



Apuntes sobre Kierkegaard (para una lectura política)

Ariel Fazio

erdosain@gmail.com / arielfazio@yahoo.com.ar

Introducción

Antes que nada, debemos aclarar que lo que queremos hacer no es para nada complejo, pero no por eso nos resulta fácil. En cierta medida se encuentra en la línea de la visión que un escritor norteamericano, Philip K. Dick, tenía sobre sus propias obras. Este escritor, que estudió filosofía en Berkeley y escribió numerosos textos de ciencia ficción¹ solía decir que él se dedicó a esa área poco respetada de la literatura porque le resultaba el género que más libertad le permitía a la hora de expresar sus propias ideas filosóficas. Pues bien, lejos de creernos capaces de realizar un pensamiento tan rico como el de Dick y lejos también de pretender escribir una obra literaria, nuestra propuesta se acerca a esa idea en tanto no tendrá como fin último ni la rigurosidad académica ni la historiográfica. En lugar de eso, tomaremos algunas de las ideas centrales de Kierkegaard para cruzarlas con distintos filósofos de distintas épocas, intentando hacer un pequeño aporte a algunas de las discusiones éticas y políticas contemporáneas.

Básicamente, lo que tomaremos del filósofo danés serán sus especulaciones respecto a la naturaleza de los tres estadios (estético, ético, religioso), la razón de ser de éstos, las relaciones que entablan entre sí y los efectos políticos y sociales que podrían derivarse de ellos al ser leídos desde puntos de vista alternativos al original. Los filósofos -es decir, escritores, sociólogos y filósofos propiamente dichos- que tomaremos serán Emile Durkheim, Sigmund Freud y Michel Foucault. En los párrafos correspondientes haremos las justificaciones adecuadas acerca de la pertinencia de los cruces con los autores elegidos; empero, permítasenos ahora adelantar algo al tiempo que comentamos acerca del contexto desde el cual deberían entenderse nuestros objetivos.

Probablemente no resulte ninguna novedad, pero lo cierto es que no es tarea fácil leer a Kierkegaard -un filósofo que suele ser visto como un antecedente del existencialismo y que produjo sus obras en el 'entre' del pensamiento filosófico y del teológico- en una sociedad como la actual, donde cualquier discusión acerca de la existencia de Dios queda relegada a tertulias adolescentes, donde la misma noción de Dios fue culturalmente apartada (nótese la aprehensión a hablar de "Dios" sin más) y su mención muchas veces resulta mediáticamente negativa (nótese la ausencia de la gran cruz de madera que solía reposar en el pecho de Elisa Carrió, la cual curiosamente desapareció junto con varios kilos de su portadora... ¿Habría consultado a algún manejador de imagen?). Así, en este contexto donde Dios definitivamente ha muerto, valdría preguntarse qué sentido tiene leer a un filósofo como Kierkegaard. La respuesta a esta pregunta es nuestro punto de partida.

Y es que, últimamente, han aparecido en el debate filosófico-político una serie de posturas que tratan de construirse más allá de la lógica de la ética occidental,

¹ Entre otros, "¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?", "Fluyan mis lágrimas, dijo el policía" y "Valis".

utilitarista y con pretensiones de racionalidad última. En efecto, conceptos como los de acontecimiento, líneas de fuga, autonomía y autoorganización cobraron innegable centralidad en las discusiones contemporáneas, y lo común a las filosofías que utilizan estas nociones es la tensión entre sus deseos de construcción de una política por fuera del Estado y la ausencia -mayor o menor según el caso- de una ética adecuada. A partir de aquí, trazar paralelos con el legado del filósofo danés resulta ciertamente una posibilidad: vale notar las problemáticas que se dan a partir de la tensión entre el estadio religioso y el ético. Ahora bien, ¿será esta una posibilidad que valga la pena realizarse? Habría que definir ese “vale la pena”... Las conclusiones cerradas e imperativas probablemente no sean un resultado probable, ¿pero quién dice que tal cosa sea deseable? En fin, es nuestro interés -como ya dijimos- hacer un cruce que nos permita no sólo enriquecer la lectura del propio Kierkegaard, sino a través de las mencionadas reinterpretaciones *ad-hoc*, aportar al debate actual de la filosofía política el pensamiento de un pensador que suele ser injustamente relegado al ámbito metafísico. Si el proyecto valió la pena quedará, pues, a criterio del lector.

La caja de herramientas

A nuestros fines, organizaremos el trabajo usando como base *Temor y Temblor* (1843). Esta obra toma su eje estructurante del relato bíblico, haciendo del sacrificio de Isaac que Dios solicita a Abraham (*Génesis*, 22) una excelente excusa para que Kierkegaard aborde a un mismo tiempo dos inquietudes de índole totalmente diferente. Por una parte, la situación sacrificial puede interpretarse como alegoría del propio desencuentro del autor con Regina Olsen; por la otra, puede verse como un excursus filosófico acerca del paso del estadio ético al religioso². Por supuesto, esta segunda línea -que tal vez sea la más obvia para un lector vinculado con la filosofía- es la que nosotros desarrollaremos, ya que, como veremos, nos proveerá de numerosos puntos problemáticos relacionados con nuestro objetivo de desarrollar un vínculo entre las ideas kierkegaardianas y buena parte del debate contemporáneo de la filosofía política.

Aparte de los clásicos prólogo y epílogo, *Temor y Temblor* está dividido en un Proemio donde se especula en clave psicológica con cuatro actitudes que Abraham podría haber tomado ante el sacrificio de su hijo; un Panegírico donde se justifica la importancia del hecho bíblico; y una Problemata, donde se aborda el relato a partir de algunas Consideraciones preliminares y, luego, de tres preguntas motivadoras: ¿existe una suspensión teleológica de lo ético?, ¿existe un deber absoluto para con Dios? y ¿es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?. Ya en una primera mirada a estas cuestiones podemos prever la intención del pensador danés de profundizar en la relación entre el estadio ético y el religioso que, como mencionamos anteriormente, resulta la cuestión central de la obra toda, y en varios aspectