, entendiendo aquí narración como acto de otorgar sentido, son tan variadas como inagotables. Los géneros, esa forma de clasificar nuestras narraciones de y sobre el mundo, se han diversificado a lo largo de la historia. En la antigua Grecia, por ejemplo, el diálogo socrático, llevado a su máxima expresión por Platón, tomó referentes del teatro y la filosofía. Desde los albores de la modernidad los géneros se diversificaron: novela histórica, memorias de viaje, novela negra, espionaje. Desde mediados del siglo XX se fueron quebrando los sistemas clasificatorios y compartimentados de la Modernidad a la hora de organizar la literatura y sus géneros. La hibridación comenzó a tener lugar y surgieron microficciones, novelas posmodernas, realismo mágico, teatro del absurdo o el género *queer*. Estas fronteras borrosas entre un género u otro fueron explicadas por Tzvetan Todorov en *El origen de los géneros* en donde afirma que asistimos a nuevas formas de entender la misma idea de género y a una “desaparición de los géneros-del-pasado”. Así, “el género” más que un esquema infranqueable, es una clasificación flexible que se mueven a la par del pensamiento y la experiencia. Tzvetan Todorov, *El origen de los géneros*, C.N.R.S. París, <https://cursa.ihmc.us/rid=1HQW0DN2Y-25N908L-1KYT/todorov.pdf>

Retamar en 1965. Otras polémicas que también marcaron el campo literario del continente fueron la que sostuvieron Julio Cortázar y José María Arguedas entre 1967 y 1969 en las páginas de las revistas *Casa de las Américas* y *Amaru* o la de Óscar Collazos vs Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa, sobre literatura y revolución en 1970. La mayoría tuvieron de eje central el rol de la intelectualidad en la sociedad, las relaciones entre literatura y revolución, y los conflictos ideológicos de un mundo polarizado. Las revistas *Marcha*, *La Rosa Blindada*, *Eco Contemporáneo*, *Mundo Nuevo*, *La cultura en México*, por solo citar algunas, convirtieron en uno de sus grandes atractivos estas discusiones sobre las relaciones entre literatura y política.

Generalmente, los textos sobre polémicas intelectuales o literarias terminan siendo una recopilación de estas. En cuanto a reconstruir una historia de estas discusiones que considere tanto a sus actores como a sus discursos Claudia Gilman e Idalia Morejón han trazado un camino fundamental en esta dirección con sus libros *Entre la pluma y el fusil* y *Política y polémica en América Latina* y *Las revistas Casa de las Américas y Mundo Nuevo*, respectivamente. Del mismo modo, los trabajos de Rafael Rojas, Germán Albuquerque, Juan Carlos Quintero Herencia y Nadia Lie ofrecen directrices a seguir para una historia del género en América Latina en contexto de Guerra Fría.

Las y los autores mencionadas con anterioridad sientan un precedente importante para sortear esta deficiencia. En *La Polis Literaria*, por ejemplo, Rafael Rojas ha desplegado una visión más crítica al estudiar las polémicas que rodearon al boom latinoamericano fijando su mirada no en los debates en sí mismos, sino en las distintas formas de pensar lo revolucionario por los escritores del boom.¹² Mientras, Idalia Morejón para analizar las discusiones, frontales o veladas, entre las revistas *Casa de las Américas* y *Mundo Nuevo* en *Política y polémica* tiene en cuenta «los modos en que las instituciones influyeron en los discursos de sus revistas, [y] determinaron también la reconfiguración del campo intelectual latinoamericano de los sesenta».¹³

En las últimas décadas los estudios sobre la relación entre literatura y política han tendido a desplazar la pregunta por el compromiso desde la intencionalidad del autor hacia los modos de aparición de lo político en la forma, la escritura y los regímenes de visibilidad que la literatura produce

12 Rafael Rojas, *La polis literaria. El boom, la Revolución y otras polémicas de la Guerra Fría* (México: Penguin Random House Grupo Editorial, 2018).

13 Idalia Morejón Arnaiz, *Política y polémica en América Latina: La revista Casa de las Américas y Mundo Nuevo* (Leiden: Almenara, 2017), 12.

lo que permite volver sobre polémicas clásicas sin reducirlas a oposiciones doctrinarias ya estabilizadas. En esta línea, Jacques Rancière ha señalado que la politicidad de la literatura no reside tanto en sus contenidos explícitos como en su capacidad de reorganizar lo sensible, a partir del axioma según el cual «la literatura hace política en tanto literatura»,¹⁴ mientras que Gisèle Sapiro ha analizado las mediaciones institucionales y los condicionamientos del campo literario en la producción de posiciones políticas. Desde América Latina, trabajos como los de Alejandra Alle, Claudia Cherri o Mariano Santucci han problematizado la persistencia de modelos heredados del compromiso y sus desplazamientos formales. Estas perspectivas permiten releer polémicas clásicas de los años sesenta no solo como enfrentamientos ideológicos entre posiciones antagónicas, sino como disputas en torno a las condiciones mismas de posibilidad de lo literario y lo político, así como sobre los modos legítimos de intervención del escritor en el espacio público.

Este ensayo pretende contribuir a una historia de la intelectualidad que tenga en cuenta estos momentos de pugnas discursivas e ideológicas. A través de los textos de Robbe-Grillet y Juan Goytisolo, recogidos en el número 26 de *Casa de las Américas*, busco analizar las zonas de conflicto que se muestran y entender cuáles eran las posturas expresadas sobre la relación entre literatura y política. Para comenzar, uno de los aspectos más llamativo de esta discusión fue sus autores. Los dos tenían una mirada desde Europa y a la vez lugares de enunciación muy diferentes.

Juan Goytisolo estuvo vinculado a América Latina a través de sus conexiones con las redes intelectuales en torno a la Revolución cubana. En 1959 publicó *Problemas de la novela*, por la editorial Seix Barral y en 1962, *Pueblo en marcha*, donde narra su relación con Cuba marcada por su historia familiar. Su vínculo con la isla no se dio solo a partir de su acercamiento político sino también por una historia de vida. Su novela *La isla*, censurada en España, se publicó en 1962 por Ediciones R en La Habana.¹⁵ Goytisolo fue un activo opositor al franquismo y su posicionamiento intelectual siempre estuvo ligado a esto.

14 Jacques Rancière, *La política de la literatura* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011).

15 “Fornet aludía a *La isla*, novela de Juan Goytisolo que, pese a su título, no tenía que ver con Cuba. Rechazada por la censura española por “obscena” y “degenerada”, se imprimió en México en 1961. Al año siguiente se publicó la edición cubana. Ediciones R era un sello editorial asociado con el diario Revolución y su excelente suplemento Lunes de Revolución, por entonces ya cerrado”: Aguirre, Carlos. “Noticias desde La Habana”. *La ciudad y los perros. Biografía de una novela*. (blog), 15 de mayo, 2020, <https://blogs.uoregon.edu/lcylp/2020/05/15/noticias-desde-la-habana/>

A lo largo de toda su obra, Goytisolo fue diseccionando el franquismo, sus prácticas represivas más evidentes y también aquellas formas cotidianas en las que se manifestó su control. Con su novela *Juego de manos* (1954) destacó por su enfoque rebelde e inconformista. La obra fue acogida con gran entusiasmo por la crítica literaria en Europa y a la vez le ganó la vigilancia de las autoridades del régimen franquista. Posteriormente, en *Señas de identidad* (1966) describió la vigilancia, el acoso y las detenciones a las que fue sometido mientras vivía en España junto a otros intelectuales y estudiantes comunistas de Barcelona.

Durante los sesenta se mantuvo activo en las redes de la izquierda intelectual hispanoamericana y francesa. Colaboró con las revistas *L'Express* e *Insula*, estuvo encargado de poner al día la sección de español de la editorial Gallimard y formó parte de la empresa de *Cuadernos del Ruedo Ibérico*. De 1970 a 1971 sería uno de los principales gestores de la revista *Libre*. Como bien recuerda en sus memorias *En los reinos de taifa*, su universo intelectual estuvo marcado por su pública crítica a la dictadura franquista y por un largo exilio que lo llevó a asentarse en Francia y posteriormente en Marruecos.

En el ensayo *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, el investigador Jordi Gracia, explica que uno de los grupos principales del campo intelectual español durante el franquismo lo constituyeron los jóvenes que comenzaron a alcanzar participación pública en los cincuenta.¹⁶ Goytisolo formó parte de esa generación que combinó disidencia y exilio. Sus nombres forman parte de la llamada generación de los cincuenta dentro de la que se encuentran Josep María Castellet, Carlos Barral, Max Aub, Juan Marsé o Alfonso Sastre. La mayoría apostó por la literatura como una forma de insertarse en las preocupaciones políticas nacionales y por la renovación formal y de estilo.

Por otro lado, Robbe-Grillet es posiblemente la figura más reconocida de la nueva novela francesa con las obras *Las Gomas* (1953) y *La celosía* (1957). También fue teórico del movimiento y en 1963 publicó *Por una nueva novela*. Las etiquetas no eran algo que entusiasmaba a Grillet y desde sus posicionamientos sobre literatura, el sobrenombre de «nueva novela» le resultaba una mera formalidad, no una escuela o camisa de fuerza: «[...] el término de nueva novela, no es para designar una escuela, ni incluso un grupo definido y constituido de escritores que trabajarían en el mismo sentido: solo es una denominación cómoda que engloba a todos aquellos que buscan nuevas formas novelescas, capaces de expresar (o de crear) nuevas relaciones

16 Jordi Gràcia García, *La resistencia silenciosa: Fascismo y cultura en España* (Barcelona: Anagrama, 2004).

entre el hombre y el mundo, a todos aquellos que están decididos a inventar la novela, es decir a inventar el hombre».¹⁷

Las propuestas de la nueva novela tuvieron una positiva recepción y fueron del gusto de teóricos como Roland Barthes. Su ensayo *El grado cero de la escritura* se convirtió de inmediato en modelo teórico de la narrativa emergente conocida como la *nouveau roman*. Muy a tono con *la muerte del autor*, para Grillet, la responsabilidad de darle significado al relato correspondía al lector. El autor era una figura que debía desaparecer e invisibilizarse en la obra, perder así su posición omnipresente y evitar intenciones explicativas. La conexión entre Grille y Barthes ha sido señalada por varias investigaciones, así como el diálogo entre sus propuestas teóricas y literarias.¹⁸

Grillet también estuvo vinculado a la nueva ola del cine francés en la que participó como guionista del filme *El año pasado en Marienbad* de Alain Resnais, ubicándose así en el vórtice de los movimientos artísticos e intelectuales de la Francia de fines de los cincuenta y de los sesenta. En una época en que el cine se mostraba como una puerta para una expresión holística y revolucionaria de la realidad, el novelista estrenó su primera película como director y guionista en 1963, *La inmortal*. Su obra filmica se puede considerar de clase B en comparación con sus coterráneos, no en cuanto a calidad, sino, sobre todo por su contenido experimental, erótico y su poca divulgación. Algunos de sus títulos más importantes fueron, además de *La inmortal*, *Trans-Europ-Express* de 1966 y *El hombre que miente* en 1968.

Ubicarnos en los contextos intelectuales de ambos autores es fundamental para entender el lugar desde donde están leyendo, interpretando y articulando la discusión en torno al compromiso. En una polémica, la contextualización es esencial pues permite analizar las condiciones que posibilitan que un tema sea discutible o no en ese momento y da paso a las preguntas: ¿Por qué ciertos temas se vuelven motivo de conflicto en una época?, ¿por qué algunos autores se muestran interpelados por estas cuestiones?, y ¿qué condiciones de posibilidad se dan para que la literatura o el compromiso sea una cuestión debatible y que debe reconceptualizarse o resignificarse? La polémica de Grillet-Goytisolo se insertó en dos contextos de posibilidades. Primero, los

17 Alain Robbe-Grillet, *Por una nueva novela* (Buenos Aires: Cactus, 2010), 39.

18 La escasa recepción de la crítica y el pensamiento francés de los años sesenta, en particular de autores como Roland Barthes y Michel Foucault, en los debates sobre la intelectualidad en Cuba, puede entenderse también a la luz de la postura de Robbe-Grillet. La ausencia de estas figuras en las referencias teóricas de revistas como *Casa de las Américas* no fue fortuita, sino que respondió a una orientación ideológica y cultural que limitó la incorporación de corrientes del pensamiento contemporáneo que no se correspondieron con las políticas culturales del régimen.

debates sobre literatura y política que desde los cincuenta se dieron en Europa occidental, en especial en Francia y; segundo, los debates sobre el compromiso literario que se catalizaron en América Latina tras el triunfo de la Revolución cubana. Ambos son procesos en diálogos a pesar de sus diferentes contextos políticos o geográficos.¹⁹

El rol de la intelectualidad fue un tema de debate tras la Segunda Guerra Mundial en Europa. Basta recordar los libros de Jean Paul Sartre *¿Qué es la literatura?* en 1947 y *El opio de los intelectuales* de Raymond Aron en 1955. El de Sartre se convirtió prácticamente en un manual de todo intelectual comprometido de mediados de siglo. Algunos de sus más conocidos pasajes como «el escritor comprometido sabe que la palabra es acción» o «el escritor tiene una situación en su época; cada palabra suya repercute y cada silencio también»,²⁰ se reprodujeron en muchas de las revistas y discusiones al respecto durante los cincuenta y los sesenta. En el otro flanco, Aron expresaba que la contaminación ideológica del sujeto intelectual produjo «fumadores de opio», intelectuales «que participan con toda su fe, conscientemente o no, en una empresa expansionista camuflada bajo un lenguaje humanista»,²¹ lo cual no significó que reivindicara al letrado decimonónico que desde la torre de marfil observa la sociedad, esta fue la común malinterpretación de la obra de estos autores que llevó a que, para la década del 60, fuera preferible «estar equivocado con Sartre que tener razón con Raymond Aron».²²

Los sesenta fueron una época de agitación y transformación a nivel global. Se observó una intensa politización de nociones como tercer mundo, solidaridad, liberación nacional. En América Latina, comenzaba una ola de movimientos guerrilleros y sociales como, por ejemplo, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, Las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional en Venezuela, Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros en Uruguay. Se catalizaron activismos de nuevas corrientes incluida nueva izquierda, estudiantiles, contraculturales y campesinos. La descolonización de África ocupó un lugar central en los compromisos intelectuales de la época y, junto con los procesos abiertos en Medio Oriente y Asia, se convirtió en uno de los escenarios más tensos de la Guerra Fría.

19 Al respecto, valdría la pena anotar que no ha sido muy revisado el diálogo del *boom* con otros movimientos como la *nouveau roman*. A pesar de las distancias estéticas, no es casual que su mercado sea el mismo. De cierta forma, se pudiera afirmar que el boom complementó las ausencias de contenido y forma de la segunda y viceversa.

20 Jean-Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?* (La Habana: Imagen Contemporánea, 2005), 5.

21 Raymond Aron, "Los intelectuales y la política", *Revista de la Universidad de México* 39, n° 30 (octubre de 1983): 2.

22 Frase atribuida al periodista Jean Daniel Bensaïd, que se popularizó en la década de los 60 para declarar una postura ideológica e intelectual.

Las luchas de independencia en países como Argelia, Kenia o Sudáfrica estimularon una reflexión global sobre el colonialismo y sus persistencias, al tiempo que conflictos como la guerra de Vietnam reforzaron la polarización política a escala internacional.

El lugar del escritor volvió a encontrarse en el centro de las discusiones. La primera posición fue asumir el compromiso como fundamento y regla de pensamiento para el desarrollo artístico y literario. Para muchos, la intelectualidad estaba llamada a llevar adelante la Revolución, a ser el actor principal en la construcción de la sociedad soñada, pero, lamentablemente para ellos, el escritor no había sido ni vanguardia de los movimientos que habían tenido lugar y tampoco se estaba consolidando como vanguardia del cambio. Ese *pathos* de culpa persiguió todo su malestar. Su figura adquirió así una fuerte politización. Los debates sobre la condición intelectual en la prensa cultural hicieron eco en toda el área alcanzando un protagonismo sin precedentes y expusieron las dudas presentes en torno a la conversión del escritor o artista en intelectual. Las polémicas de la época expresaron los vaivenes en cuanto a las condiciones de la obra literaria en contextos revolucionarios.

Las revistas mostraron, no solo las discusiones a nivel nacional, sino también las reflexiones globales de importantes escritores que llamaban la atención sobre definiciones en construcción: militancia, compromiso e izquierda. En América Latina se comenzó a profundizar en la intelectualidad como «agente histórico de cambio»²³ tras un replanteo del papel de clases como la obrera o campesina las cuales en apariencia habían perdido un interés en comprometerse con causas revolucionarias. Distintos tipos de compromisos se entrelazaron en las páginas de las más destacadas publicaciones latinoamericanas e hispanoamericanas de entonces: *Lunes de Revolución*, *Casa de las Américas*, *Marcha*, *La Rosa Blindada*, *La Cultura en México*, *Pasado y Presente*, *El Corno Emplumado*, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, *Mundo Nuevo* o *Libre*. La condición no fue un bloque único e indivisible, se manifestó en varios arquetipos y adoptó diversas formas de expresión. La variante de *Lunes de Revolución*, por ejemplo, era un compromiso que no abandonará la libertad creadora, *Casa* presentó un compromiso atado a una posición antimperialista, *Libre* retomó la idea de una intelectualidad de izquierda comprometida con lo revolucionario pero crítica del proceso cubano. Para estudiar los distintos compromisos en los 60, primero debemos acercarnos a un contexto marcado de nuevas utopías, como por ejemplo la posibilidad de un proceso revolucionario o la construcción de una sociedad socialista; segundo, analizar

23 Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil*, 62.

la búsqueda por parte de los escritores e intelectuales de nuevos niveles de responsabilidad y el impacto de esto en su proceso creador y, tercero, ver las diferentes formas en que se pensó y se expresó este compromiso.

La polémica

En este acápite paso a diseccionar la polémica y examinar sus principales argumentos. Las cuestiones discutidas en ella incluyeron las relaciones entre literatura y política y el arte al servicio de una causa política. La controversia se generó a partir de la respuesta de Goytisoló al texto de Robbe-Grillet. Desde los propios títulos de las intervenciones se puede suponer el camino que tomaron sus reflexiones: «¿Formalismo o compromiso literario?» de Juan Goytisoló y «La literatura perseguida por la política» de Alain Robbe-Grillet. A pesar de tener estilos muy diferente, ambos autores habían reflexionado con anterioridad en torno a la novela, Robbe-Grillet en *Por una nueva novela* (1956) y Goytisoló en *Problemas de la novela* (1959). Si bien no es posible determinar con certeza si el texto de Alain Robbe-Grillet fue escrito para *Casa de las Américas* (lo más probable es que no) o si se trató de la reproducción de una intervención previa en otros espacios de debate internacional, la revista no realiza tal aclaración, parto de la hipótesis de que la polémica no fue enteramente espontánea, sino que fue enmarcada editorialmente por la propia revista. Su publicación la inscribe en un marco editorial específico y la expone a un tipo de lectura para la cual la cuestión del compromiso literario adquiriría una densidad política particular. Desde esta perspectiva, el debate que se configura en las páginas de *Casa de las Américas* es asimétrico: mientras el texto de Robbe-Grillet no interpela directamente al contexto latinoamericano ni a la revista, la respuesta de Goytisoló sí se construye desde y para ese espacio, lo que convierte el intercambio en una polémica fundamentalmente unidireccional.

Después de participar en una serie de Congresos en Europa, Moscú y Escocia, donde el centro de atención fueron los debates sobre la función de la literatura y el escritor, y ante el clima literario mundial que cada vez exigía más estos temas en las conversaciones, Robbe-Grillet criticó el reclamo de denuncia política en las intervenciones de escritores: «Cada vez regreso decepcionado: allí apenas se habla de literatura, si es que se toca el tema».²⁴ Para Robbe-Grillet, el escritor no debía cumplir con ningún tipo de responsabilidad o compromiso

24 Alain Robbe-Grillet, "La literatura perseguida por la política", *Casa de las Américas* 4, n° 26 (La Habana, 1964): 152.

político más allá del que ejercía como miembro de la sociedad. Su postura sobre la literatura y su vínculo con la política se insertó en otro rango de posiciones respecto al tema que no suelen revisarse al estudiar las polémicas de los sesenta: la de aquellos escritores que criticaron los compromisos y mantuvieron una vehemente defensa de la literatura descontaminada de toda condicionante política. Según Robbe-Grillet, estas posturas estaban permeadas por un marcado sentimiento de culpa y vergüenza:

En mi opinión, lo que ocurre es simplemente que les avergüenza ser escritores y viven en el perpetuo terror de que se les reproche serlo, de que se les pregunte por qué escriben, para qué sirven, cuál es su función en la sociedad.... Por supuesto, tales preguntas son absurdas, el escritor, como cualquier otro artista, no puede saber para qué sirve. Para él la literatura no es un medio que pone al servicio de causa alguna.²⁵

El texto de Robbe-Grillet entró en diálogo y puede pensarse como una continuación de su trabajo *Por una nueva novela*, donde unos años antes afirmó: «La fuerza del novelista reside justamente en que inventa, inventa con toda libertad, sin modelo».²⁶ Robbe-Grillet detectaba una tensión entre poética y política. La instrumentalización política de la obra literaria era un peso que el escritor no debía cargar y la política podía ser un obstáculo en la creación literaria. La literatura no era «un medio de expresión» sino «un medio de búsqueda».²⁷ La poética, en oposición a la política, significaba «invención del mundo y del hombre», «invención constante». Por otro lado, la política era una «reducción del pensamiento a estereotipos, miedo pánico a toda impugnación».²⁸ Desde 1956 mantuvo una postura crítica frente a los debates sobre el compromiso, el cual le resultaba una discusión en desuso e innecesaria:

¿Qué queda entonces del compromiso? Sartre, quien había visto el peligro de esta literatura moralizadora, había predicado por una literatura moral, que solo pretendía despertar conciencias políticas planteando los problemas de nuestra sociedad, pero que habría escapado al espíritu de propaganda restableciendo al lector su libertad. La experiencia ha mostrado que todavía se trataba de una utopía: desde el momento en que aparece la preocupación por significar algo (algo exterior al arte) la literatura comienza a retroceder, a desaparecer.²⁹

25 Alain Robbe-Grillet, “La literatura perseguida por la política”, 152.

26 Alain Robbe-Grillet, *Por una nueva novela*, 1956, 61.

27 Alain Robbe-Grillet, “La literatura perseguida por la política”, *Casa de las Américas* 4, no. 26 (La Habana, 1964): 154.

28 Alain Robbe-Grillet, “La literatura perseguida por la política”, 154.

29 Alain Robbe-Grillet, *Por una nueva novela*, 70.

El compromiso también podía enmascarar políticas censoras provenientes de ideologías autoritarias: «hace algunos años se la ha visto renacer en las izquierdas bajo nuevos ropajes: el compromiso; y también, al Este y con colores más ingenuos, el realismo socialista [...]».³⁰ Esta última idea es fundamental para comprender desde dónde Robbe-Grillet está leyendo las posturas sobre el rol del escritor. Son bien conocidas las oposiciones entre un marxismo crítico y un marxismo tradicional o prosoviético encabezado por el Partido Comunista Francés que se tradujeron en polémicas, no solo en el orden ideológico, sino también en lo literario y lo artístico. Esas disputas se expresaron en las injerencias del PCF sobre los escritores y en la defensa de la autonomía intelectual que incluso defendió Sartre en los primeros años de la posguerra, en parte como estrategia para sustraerse de la influencia de Maurice Thorez, secretario general del Partido Comunista Francés entre 1930 y 1964 y previendo próximas rupturas como la de Paul Nizan quien en 1939 abandonó el partido tras rechazar la firma del Pacto Ribbentrop-Molotov entre Alemania y la URSS. Desde Merleau-Ponty hasta Jean-François Lyotard se puede rastrear la apuesta por un marxismo crítico que se alejó de las lecturas dogmáticas del realismo socialista y de las influencias de los preceptos políticos e intelectuales del régimen de la URSS. La máxima expresión de este marxismo crítico fue la revista *Socialismo o Barbarie* con una propuesta de un marxismo heterodoxo, fundada por Claude Lefort y Cornelius Castoriadis, los cuales se separaron del Partido Comunista francés y denunciaron el estalinismo.

La distancia con el estalinismo fue una de las marcas principales de un marxismo crítico durante gran parte de mediados del siglo XX y su segunda mitad. Una de las ideas que más difusión tuvieron en los sesenta, justificadamente, fue la de la impronta de la censura estalinista en la literatura y el arte y la del realismo socialista como única posibilidad estética para expresar la creación. Estas polémicas y las noticias que llegaban desde el Este marcaron las posturas de muchos autores en torno a la noción de compromiso. Además de esta crítica y partiendo de sus propias posturas sobre la novela, Robbe-Grillet entendía que esa carga de valores o significados políticos y sociales a la obra eran un artificio:

...esa forma generosa, pero utópica, de hablar de una novela, de un cuadro o de una estatua como si pudieran tener el mismo peso en la acción cotidiana que una huelga, una revuelta, o el grito de una víctima que denuncia a sus verdugos, traiciona a la vez, a fin de cuenta, tanto al Arte como a la Revolución.

30 Alain Robbe-Grillet, *Por una nueva novela*, 64-65.

Muchas confusiones de ese tipo se han cometido en los últimos años en nombre del realismo socialista.³¹

Sospecho que la cuestión del compromiso debió parecerle a Robbe-Grillet un artificio innecesario en el que resonaban los efectos del realismo socialista para el escritor o, incluso, una limitación de sus posibilidades. Su crítica no partió de un nihilismo político o social, desde 1956 apostó por «un mundo más sólido, más inmediato. Que sea ante todo por su presencia que se impongan los objetos y los gestos, y que esta presencia continúe luego dominando, por encima de cualquier teoría explicativa que intentara encerrarlas en un sistema de referencia cualquiera, sentimental, sociólogo, freudiano, metafísico, u otro».³² Finalmente, Robbe-Grillet se inclinó por un compromiso, no de naturaleza política, sino de la plena conciencia de los problemas actuales del propio lenguaje.

Desde la otra esquina, Juan Goytisolo, en su texto respuesta «¿Formalismo o compromiso literario?» discrepaba del autor francés a la hora de entender la relación política-literatura. Para el escritor español, las observaciones del teórico de la *nouveau roman* eran pertinentes, pero exigían ciertas aclaraciones, principalmente situarlas en su contexto pues era bien diferente el que vivía Francia respecto al de España o América Latina. Lo primero que recalca Goytisolo era el lugar desde el que se comunicaba Robbe-Grillet: Francia, «en donde la libertad de pensamiento y de palabra son una realidad y la igualdad de derechos políticos no es una fórmula hueca»,³³ ello le daba al escritor cierta «libertad de decisión»³⁴ a la hora de posicionarse o no políticamente, pero la realidad de España y Latinoamérica era bien distinta. Las realidades regionales o nacionales imponían otro tipo de compromiso público, sin caer en los clichés del escritor como miliciano de una época, se hacía necesaria otra postura. El universalismo de pensar que las circunstancias de la literatura en Francia eran las mismas que la de otros países o continentes podía traer terribles consecuencias para entender a plenitud los roles impuestos al escritor en zonas como América Latina o España donde abandonar reflejar la realidad política y social «traería como consecuencia inmediata la elaboración de una obra mimética, simple refrito de la de aquellos países que, como Inglaterra,

31 Alain Robbe-Grillet, *Por una nueva novela*, 67-68.

32 Alain Robbe-Grillet, *Por una nueva novela*, 51.

33 Alain Robbe-Grillet, “La literatura perseguida por la política”, 148.

34 Alain Robbe-Grillet, “La literatura perseguida por la política”, 148.

Alemania o Francia han alcanzado un nivel político, cultural y económico superior». ³⁵

Sin ser una exigencia, para Goytisoló, el escritor jugaba un rol fundamental en contextos autoritarios y represivos: «Cuando la prensa no refleja las tensiones y contradicciones dinámicas de la sociedad... el escritor –poeta, dramaturgo o novelista– se convierte a pesar suyo, en el portavoz de esa dinámica de estos sentimientos, de estos intereses, desempeñando un papel, que, en cierto modo, se asemeja al de una válvula de escape». ³⁶ La postura de Goytisoló estaba en consonancia con su disidencia intelectual y su rol crítico en cuanto a la dictadura franquista y su posicionamiento intelectual en los sesenta.

El desdoblamiento propuesto por Grillet entre el compromiso del ciudadano y el compromiso del artista no puede aplicarse a aquellos países en donde las faltas de libertades políticas elementales –como el caso de España– o la adulteración de la ideología revolucionaria al servicio de una dictadura de tipo personal –como lo fue la Unión Soviética por espacio de cinco lustros– obligan al público a utilizar la literatura como una válvula de escape y empujan al escritor auténtico a colocarse a la cabeza de un combate que, saliéndose de los cauces de lo estrictamente literario, es, pura y llanamente, un episodio más de la lucha ininterrumpida de los pueblos por su libertad. ³⁷

Resulta interesante el razonamiento de Goytisoló en cuanto al compromiso político. Su planteamiento no era la apuesta por un compromiso que surgiera de la politización del autor sino de una necesidad contextual. Desde su experiencia en contextos dictatoriales, abogó por un compromiso de resistencia que sin declararlo buscaba romper la censura de la violencia política. El escritor aquí no debía abandonar las exigencias estéticas o la calidad de su obra, sino asumir la conciencia de sus circunstancias. El arte de polemizar en Goytisoló es innegable, sus palabras no son un reclamo ni una exigencia, sino una postura. El compromiso político ha sido entendido, en muchas ocasiones, como el simple salto del escritor a la vida política: militar en un partido o abandonar la creación literaria en función de la acción social. Goytisoló se alejó de esta postura y aunque defendió un compromiso fue uno «[...] determinado de antemano por la situación articular del artista dentro de la sociedad de estos países y debido a las exigencias –más o menos

35 Alain Robbe-Grillet, “La literatura perseguida por la política”, 149.

36 Juan Goytisoló, “Formalismo o compromiso literario”, *Casa de las Américas* 4, n° 26 (La Habana, 1964): 150.

37 Juan Goytisoló, “Formalismo o compromiso literario”, 150.

formuladas, más o menos explícitas— de su público». El vínculo entre política y literatura era una empresa liberadora para Goytisolo que se articulaba «contra la opresión, monopolios de ideologías, dogmas».³⁸

De acuerdo con el escritor español, este tipo de compromiso «artesanal» que mostraba Robbe-Grillet no implicaba la exigencia de lo político y podría ser perfecto para un futuro, pero en las circunstancias actuales que vivían los países latinoamericanos o España, no era factible. El texto de Goytisolo buscó criticar las posturas que, más que ahondar en la complejidad de las circunstancias de la producción literaria de la época, se lanzaban a adjetivar al escritor con demasiada ligereza. Se trató de construir un concepto de intelectual para condiciones históricas en constante contingencia.

Cuando no hay libertad política todo es política y el desdoblamiento entre escritor y ciudadano desaparece. En este caso la literatura acepta ser un arma política o deja de ser literatura y se convierte en un leo [sic] inauténtico de la literatura de otras sociedades situadas a diferentes niveles... Por el momento —quíralo o no Robbe-Grillet— los escritores españoles, como los soviéticos y los de la casi totalidad del mundo, con excepción de Francia, viviremos un largo tiempo perseguidos por la política.³⁹

A lo largo de toda su intervención, Juan Goytisolo plantea una concepción de la literatura estrechamente ligada a la urgencia histórica y a la necesidad de intervención política del escritor, entendiendo la escritura como una herramienta de denuncia frente a las formas de opresión y desigualdad propias del contexto latinoamericano. La literatura aparece así investida de una función política explícita, orientada a la toma de posición y al compromiso con los procesos revolucionarios en curso. Si bien estas posiciones han sido leídas habitualmente como gestos de lucidez política frente a contextos autoritarios, una lectura retrospectiva permite advertir que también contribuyen a fijar un modelo de intervención del escritor que no está exento de tensiones y límites.

Desde que en 1898 el manifiesto *J'Accuse...!* redactado por Emile Zola puso el acento de lo público y lo político en el escritor, el debate sobre su rol social y su tránsito a sujeto intelectual ha sido candente. La postura de estos escritores de lanzarse a lo político, al espacio público y reclamar justicia fue el acto distintivo que enunció al escritor como un sujeto con una capacidad activa de transformación social. En este caso la polémica se generó alrededor de un

38 Juan Goytisolo, "Formalismo o compromiso literario", 151.

39 Juan Goytisolo, "Formalismo o compromiso literario", 151-152.

sujeto social: el escritor y sus roles manifestados en sus distintos compromisos y muestra las disputas frente a un concepto que se intenta redefinir en un momento álgido determinado.

Como bien expresó Julio Cortázar, uno de los escritores más vinculados a los debates sobre dicha instrumentalización política de la literatura «Los escritores de los sesenta asistieron a una negociación entre diferentes poéticas y concepciones del rol del escritor como actor social». ⁴⁰ Las diferentes poéticas y concepciones del rol del escritor que estuvieron en pugna representaron tensiones políticas e ideológicas que tenían lugar al mismo tiempo. La batalla por el lenguaje correcto en torno al escritor o intelectual fue resultado de posturas que muchas veces simplificaban la convulsa realidad que se vivía. En algo acertó Goytisolo al respecto, los debates parecieron muchas veces un diálogo de sordos en el que diferentes posturas solo necesitaban hacerse escuchar para validar su estatus intelectual: algunas clasificaciones políticas para la literatura «en lugar de ceñir el tema, lo dejan escurrirse y escapar entre sus mallas; de dilemas aparentes que, si examinamos con mayor detenimiento, no contienen ni pueden contener verdad o posibilidad de verdad alguna». ⁴¹

Las disputas sobre la función de la literatura en la polémica entre Robbe-Grillet y Goytisolo demuestran que hubo muchos matices y no todas las posturas oscilaron entre el binarismo de compromiso o no compromiso. La defensa de Goytisolo no fue la de una literatura panfletaria al servicio de un partido o del estado, bien comenzó su ensayo alertando que:

...las cosas no son tan claras como parecen en un comienzo, ni tampoco tan simples. Estas alternativas apresuradamente fabricadas, estos conceptos de arte-fin o arte-instrumento no resuelven ni mucho menos los problemas que los intelectuales nos planteamos; antes bien, los escamotean y, acaso, los complican. Se trata, como veremos luego, de clasificaciones superficiales que, en lugar de ceñir y delimitar el tema, lo dejan escurrirse y escapar entre sus mallas. ⁴²

El autor español era consciente de las ataduras que podían generar los vínculos entre política y literatura o entre compromiso y creación. Tal como narró en sus memorias *En los reinos de Taífa* tales sospechas lo llevaron a alejarse

40 Jaime Peris Blanes, “La Policrítica de Cortázar. La autonomía de la literatura entre las exigencias de la revolución”, *Hesperia. Anuario de filología hispánica* 12, n° 2 (2009): 93. <https://revistas.uvigo.es/index.php/AFH/article/view/573>

41 Juan Goytisolo, “Formalismo o compromiso literario”, 148.

42 Juan Goytisolo, “Formalismo o compromiso literario”, 148.

desde mediados de los setenta de proyectos de este tipo hasta terminar sus días en Marruecos, prácticamente aislado de la esfera pública.⁴³

El debate entre Robbe-Grillet y Goytisolo se insertó también en una de las principales zonas de conflicto sobre el compromiso en los años sesenta, la dicotomía entre el compromiso de la obra y compromiso del autor. Al respecto Claudia Gilman plantea que

El mayor problema que presentaba la noción [el compromiso] era el deslizamiento entre dos polos: compromiso de la obra y compromiso del autor. El compromiso de la obra involucraba un hacer específico el canon de la cultura y en los programas estéticos, aunque las fundamentaciones sobre cómo se trasladaba a la obra una supuesta estética del compromiso no fueran unánimes. La obra comprometida podía ser, para algunos, formulada en términos ya de la estética realista, ya de la estética «vanguardista» o de la ruptura.⁴⁴

Esta dualidad, compromiso del autor o compromiso de la obra, formulaba dos disposiciones fundamentales del campo intelectual latinoamericano de los 60: los escritores que abogaban por una acción social o política como cumplimiento de su misión intelectual y los que defendían que la mejor forma de expresar el mentado compromiso era lograr una obra que expresara desde su renovación estética o de contenido lo revolucionario en un sentido más amplio. Si la mirada de Robbe-Grillet se posaba en la obra, la de Goytisolo se posaba en el autor.

Mientras Goytisolo escribía desde un lugar posicionado políticamente, Robbe-Grillet apostaba por una literatura del objeto y no del sujeto, una literatura que se apartaba de presupuestos ideológicos y morales: «Así, la escritura de Robbe-Grillet, en sus descripciones literales y desnudas, puede verse retrospectivamente como el intento de llegar a un lenguaje despojado de ideología y, por tanto, crítico en su desnudez.»⁴⁵ En estos opuestos se encontraron muchos de los debates de la época. Sin embargo, la polémica nos demuestra que las posturas de algunos autores eran más complejas y que hubo una gran variedad de enfoques a la hora de pensar el compromiso.

Al leerla desde una perspectiva contemporánea, la posición de Juan Goytisolo, aun en su lucidez contextual, reproduce algunos de los supuestos

43 Juan Goytisolo, *En los reinos de taifa* (Madrid: Alianza Editorial, 2015).

44 Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil*, 144.

45 Sandra Santana Pérez, “Contra la profundidad: la recepción de Roland Barthes y Alain Robbe-Grillet en la sensibilidad minimalista”, *Escritura e Imagen* 15 (2019): 37. <https://dx.doi.org/10.5209/esim.66725ARTÍCULOS>

más persistentes de la tradición latinoamericana del compromiso: la centralidad del escritor como portavoz, la literatura como arma política y la subordinación de la forma a una urgencia histórica. Si bien estas categorías resultan comprensibles en contextos autoritarios, también contribuyen a fijar un modelo de intervención que limita las posibilidades de la escritura. En este sentido, la desconfianza de Robbe-Grillet hacia la instrumentalización política de la literatura, leída en su momento como esteticismo o evasión, puede ser reinterpretada no como despolitización, sino como una defensa radical de la autonomía de la forma frente a los mandatos del presente.

Más que resolver la tensión entre compromiso y formalismo, la polémica puso en evidencia la dificultad de pensar una literatura que no sea inmediatamente capturada por categorías políticas preexistentes. Tal vez por ello, la provocación de Robbe-Grillet «allí apenas se habla de literatura» conserva aún su potencia crítica: no como negación de lo político, sino como advertencia sobre los riesgos de una literatura que renuncia a interrogar sus propios medios. La polémica no clausuró un debate, sino que expuso un campo de fuerzas en el que la relación entre literatura y política permanece abierta, inestable y conflictiva dejando expuesta una interrogante que sigue siendo productiva: cómo pensar la relación entre literatura y política sin reducirla a mandatos previos ni a oposiciones simplificadoras.

Consideraciones finales

El debate entre Goytisolo y Robbe-Grillet tuvo una amplia recepción en América Latina, además de su publicación en *Casa de las Américas*, en agosto del mismo año, Mario Vargas Llosa publicó en las páginas del periódico *Expreso*, de Lima, «Una teoría iconoclasta I» y «Una narración glacial II», analizando las ideas sobre formalismo y nueva novela del francés. Aunque más enfocado en discutir la teoría literaria de la novela que proponía Robbe-Grillet, Vargas Llosa no perdió la oportunidad para hacerse eco de la polémica y publicitar una próxima mesa de debate que dialogaría sobre el rol social de la literatura.

Las mesas y encuentros del momento reflejaron el interés por discutir el papel del intelectual y la literatura. Por ejemplo, en 1964, en el Palacio de la Mutualité, se congregaron seis escritores: Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Jorge Semprún, Jean Ricardou, Jean-Pierre Faye e Yves Berger en un encuentro titulado «¿Cuál es el poder de la literatura?». Se abordaron ahí la

naturaleza de la obra de ficción, el rol del artista en la sociedad y las relaciones entre la literatura y la historia. El debate giró en torno a la cuestión de la subordinación de la literatura a los intereses políticos, así como sobre si la literatura es un medio o un fin en sí misma. Mientras los primeros defendieron una postura comprometida, Jean Ricardou planteaba que «La obra de arte no necesita justificación alguna: es, al igual que el mundo, una forma viviente», y para un escritor, concluía Ricardou, «una revolución, una batalla, una mesa o un árbol tienen exactamente la misma importancia».⁴⁶

En los estudios sobre intelectualidad en los sesenta latinoamericanos se tiende a priorizar autores vinculados al proceso revolucionario cubano; Julio Cortázar, Roque Dalton, Vargas Llosa, Ángel Rama, Fernández Retamar son los más mencionados, pero vale la pena recabar en otras y otros autores que de cierta forma estuvieron al margen de esta red intelectual, en el sentido no de participación sino de vínculos a las instituciones o revistas centrales como *Casa de las Américas*. Juan Goytisolo es un ejemplo de un escritor que estableció una «valiosa conexión entre París, Barcelona y América Latina»,⁴⁷ su postura siempre contó con una lucidez que le llegaba gracias a estar vinculado a las redes intelectuales de América Latina y a la vez tener una mirada desde afuera.

La polémica Robbe-Grillet-Goytisolo nos permite pensar los debates sobre la condición intelectual del escritor no solo como una discusión continental sino también global, que se movió a ambos lados del Atlántico. No es casual que dos de las revistas más importantes en estas discusiones en los sesenta y a inicios de los setenta, *Mundo Nuevo* (1966-1971) y *Libre* (1971-1972), se hayan, aunque pensado desde una red hispanoamericana intelectual, realizado desde París y Barcelona. Como bien ha señalado Zolov,⁴⁸ la dimensión transnacional de la protesta social y cultural durante los sesenta globales fue notable. Los viajes de estos debates fueron constantes a lo largo de occidente. Por ejemplo, si a inicios de los sesenta, los soportes principales de esas discusiones eran latinoamericanos *Casa de las Américas*, *Marcha*, *Pasado y Presente*, *Eco Contemporáneo*, para fines de los sesenta, la discusión sobre literatura y política se movió de América Latina a Europa con la revista *Mundo Nuevo* y también con la revista *Libre* que fundaría el mismo Goytisolo en 1971 y, posteriormente, a México con *Plural* y *Vuelta*.

46 Mario Vargas Llosa, «Relación de un debate», *Expreso* (Lima), 20 de diciembre de 1964.

47 Pablo Sánchez López, «El proyecto literario y político de la revista *Libre*», *Iberoamericana* 5, no. 17 (2005): 31, <https://doi.org/10.18441/ibam.5.2005.17.29-39>

48 Eric Zolov, «Expandiendo nuestros horizontes conceptuales: El pasaje de una ‘vieja’ a una ‘nueva izquierda’ en América Latina en los años sesenta», *Aletheia* 2, no. 4 (2012): 1, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5301/pr.5301.pdf

Referencias bibliográficas:

Revistas y periódicos

Casa de las Américas, La Habana, 1960-1965.

Expreso, Lima, 1964.

Libre, París, 1970

Bibliografía

Aguirre, Carlos. “Noticias desde La Habana”. *La ciudad y los perros. Biografía de una novela*. (blog), 15 de mayo, 2020, <https://blogs.uoregon.edu/lcylp/2020/05/15/noticias-desde-la-habana/>

Aron, Raymond. “Los intelectuales y la política”. *Revista de la Universidad de México* 39, n° 30 (octubre de 1983): 2-4.

De Man, Paul y Judith Podlubne. *Barthes en cuestión*. Nube Negra y Bulk Editores, 2020.

Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

Goytisoló, Juan. *En los reinos de taifa*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.

Goytisoló, Juan. “Formalismo o compromiso literario.” *Casa de las Américas* 4, n° 26 (1964). La Habana.

Gràcia García, Jordi. *La resistencia silenciosa: Fascismo y cultura en España*. Barcelona: Anagrama, 2004.

Morejón Arnaiz, Idalia. *Política y polémica en América Latina. La revista Casa de las Américas y Mundo Nuevo*. Leiden: Almenara, 2017.

Peris Blanes, Jaume. “La Policrítica de Cortázar. La autonomía de la literatura entre las exigencias de la revolución”. *Hesperia. Anuario de filología hispánica* 12, n° 2 (2009): 89-105. <https://revistas.uvigo.es/index.php/AFH/article/view/573>

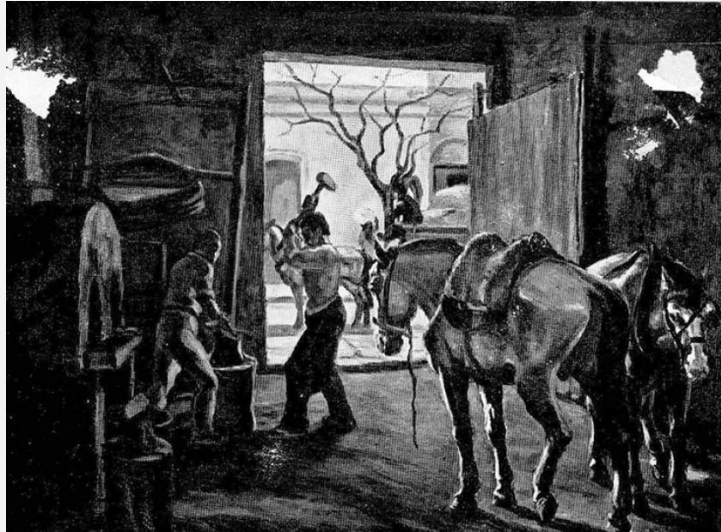
Piglia, Ricardo. *Las tres vanguardias: Saer, Puig, Walsh*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2016.

- Rancière, Jacques. *La política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011.
- Robbe-Grillet, Alain. “La literatura perseguida por la política”. *Casa de las Américas* 4, n° 26 (1964): 152-154.
- Robbe-Grillet, Alain. *Por una nueva novela*. Buenos Aires: Cactus, 2010.
- Rojas, Rafael. *La polis literaria. El boom, la Revolución y otras polémicas de la Guerra Fría*. México: Penguin Random House Grupo Editorial, 2018.
- Santana Pérez, Sandra. “Contra la profundidad: la recepción de Roland Barthes y Alain Robbe-Grillet en la sensibilidad minimalista”. *Escritura e Imagen* 15, (2019): 25–39. <https://dx.doi.org/10.5209/esim.66725>ARTÍCULOS
- Sartre, Jean-Paul. *¿Qué es la literatura?* La Habana: Imagen Contemporánea, 2005.
- Sánchez López, Pablo. “El proyecto literario y político de la revista *Libre*”. *Iberoamericana* 5, no. 17 (2005): 29-39. <https://doi.org/10.18441/ibam.5.2005.17.29-39>
- Sapiro, Gisèle. *La sociología de la literatura*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Todorov, Tzvetan. *El origen de los géneros*. París: C.N.R.S., s. f. URL: <https://cmapspublic.ihmc.us/rid=1GMZGNFXS-1K0KKFH-1PF/todorov.pdf>
- Zolov, Eric. “Expandiendo nuestros horizontes conceptuales: El pasaje de una ‘vieja’ a una ‘nueva izquierda’ en América Latina en los años sesenta”. *Aletheia* 2, no. 4 (2012). http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5301/pr.5301.pdf

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): la única autora fue responsable de la: 1. Conceptualización, 5. Investigación, 6. Metodología, 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



En la herrería, Guillermo Ciro Rodríguez (1889- 1959), c. 1946, óleo sobre madera, 67x 85 cm, Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay) en préstamo al Museo Departamental de San José.

**El espíritu de la esperanza.
Contra la sociedad del miedo.**

Han BYUNG-CHUL

[María Soledad PALADINO]

**La invención del
papado contemporáneo.
De Pío IX a Francisco.**

Vicente J. DÍAZ BURILLO y Diego A. MAURO

[Sebastián HERNÁNDEZ MÉNDEZ]

**El “otro romanticismo”
de Kierkegaard. Una lectura
de sus primeros diarios.**

Fabio BARTOLI

[Emilio MORALES DE LA BARRERA]

**La libertad en lontananza.
Ensayo sobre Chéjov.**

Jacques RANCIÈRE

[Camilo Andrés VARGAS GUEVARA]

Byung-Chul Han. *El espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo*. Barcelona, Herder, 2024, 99 pp.

Recibido: 18/09/2025 - Aceptado: 14/11/2025

En este ensayo Byung-Chul Han ofrece una aproximación fenomenológica a una realidad fundamental para el ser humano: la esperanza. El autor sitúa la reflexión sobre la esperanza en el contexto de la sociedad del miedo que atenaza al hombre contemporáneo. El clima de angustia generalizada, a la cual se suman escenarios apocalípticos y problemas por resolver, conforman el humus que nutre la crisis que vivimos, caracterizada por la reducción de la vida a una supervivencia cuyo saldo es la deshumanización. El miedo estructural y difuso que respiramos crea un ambiente depresivo acompañado de la pérdida de solidaridad, de cordialidad y de empatía, provocando así el embrutecimiento de la sociedad. Además, el miedo que anula el valor de pensar es incompatible con la libertad y, en consecuencia, termina por erosionar la democracia.

La competencia indiscriminada y la presión por un mayor rendimiento, asumidas como formas de superar el miedo al fracaso, a no estar a la altura de las expectativas o a no poder sostener el ritmo, constituyen una trampa. En efecto, el aumento de la productividad asociado a estas dinámicas —cuyo motor no es otro que el miedo— nos hace pagar el precio del aislamiento narcisista y de la soledad. En este contexto, la comunicación digital amenaza también la cohesión social: aunque estamos constantemente conectados, nada nos vincula verdaderamente entre nosotros.

El autor propone la esperanza como vehículo de salida de esta situación: solo la esperanza nos permitirá recuperar una vida en la que vivir sea más que sobrevivir, pues ella despliega todo un horizonte de sentido capaz de reanimar y alentar a la vida. Si el miedo imposibilita la marcha, la esperanza nos hace ponernos en camino mirando con audacia a un futuro creíble. A diferencia del simple optimismo, la esperanza no da la espalda a las negatividades de la vida

Byung-Chul Han El espíritu de la esperanza

Con imágenes de Anselm Kiefer



ni pretende aferrar la seguridad del futuro. Pero más importante aún, es que la esperanza no nos aísla de las personas, sino que nos vincula y reconcilia: el sujeto de la esperanza es un *nosotros*. Para el autor la esperanza es el fermento de la verdadera revolución en cuanto que es catalizadora de lo realmente nuevo: quien teme, se somete al poder; quien tiene esperanza se abre a lo distinto y a la novedad, aportando una nueva luz.

A pesar de su brevedad, la obra se distingue por su profundidad, originalidad y un enfoque incisivo y realista. En el primer capítulo titulado *Esperanza y acción*, Byung-Chul Han analiza la dimensión activa de la esperanza la cual es negada por autores como Albert Camus, Baruch Spinoza y Hannah Arendt. En efecto, tener esperanza no conlleva adoptar una actitud de espera pasiva; por el contrario, la esperanza mueve a actuar y nos inspira acciones eficaces y creativas. Más aún, la esperanza es capaz de tender un puente sobre el abismo al que la razón no se atreve a

asomarse. Dos ideas interesantes se destacan en este capítulo: por una parte, el vínculo de la esperanza con una fe inquebrantable en la existencia de un sentido y, por otra, la posibilidad de trascender la inmanencia de lo meramente humano.

En el segundo capítulo que lleva por título *Esperanza y conocimiento*, el autor reflexiona sobre la esperanza como vía de conocimiento. A diferencia de la lechuza de Minerva, la esperanza desplaza el interés cognoscitivo desde el pasado hacia el futuro, al tiempo que opone el *ya* de siempre, al *todavía no*. De este modo, la esperanza agranda el alma para que acoja las cosas grandes. En efecto, la esperanza hace innecesarios los pronósticos: quien espera, confía en lo imprevisible, y cuenta con que haya posibilidades contra toda probabilidad. Esto es posible además por la relación con la dimensión contemplativa que acompaña la esperanza. El optimismo militante, por el contrario, privado de toda trascendencia, se somete a la inmanencia de la voluntad adquiriendo tintes prometeicos. Resulta de particular interés la relación entre el conocimiento y el amor que el autor desarrolla en este capítulo.

Particularmente significativo es el capítulo tercero titulado *Esperanza como forma de vida*. Para Byung-Chul Han cabe entender la esperanza de un modo ontológico al modo de un existencial heideggeriano. Tal existencial es una forma de 'estar aquí': nos encontramos en un determinado estado de ánimo, el cual no es una sensación subjetiva, sino que nos abre al mundo en un nivel previo a la reflexión.

Antes que cualquier percepción consciente, ya experimentamos el mundo desde un estado de ánimo que cimenta el 'estar en el mundo', y define y templa el pensar. De aquí que puede pensarse en una persona esencialmente esperanzada.

El autor describe la analítica existencial de Martin Heidegger fundada sobre la angustia con el objetivo de mostrar cómo tal posición se opone a la esperanza. En este contexto, resulta interesante su conclusión: una analítica existencial que en lugar de basarse en la angustia lo hiciera en la esperanza, se encontraría con una constitución totalmente distinta de la existencia, y hasta con un mundo distinto. En efecto, la angustia no genera un *nosotros*, mina la mancomunidad y acaba con la cohesión social, al tiempo que desconoce la diligencia amorosa. Por el contrario, la esperanza no saca sus fuerzas de la inmanencia del yo porque está en camino del otro. Cuando uno tiene esperanza, confía en algo que lo trasciende; quien tiene esperanza es sostenido por algo distinto. De este modo, la esperanza descarga y alivia la existencia. En otras palabras, la esperanza tiene un temple festivo que nos exonera de la culpa heideggeriana. La esperanza es un estado de ánimo mesiánico. A diferencia de Heidegger, el pensamiento de la esperanza no se rige por la muerte sino por lo nonato: la esperanza está presente incluso más allá de la muerte.

Aunque permanece anclado en una perspectiva fenomenológica, Byung-Chul Han ofrece una visión realista que invita a pensar la esperanza desde sus raíces más hondas.

María Soledad Paladino
Universidad Austral, Argentina
spaladino@austral.edu.ar

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5640-734X>

Vicente Jesús Díaz Burillo
y Diego Alejandro Mauro.
*La invención del papado
contemporáneo. De Pío IX a
Francisco. Madrid, Los Libros
de Catarata, 2025, 206 pp.*

Recibido: 6/10/2025 - Aceptado: 17/11/2025

El papado que hoy reconocemos como un actor global, capaz de intervenir en la política, la diplomacia y los medios internacionales, es el resultado de un largo proceso de reinención. Ese itinerario, que comenzó en medio de la crisis que sacudió a la Iglesia en el siglo XIX, constituye el tema central de *La invención del papado contemporáneo. De Pío IX a Francisco*, escrita a cuatro manos por los historiadores Vicente Jesús Díaz Burillo y Diego Alejandro Mauro. La noción de “invención” alude precisamente a la construcción histórica de una institución que, lejos de permanecer cristalizada en el tiempo, se ha visto obligada a transformarse para sobrevivir y proyectar su influencia en un escenario global en permanente cambio. Con un atractivo estilo ensayístico, la obra está dirigida tanto a un público académico como a un lector más amplio interesado en comprender la evolución del papado en los últimos dos siglos. Díaz Burillo, académico de la Universidad de La Laguna, y Mauro, investigador del CONICET y académico de la Universidad Nacional de Rosario, han hecho converger sus respectivas trayectorias en el estudio del catolicismo contemporáneo para presentarnos un libro que examina las dinámicas internas del papado y la diplomacia pontificia, así como sus resonancias en el catolicismo global.

No cabe duda de que la apuesta es ambiciosa. En poco más de doscientas páginas los autores pretenden mostrar cómo, desde la caída de Roma en 1870 hasta el recientemente fallecido Francisco, el papado logró reconfigurarse insertándose en los circuitos diplomáticos y financieros internacionales, centralizar de modo creciente el gobierno eclesial y construir un entramado mediático robusto



capaz de amplificar su mensaje. El resultado es una narración que, combinando cronología y ejes temáticos, presenta un panorama de los cambios institucionales, doctrinales y simbólicos que explican la vigencia actual del papado. Esto se logra a través de un análisis que se organiza en torno a tres ejes. El primero aborda las transformaciones que afectaron a la institución misma del papado, en especial aquellas vinculadas al proceso de centralización, es decir, al modo en que la Santa Sede ha logrado controlar a la Iglesia a nivel global desde la esfera magisterial, doctrinal y diplomática. La evolución de la diplomacia pontificia ocupa un segundo eje, que permite comprender cómo el papado llegó a consolidarse como una autoridad moral en la esfera pública internacional. Finalmente, el tercer eje profundiza en la construcción del aparato mediático, relacionado con la dimensión simbólica, la representación y “teatralización” de los actos institucionales del papado, así como su conversión en actos políticos.

El libro se estructura en una introducción, ocho capítulos y una conclusión que sintetiza los principales hitos y desafíos que marcaron la reinención del papado tras la disolución de los Estados Pontificios. Un “intermezzo” divide la obra en dos grandes partes, situando a los Pactos de Letrán y al nacimiento del Estado de la Ciudad del Vaticano como el momento de maduración de un proceso que consolidó al papado contemporáneo.

El primer capítulo se ocupa de los pontificados de Pío IX y León XIII y de la crisis del papado tal como se lo conocía hasta entonces, cuando la pérdida de los Estados Pontificios obligó a redefinir las bases materiales y simbólicas del poder papal. En estas páginas iniciales, los autores tratan los procesos que condujeron a una “espiritualización” de la figura de Pío IX, los cambios administrativos promovidos desde la curia romana, el fortalecimiento doctrinal con el Concilio Vaticano I y la preparación de los cimientos para la futura independencia financiera de la burocracia vaticana mediante la regularización y universalización del Óbolo de San Pedro. De forma paralela, las movilizaciones populares en torno al “prisionero del Vaticano” y el auge de los cultos marianos canalizaron energías en la misma dirección, como destacan los autores. Sin embargo, las oportunidades abiertas tras la brecha de la Puerta Pía en 1870, ocultas por la conmoción y la intransigencia de Pío IX, serían mejor percibidas por León XIII. Con el papa Pecci se iniciaba, en palabras de Díaz Burillo y Mauro, una “revolución silenciosa”, caracterizada por un giro en la forma en que la Iglesia concebía su relación con la modernidad política. Ello supuso un reposicionamiento frente a dicha modernidad, al reconocerse la posibilidad de emplear sus instrumentos para “catolizarla”.

Los dos capítulos siguientes se adentran en la consolidación institucional de la Iglesia en los albores del siglo xx. Bajo Pío X se examina la creciente centralización del poder romano, acompañada por la reorganización de la curia, la regulación del laicado y una ofensiva antimodernista que, al mismo tiempo, afianzó la disciplina interna y definió el perímetro

ideológico del catolicismo. El convulso pontificado de Benedicto XV es destacado por su esfuerzo en retomar el protagonismo diplomático del Vaticano impulsado por León XIII. Como señalan los autores, el fracaso en su intento de erigirse en árbitro durante la Gran Guerra no supuso, sin embargo, una derrota, pues el papado logró consolidarse como una voz relevante en el campo del pacifismo. Con Pío XI, la atención recae en el impulso dado a la doctrina social católica y en la voluntad de encauzar la acción política y social del laicado. En continuidad con la línea inaugurada por León XIII, se avanzó a nivel doctrinal en una propuesta alternativa a la dicotomía liberalismo capitalista–socialismo, ajustada a las exigencias del nuevo escenario de entreguerras.

A continuación, los autores introducen un “intermezzo” dedicado a los Pactos de Letrán (1929), momento que marca la maduración del proceso de consolidación del pontificado contemporáneo. Los principales cambios analizados hasta entonces convergen en esta época. Por un lado, el acuerdo alcanzado entre Pío XI y el gobierno fascista de Benito Mussolini permitió dar una solución definitiva a la “cuestión romana” al reconocer la independencia política de la Santa Sede mediante la creación de un minúsculo Estado soberano. Por otro, se afianzó el papado como actor financiero plenamente inserto en la economía global con la fundación del Instituto para las Obras de Religión (1942). Finalmente, se consolidó una estructura mediática sostenida en la prensa, especialmente en la radio, que otorgó autonomía al papado para construir una agenda comunicacional propia, destinada a reforzar la figura del papa y su condición de autoridad moral en la política internacional.

De este modo, cuando Eugenio Pacelli accedió al trono pontificio, heredó una institución consolidada en sus dimensiones administrativa, financiera y mediática. Además de profundizar en estos y otros aspectos, el cuarto capítulo aborda las conocidas dificultades de Pío XII para mantener la neutralidad durante la Segunda Guerra Mundial. La reflexión, sin embargo, no incorpora plenamente los debates más recientes surgidos tras la apertura de los archivos vaticanos en el último

quinquenio y que aún no terminan de redefinir la interpretación de su pontificado.

El quinto capítulo se centra en los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI, así como en el Concilio Vaticano II. Aunque el evento conciliar suele considerarse un parteaguas en la historia contemporánea de la Iglesia, los autores, en consonancia con el argumento del libro, relativizan su importancia. Otorgan, en cambio, mayor peso al pontificado de Pablo VI y los cambios introducidos a partir del concilio, el ejercicio de su autoridad magisterial, la regulación de las relaciones entre el papa y los obispos, y la expansión de la diplomacia pontificia. Más allá de la imagen aperturista del papa que clausuró el Concilio y condujo la agitada etapa postconciliar, el capítulo destaca las continuidades y la reafirmación de la autoridad papal al interior de la Iglesia.

El sexto capítulo examina los breves meses del pontificado de Juan Pablo I y, en contraste, la prolongada trayectoria de su sucesor, Juan Pablo II, presentada como una etapa de proyección global sin precedentes. En estas páginas sobresale el análisis del papado como “producto mediático”. Con el pontificado de Wojtyła, los autores ahondan en los instrumentos políticos y diplomáticos de la centralización, la “nueva evangelización”, el reposicionamiento del catolicismo en el espacio público y la confrontación contra el comunismo con un perfil propio, que no renunció a la crítica de ciertos aspectos de la modernidad occidental. Asimismo, los autores ofrecen un estimulante recorrido sobre la participación del papado en la “sociedad del espectáculo”, desde la primera fotografía tomada a Pío IX hasta la cuidada preparación de los viajes pontificios en las últimas décadas, incluyendo el impacto del papa Francisco en el mundo de las redes sociales y la consolidación de una maquinaria mediática. Gracias a estas dinámicas, el papado y los católicos en general adoptaron estrategias modernas de presencia en el espacio público y en los medios de comunicación masivos.

El cierre del Concilio Vaticano abrió una época de disputa sobre las interpretaciones del mismo evento conciliar, las cuales también afectaban a la comprensión misma del papado dentro de

la Iglesia. El penúltimo capítulo analiza el papel del cardenal Joseph Ratzinger, primero como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en la orientación doctrinal bajo el papado de Juan Pablo II y, luego, como Benedicto XVI. Los autores abordan su participación en los debates sobre las interpretaciones del concilio, las tensiones con la Compañía de Jesús y con los teólogos de la liberación, así como su impulso al surgimiento de nuevos actores comprometidos con la “nueva evangelización”, alineados con el programa pontificio de “re cristianización” de la sociedad y de crítica a la modernidad.

El inicio del tercer milenio encontró al centro romano afectado por una grave crisis, pese a su “fortalecimiento institucional y la exitosa proyección pública”. La sorpresiva e histórica renuncia de Benedicto XVI abrió paso a la elección de Francisco, a quien está dedicado el último capítulo. De este pontificado –todavía abierto al momento de la publicación del libro– se analiza su impacto mediático, que prolonga la lógica del “espectáculo” impulsada especialmente por Juan Pablo II, con una intensa agenda viajera, aunque marcada por un perfil propio, definido por los autores como una “forma de liderazgo carismático más desde abajo”. La novedad de Francisco se aprecia también en su participación en medios de comunicación no tradicionales. Otro aspecto destacado es la actualización de la doctrina social frente al nuevo escenario político, con especial atención a sus lineamientos económicos, sociales y ambientales. El capítulo no olvida algunas de las tensiones que atravesó el gobierno del papa argentino al interior de la Iglesia, como las discusiones en torno al Sínodo de la Sinodalidad y las polémicas provocadas por la declaración *Dignitas infinitas*, publicada por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe.

Uno de los principales méritos del libro es la capacidad de síntesis y la claridad con que los autores exponen procesos complejos y de largo alcance. Lejos de ser una simple cronología de pontificados, la obra construye un arco interpretativo coherente que permite comprender cómo el papado logró reconfigurarse en un actor global de primer orden. La inclusión del espacio latinoamericano

constituye otro aporte significativo. Si bien el centro de gravedad del papado ha estado en Europa, el énfasis puesto en circulaciones y transferencias a través del Atlántico enriquece la mirada y resulta especialmente pertinente en un momento en que la historiografía sobre el catolicismo global insiste en superar el tradicional marco eurocéntrico.

Desde luego, un repaso por dos siglos de historia del papado en tan pocas páginas obliga a dejar de lado ciertos aspectos y procesos. La cuestión es si esas omisiones afectan o no a la tesis central. Considero que la inclusión de algunas dimensiones, aunque no la alteran, habrían permitido reforzar el argumento y complejizar aún más el análisis. Además de lo señalado anteriormente sobre los debates más recientes en torno al pontificado de Pío XII, hubiera sido pertinente atender de manera más sistemática las reformas de la curia romana, desde Pío X hasta Francisco, incluyendo los esfuerzos iniciados por Benedicto XVI y profundizados por su sucesor para sanear y

reforzar el control sobre la economía vaticana. Asimismo, la mirada de la Santa Sede hacia Oriente/Asia, desde el pontificado de León XIII hasta la creciente representación de este continente en el colegio cardenalicio en una Iglesia cada vez más globalizada, constituye un punto ciego en la obra. Con todo, estos reparos no restan ningún brillo al aporte de Díaz Burillo y Mauro.

Con rigor analítico, la obra brinda una síntesis histórica accesible y sugerente para quienes buscan comprender la vigencia del papado en el mundo actual. Al concebirlo como una institución dinámica y atenta a los desafíos políticos, económicos y culturales de cada época, los autores proponen una aguda interpretación que ilumina tanto las continuidades como las rupturas de su trayectoria en los últimos doscientos años. En conjunto, se trata de un aporte destacado y ciertamente oportuno dentro de la todavía escasa producción académica en español sobre el papado contemporáneo.

Sebastián Hernández Méndez

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

shemande@uc.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9880-0281>

Fabio Bartoli. El “*otro romanticismo*” de Kierkegaard. *Una lectura de sus primeros diarios*. Santa Rosa de Cabal, Colombia, Casa de Asterión Ediciones, 2025, 128 pp.

Recibido: 20/10/2025 - Aceptado: 8/12/2025

En un estilo suelto, no academicista, pero no por ello menos riguroso, Fabio Bartoli quiere desentrañar en este estudio ese «otro romanticismo» presente en los *diarios*, obras primeras de Søren Kierkegaard. Por «otro romanticismo» Bartoli entiende un concepto que no está suficientemente definido por el propio filósofo danés, pero que juega, sin embargo, un papel importante en la obra kierkegaardiana. No solo en la primera, donde es principalmente rastreado, sino también irradia hacia su obra madura, aunque tal vez no con la misma intensidad.

Para desentrañar, hasta donde se pueda, este romanticismo juvenilmente considerado, Bartoli articula su estudio en cuatro capítulos, a saber: el primero, dedicado a algunas consideraciones preliminares sobre los *diarios*. El segundo, que recoge las dificultades para definir el fenómeno del Romanticismo. El tercero, que considera el Romanticismo y las contraposiciones antiguo-romántico y cristiano-romántico. Finalmente, el cuarto, que hace un balance del «otro romanticismo» de Kierkegaard en relación con los escritos posteriores.

En el capítulo primero, el autor recoge lo que llama la heterogeneidad de los diarios primeros de Kierkegaard, principalmente por su variedad de temas y argumentos, pero que después se va a constituir en un estilo que, pese a su *caleidoscópica* profundidad, refleja una unidad presente también en la diversidad de seudónimos y casi heterónimos que Kierkegaard usará en sus escritos. El autor afirma que el filósofo danés nunca cambió de idea respecto a la función de sus diarios, sino que le agregó matices que enriquecieron, pero nunca pusieron en duda, la unidad profunda de ellos.



Esto requiere ciertas explicaciones que Bartoli nos entrega en el capítulo segundo. En efecto, para Kierkegaard el romanticismo es difícil de definir por su carácter desbordante. El que sea difícil de definir no es una limitante, pues se acerca a un conocimiento *vital* del mundo. Se vive más que se conoce racionalmente. Sin embargo, por esto mismo, Kierkegaard lo aprecia y lo combate. Como a muchas otras cosas. Lo aprecia porque propicia una individualidad no basada en la razón geométrica. Frente a Hegel y el sistema, lo considera muy superior. Lo combate, porque no tiene autenticidad y a veces el hombre desaparece como en una pintura romántica donde el paisaje «fagocita» la presencia humana de manera tal que la escisión entre la naturaleza y el hombre alcanza la desmesura. Es por esto que el lenguaje que más acomoda al romanticismo es la poesía, en tanto que su comprensión no-conceptual de la realidad permitiría esta aproximación *directa* a las cosas, no mediada por el sistema.

La diferencia ya señalada con Hegel es evidente y como necesaria dentro del planteamiento del filósofo danés. Criticó fuertemente la filosofía

de Hegel por varios motivos: le parecía que era un sistema monolítico que anulaba a las personas mediante el «necesario» desarrollo del concepto que primero está extrañado de sí mismo, pero luego se va auto-desplegando y auto-conociendo hasta llegar a la idea absoluta que, tal como Hegel la desarrolla en *La fenomenología del espíritu*, reconcilia finalmente los contrarios en una *superación* (*Aufhebung*). Evidentemente, Kierkegaard no estaba de acuerdo con la superación hegeliana en tanto dicha superación describe el proceso dialéctico en el que una idea, concepto o estado se supera, pero no se elimina por completo, sino que se conserva en una forma más elevada y compleja en una nueva síntesis. Kierkegaard, por el contrario, siempre veía en primer lugar la categoría de la posibilidad. Decía, se elige esto o lo otro. Eso es propio del individuo. Y es lo que luego desarrollaría en su primera gran obra: *O lo uno o lo otro*. Lo que hay aquí es una crítica a la razón autofundante de la Ilustración, del racionalismo y, por cierto, del sistema hegeliano. La fragmentación romántica aparece como un antídoto contra el sistema, pero también como una especie de disolución del propio ser humano. Tal vez por eso Kierkegaard quiso recuperar lo que, siguiendo al propio Kierkegaard, Bartoli llama *lo fragmentario y caleidoscópico en su complejidad*, incluso a través de sus futuros seudónimos, incluyendo distintos y hasta contrapuestos puntos de vista en sus escritos, pero considerando detrás de ellos una pluralidad que apunta hacia esa unidad tal vez más grande, la del estadio religioso. Sin embargo, esto sucederá después de que Kierkegaard haya pasado por su propia reconciliación con la dialéctica hegeliana y particularmente con su negación (que no su superación). Dicha negación le hace a Kierkegaard suponer que siempre habría un concepto ante el que el Romanticismo se enfrenta para tener sentido.

Esto es lo que Bartoli desarrolla en el capítulo tercero. Aquí se muestra, en primer lugar, cómo en la diada *antiguo-romántico* Kierkegaard registra un cierto acuerdo con la relevancia que Hegel le da a lo antiguo, en el sentido de que en el mundo antiguo aparece de manera eminente que el arte es la manifestación sensible de la

idea. Este acuerdo le hace ponerse en guardia, una vez más, contra lo romántico entendido como desmesura y recupera esa identidad arte antiguo-belleza no conceptual, tan fecunda. Quizá la idea más fecunda de Hegel, apuntando a una no estetización del pensamiento.

Asimismo, a propósito de la contraposición *cristiano-romántico* en Kierkegaard, Bartoli entrega un pasaje de los *diarios* en que el filósofo danés señala que lo romántico declina poco a poco en el tiempo, de manera tal que tampoco el cristianismo lo retiene. Ello porque, frente al cristianismo, los matices del mundo aparecen como irrelevantes frente a lo necesario por antonomasia: Dios. En efecto, lo cristiano se funda en Dios, en tanto lo romántico se funda en la individualidad (cuando no está subsumida en la naturaleza). Bartoli señala que, para Kierkegaard, lo romántico es proclive al fracaso. Esto puede mirarse también irónicamente, en el sentido de que cuando el cristiano dice que su yugo es liviano, quizá lo que quedaría es que los que están junto a él mueran de risa. Mueran de risa porque el asunto no es «racional» y el yugo, sin el salto a la fe, aparecería como intolerable. Luego, no es la filosofía la que entrega las respuestas propiamente religiosas, sino esa consideración vivencial de Dios. Obviamente, esto que está como pre dibujado en los *diarios* aparecerá con toda su fuerza en las últimas obras de Kierkegaard. Mas en los *diarios* Kierkegaard pareciera flotar sobre *los Cantos de la Noche* de Novalis, afirma Bartoli. Eso y tal vez a través de la *noche oscura* del alma de San Juan de la Cruz, añadido.

¿Cuál es el balance que Bartoli hace sobre lo afirmado hasta aquí? En el capítulo cuarto, Bartoli analiza el concepto de ironía en el filósofo danés, para quien esta es «pura negatividad», aparentemente en un sentido hegeliano. Pero a la luz de lo analizado en los capítulos anteriores, Bartoli señala que el joven Kierkegaard no fue tan hegeliano como muchas veces se señala y más bien lo que correspondería es matizar estas afirmaciones.

Luego, Bartoli pasa a analizar ese «otro Romanticismo» ya no solo en los *diarios*, si bien conserva lo ganado en su estudio, deteniéndose en la aseveración kierkegaardiana de la afirmación romántica de no considerar un

estudio libresco del tema, sino de la necesaria apropiación existencial del fenómeno de la ironía y de la vida en general. Bartoli señala: «para usar un ejemplo querido a Kierkegaard, no es tan importante que yo me sepa de memoria todas las doctrinas de los padres de la Iglesia, si estas no se transforman en un proyecto de vida».¹ Esto se mantendría como una constante en la obra de Kierkegaard, hasta desembocar en el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, apostando derechamente por el Estadio religioso.

Aquí Bartoli señala, una vez más, que el lenguaje de la poesía, con su acercamiento no conceptual a la condición humana es el que se presta por excelencia para imaginar nuevos ideales que conducirán al cristianismo. También aparece aquí la vida de Cristo como el lugar apropiado para acercarse a Él.

En este camino de acenso, el compañero evidente para Kierkegaard es Sócrates, a quien ni los bosques ni los campos le pudieron enseñar lo que sí pudo la ciudad. Para Kierkegaard esto es el rechazo a la naturaleza romántica y desmesurada. De manera similar a Sócrates, aunque no condenado a muerte, Kierkegaard, señala Bartoli, terminó enemistado con parte importante del Copenhague de la época. Es que en lo romántico hay una especie de desprecio hacia lo real y el hombre no vive en la verdad que habita en su interior, sino que en la autoafirmación de un yo que, paralelamente a la naturaleza, apuntaría a no tener límites. En otras palabras, algo muy parecido a la ya señalada razón autofundante, solo que desde un paralelismo estético.

La forma de llegar a un auténtico cristianismo pasa, entonces, por considerar la verdad interior a la que se accede por un salto a la fe que no es racional «sino que debe

entenderse como alternativa a los esquemas de pensamiento y de análisis hegemónicos en la Modernidad occidental».² Mas tampoco la respuesta está en esa vacía consideración romántica de lo cristiano alejada de toda realidad, sino que, para estos efectos, importa considerar lo que es el hombre, una síntesis entre finitud e infinitud, aquello que permite que la relación del yo se relacione con sí mismo y con el absoluto.

Como conclusiones, suscribimos al menos tres que Bartoli señala al final de su estudio. Primero, en los diarios aparece un Kierkegaard que no comulga con el sistema hegeliano como una totalidad y, a la vez, realiza «un diálogo personal con los textos de los románticos asumiendo una actitud crítica que lo lleva a aceptar algunas de sus posturas, al tiempo que lo empuja a rechazar otras».³ En segundo lugar, la retención de la acción vivencial como forma de *apropiación* del mundo y no de un mero análisis «racional-conceptual» de los mismos. Según Bartoli, dicha apropiación existencial sería el eje de la reflexión del filósofo danés. Así como, y por lo mismo, su predilección por el lenguaje poético. Finalmente, Bartoli destaca el desprecio por la realidad del Romanticismo. Este desprecio le hace considerar al espíritu romántico un anhelo de absoluto que se revela vacío y sin un destino claro. Por ello, la religiosidad romántica es imposible de aceptar y seguir por parte de Kierkegaard.

Estas precisiones que nos entrega el estudio de Fabio Bartoli pueden ayudar a quien desee aproximarse por primera vez ya sea a los diarios de juventud o incluso a la obra de Kierkegaard en general, obteniendo algunas líneas de pensamiento que no es común encontrar en los estudios sobre el pensador danés.

Emilio Morales de la Barrera
Universidad San Sebastián, Chile
emilio.morales@uss.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3249-7117>

1 Fabio Bartoli. *El "otro romanticismo" de Kierkegaard. Una lectura de sus primeros diarios*, (Santa Rosa de Cabal, Colombia, Casa de Asterión Ediciones, 2025), 95.

2 Bartoli. *El "otro romanticismo" de Kierkegaard*, 103.

3 Bartoli. *El "otro romanticismo" de Kierkegaard*, 114.

Jacques Rancière. *La libertad en lontananza*. Ensayo sobre Chéjov. Madrid, Ediciones Akal, 2025, 79 pp.

Recibido: 11/11/2025 - Aceptado: 17/12/2025

*Porque un momento no es solo algo que pasa, el elemento indiferente de una duración siempre semejante a sí misma. También puede ser una pausa, una apertura, un resplandor que apunta a la posibilidad de otra vida*¹.

Servidumbre y libertad

Rancière es un filósofo del tiempo, incluso se podría decir, de las temporalidades múltiples. Él nunca ha dejado de preguntarse por la apertura del tiempo o de los tiempos posibles. En este caso —como lo ha hecho en muchos otros lugares, y ahora siguiendo el camino de Chéjov— busca «obstinadamente una apertura indecisa del tiempo».²

El autor de *El desacuerdo* vuelve a escribir un libro sobre el tiempo o, más concretamente, sobre el conflicto entre diversas temporalidades que se manifiesta en la obra de un reconocido autor. Un ejercicio muy similar ya lo había emprendido hace unos años, cuando dedicó un libro entero al cineasta húngaro Béla Tarr.³ En aquel momento, el núcleo del texto residía en la tensión entre los tiempos de la repetición, la fuga, la promesa, la muerte y la historia causal, que atraviesan todas las películas dirigidas por Tarr. Dicha tensión solía resolverse a favor de la repetición y en contra de la promesa de lo nuevo o de la fuga fuera del estado de cosas dado; interpretación ante la cual Rancière optó por reivindicar la afirmación digna de las vidas



humildes frente al poder de la repetición,⁴ solo momentáneamente victoriosa.

En esta nueva obra, el autor escogido es el célebre narrador ruso Antón Chéjov, y la tensión temporal que se explora a lo largo del libro —y que, por tanto, recorrería toda la obra del escritor— es aquella que se da entre el tiempo de la repetición, también llamada servidumbre, y el tiempo de la libertad; este

1 Jacques Rancière, *La libertad en lontananza*. Ensayo sobre Chéjov (Madrid: Ediciones Akal, 2025), 26.

2 Rancière, *La libertad en lontananza*, 26.

3 Jacques Rancière, *Béla Tarr. El tiempo después del final* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013).

4 En palabras de Rancière: «El tiempo después del final no es el tiempo uniforme y moroso de quienes ya no creen en nada. Es el tiempo de los acontecimientos materiales puros a los que se enfrenta la creencia [de los débiles] durante todo el tiempo que la vida [y el cuerpo de aquellos] pueda soportarla» (Rancière, *Béla Tarr*, 15). O, en otra expresión: «Un lugar ejemplarmente ordinario donde puedan ritmarse la espera de lo idéntico y la esperanza del cambio, donde la tentación ofrecida y el desastre anunciado conformen la situación en que los individuos se jueguen su dignidad, tal es la fórmula para la cual los filmes de Béla Tarr deben inventar variantes significativas» (Rancière, *Béla Tarr*, 77).

último movilizado por el amor, el momento y por la decisión. Si Rancière, respecto a Béla Tarr, decía que aquel director siempre estuvo haciendo una misma película acerca de un mismo asunto,⁵ en el caso de Chéjov podríamos decir que para Rancière el narrador ruso siempre está escribiendo un cuento sobre un mismo tema. Y este tema no sería otro que tensión entre la servidumbre y la posibilidad —vislumbrada en el lejano horizonte— de la libertad, o, como también la llama este autor, de otra vida posible. El paso de un estado a otro dependerá siempre de una decisión, esta es la elección de sus personajes de avanzar hacia aquella imagen de la vida nueva y de la libertad posible o la elección de no caminar en esa dirección, y, por ende, de reproducir la repetición de la servidumbre. En palabras de Rancière: «el tema es el pequeño momento, condensado del tiempo ordinario, en el que podemos ver a individuos que observan ellos mismos lo que ocurre y sienten el aliento de la servidumbre o la llamada de otra vida».⁶ Así la historia que cuenta Chéjov a través de docenas de cuentos es «la mayoría de las veces, la posibilidad de una historia: “la introducción a una historia”» diferente y nueva.⁷

No es la primera vez que Rancière reivindica la potencia del momento por encima de conceptos temporales más tradicionales como

la revolución o la necesidad histórica.⁸ Para nuestro autor, el momento hace referencia a cada instante en el cual se juega tanto la reproducción de la vieja distribución desigual de los tiempos como «una posible distancia y una posible redistribución» de aquellos.⁹ El momento es entonces «el poder de engendrar otro tiempo al redistribuir los pesos en la balanza de los destinos».¹⁰ Se trata, claramente, de la reivindicación del momento como poder «que engendra otra línea de temporalidad».¹¹

Esta interpretación se mantiene en su nuevo libro: el momento aparece como un sinfín de «momentos decisivos» a los cuales se enfrentan los personajes de Chéjov,¹² ante estos deben dar un sí o un no, estar a su altura y tomarlos o simplemente dejarlos pasar. Todos se enfrentan al famoso «ha llegado el momento».¹³ Aquí, el momento representa una pausa, una apertura, «un resplandor que apunta a la posibilidad de una nueva vida».¹⁴ El momento aparece así como «el momento en que era —o habría sido— posible mirar de frente el destino propio»,¹⁵ para torcerlo, cambiarlo o resignarse y aceptarlo tal cual es.

Desafortunadamente, «la mayoría de las veces, los personajes escapan del momento en que deben enfrentarse a su destino» y dejan pasar la oportunidad que no volverá a presentarse.¹⁶ La mayoría se muestra incapaz de «interrumpir

5 Para Rancière este asunto del tiempo se repetirá a lo largo de toda la obra de Tarr, quien no tendría dos etapas, una juvenil marcada por la protesta en contra de la burocracia socialista y otra más madura guiada por cierto pesimismo, sino que él siempre habría estado «haciendo la misma película y hablando de la misma realidad» (Rancière, *Béla Tarr*, 10), es decir, habría en este director una gran unidad temática «desde el primer filme hasta el último» (ibid.), aquella que estaría movida por «la historia de una promesa insatisfecha» (Rancière, *Béla Tarr*, 10), para decirlo de otra manera, Tarr estaría haciendo siempre una misma película sobre y en contra del tiempo de la promesa incumplida.

6 Rancière, *La libertad en lontananza*, 68.

7 Rancière, *La libertad en lontananza*, 67.

8 Rancière se ha referido al asunto del momento en diversos lugares y con diferentes motivos, para quien esté interesado en ello recomendamos la lectura del texto «El momento cualquiera», en el libro *Los bordes de la ficción*. En este ensayo el concepto de momento es utilizado para pensar otro tipo de racionalidad temporal propiamente moderno y vinculado con la literatura de Woolf que se aleja de la causalidad lineal y la verosimilitud aristotélicas. Cf. Jacques Rancière, *Los bordes de la ficción* (Buenos Aires, Edhasa, 2019).

9 Rancière, *Los bordes de la ficción*, 26.

10 Rancière, *Los bordes de la ficción*, 26.

11 Rancière, *Los bordes de la ficción*, 26.

12 Rancière, *La libertad en lontananza*, 26.

13 Rancière, *La libertad en lontananza*, 32.

14 Rancière, *La libertad en lontananza*, 26.

15 Rancière, *La libertad en lontananza*, 39.

16 Rancière, *La libertad en lontananza*, 40.

el flujo normal del tiempo». ¹⁷ Solo en contadas ocasiones algunos de ellos tienen la voluntad y el valor de elegir la libertad, logrando así «prolongar la potencia del instante». ¹⁸

Aquello que, en repetidas ocasiones, pone sobre la mesa la necesidad de la decisión es el amor, la encrucijada amorosa: huir con el verdadero amor o quedarse con quien no se ama. Ya en su libro sobre Tarr, Rancière comentaba una escena similar: para uno de los protagonistas del director húngaro, lo que lo impulsa al intento de huida es el amor hacia una amante, una especie de bruja que porta la llave del afuera. ¹⁹ En este caso, vemos decenas de personajes que se enfrentan a aquella misma decisión; ellos y ellas no están imposibilitados para decidir —al estilo de Hamlet—, sino que siempre eligen: quedarse o huir. De lo que se trata es del «comienzo de una vida nueva de amor». ²⁰ En palabras de uno de los personajes de Chéjov: «Lo que para mí fue una banal aventura amorosa improvisada constituyó para ella toda una revolución en su vida». ²¹ Para Rancière, los cuentos de Chéjov están poblados de «amores femeninos» que son «una guerra declarada a todo un mundo de servidumbre». ²²

No es posible detenerse aquí en cada uno de los cuentos y personajes citados por Rancière —son demasiados y sus historias resuenan constantemente entre sí—, pero sin duda la lectura del autor es sistemática; Chéjov escribe siempre sobre una misma tensión. Por ello no es casual que esta escritura tenga algo así como una metodología común analizada por Rancière. Este método está compuesto de varios elementos, entre ellos: «suprimir

el principio y el final» de los cuentos. ²³ Ya Rancière ha rechazado en muchas ocasiones el viejo modelo poético aristotélico que prescribía la necesidad de un inicio y un final para cada historia, ²⁴ nuestro autor celebra que la poética moderna, cuyo nuevo modelo es Virginia Woolf, haya superado aquella regla. En este caso, suprimir el inicio y el final del cuento hace posible que la historia siempre quede abierta, aun luego de una decisión negativa la historia nunca estará verdaderamente cerrada, y cuando aquella es afirmativa al dejarla sin un verdadero final Chéjov se impide a sí mismo prescribir el ser de la vida nueva. Chéjov «los deja en plena marcha. Pinta las cosas «como son», es decir, en el medio, sin imponerles un principio del que serían las consecuencias, ni un final al que necesariamente conducirían». ²⁵ De esta manera «puede pasar cualquier cosa». ²⁶

El anterior elemento metodológico va de la mano con el siguiente: «no mentir», esto implica precisamente no describir el tiempo como una cadena de necesidad histórica causal que explique la acción de los personajes. Chéjov de esta manera intenta ser sincero con sus lectores: «si no hay final, no es que todo pase y nada tenga sentido, es que la libertad está siempre lejos y siempre en lontananza, y debemos respetar la distancia que nos separa de ella y nos convoca al mismo tiempo». ²⁷ No es que la decisión afirmativa realice inmediatamente la vida nueva y la

23 Rancière, *La libertad en lontananza*, 72.

24 En este texto la referencia en contra de Aristóteles es implícita: «El comienzo es engañoso cuando se identifica con el punto de partida de una cadena causal que explica la acción y justifica a los personajes aplicando determinismos sociales o psicológicos. El final es engañoso cuando da a entender que la acción ha llegado a su término y que nada más puede salir de su desarrollo» (Rancière, *La libertad en lontananza*, 72). Rancière también está en contra de la lógica de la acción necesaria, causal y verosímil prescrita por Aristóteles en su *Poética*. Contra ella se ha pronunciado decenas de veces, algo de esto está en el corazón del libro escrito sobre Tarr.

25 Rancière, *La libertad en lontananza*, 72.

26 Rancière, *La libertad en lontananza*, 73.

27 Rancière, *La libertad en lontananza*, 75.

17 Rancière, *La libertad en lontananza*, 41.

18 Rancière, *La libertad en lontananza*, 40.

19 En el filme *La condena*, vemos al personaje principal, un hombre de nombre Karrer y quien está enamorado de su amante; esa «mujer es la guardiana a la entrada de un túnel que conduce hacia algo desconocido, algo que él no puede nombrar», ella es guardiana, puerta y llave de lo nuevo que podría romper la ley de la repetición. Rancière, *Béla Tarr*, 38.

20 Rancière, *La libertad en lontananza*, 19.

21 Rancière, *La libertad en lontananza*, 25.

22 Rancière, *La libertad en lontananza*, 38.

libertad en contra de la servidumbre, esta es más bien el primer paso de un camino hacia ella. Como dice Rancière: «de pausa en pausa y de enganche en enganche, se desgarran y se desdobra en el tiempo de una libertad presentada que se niega a terminar pero que sigue siendo una posibilidad en suspenso».²⁸ Es una lástima que los traductores del título en español hayan escogido una palabra tan poco evocadora como «lontananza» para el título. Una traducción mucho más sencilla y de sentido común pero más potente para *Au loin la liberté*, que es el nombre original en francés, habría sido algo así como «lejos la libertad» o «a la distancia la libertad». Que la libertad siga estando lejos, o a la distancia, resuena con aquel concepto ranciereano —rescatado por la profesora Quintana— de *écart*:²⁹ esa separación que constituye la brecha entre dos estados, que mide la distancia que los separa

y, al mismo tiempo, transforma el primero en dirección al segundo. Tal vez algo de eso se encuentre en esa posibilidad de vislumbrar —y decidirse por— la libertad y la vida posibles.

Referencias bibliográficas

- Quintana, Laura. *Política de los cuerpos: Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder, 2020.
- Rancière, Jacques. *Béla Tarr. Después del final*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.
- Rancière, Jacques. *La libertad en lontananza. Ensayo sobre Chéjov*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2025.
- Rancière, Jacques. *Los bordes de la ficción*. Buenos Aires: Edhasa, 2019.

Camilo Andrés Vargas Guevara
 Universidad Autónoma Metropolitana, México
 caavargasgu@unal.edu.co

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2622-864X>

28 Rancière, *La libertad en lontananza*, 77.

29 Laura Quintana, *Políticas de los cuerpos Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière* (Barcelona: Herder, 2020), 71.

PROEMIO

El punto de quiebre. A 180 años del giro en la obra de Søren Kierkegaard
Santiago de Arteaga Gallinal / Matías Wende

ESTUDIOS

El punto de quiebre. A 180 años del giro en la obra de Søren Kierkegaard

La extensión de la locura
Ángel Viñas Vera

La crítica de Kierkegaard a la prensa liberal en 1835-1836: el debate con Ostermann, Lehmann y Hage
Federico Nassim Bravo Jordán

El peligro sociopolítico contemporáneo y su correctivo ético-religioso:
lectura de Una recensión literaria de Søren Kierkegaard.
Ángel Enrique Garrido Maturano

Libertad intelectual, individualidad e ilusión colectiva. Mill, Tocqueville y Kierkegaard
ante la primera cultura de la cancelación
Manfred Svensson

La subjetividad es el error: Søren Kierkegaard y Markus Gabriel en diálogo neoesencial
María José Binetti

Ni lo uno ni lo otro. Engaño y secreto en *O lo uno o lo otro*
Oscar Parceros Oubiña

ARTÍCULOS

Korean War Widows Through the Works of Pak Kyongni from the 1950s
Cristina Babón Arnaiz

La política del «Buen Vecino» y un momento de diálogo Norte-Sur:
El Octavo Congreso Científico Americano de 1940
Diego Hurtado-Torres

Entre Lüdemann y el sentimiento de poder. Nietzsche y la apropiación de la noción de medios
Osman Choque-Aliaga

¿Es útil todavía el término posboom? Problemas historiográficos y una posible propuesta
Ana Davis / Pablo Sánchez

Editar (para) el futuro: pacifismo expresionista en la revista uruguaya *La Pluma*
Yanna Hadatty Mora

Alain Robbe-Grillet y Juan Goytisolo en 1964.
Notas a una polémica sobre el compromiso y la literatura
Grethel Domenech Hernández

Reseñas

El espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo.
Han Byung-Chul
[María Soledad Paladino]

La invención del papado contemporáneo. De Pío IX a Francisco.
Vicente J. Díaz Burillo y Diego A. Mauro
[Sebastián Hernández Méndez]

El “otro romanticismo” de Kierkegaard. Una lectura de sus primeros diarios.
Fabio Bartoli
[Emilio Morales De La Barrera]

La libertad en lontananza. Ensayo sobre Chéjov.
Jacques Rancière
[Camilo Andrés Vargas Guevara]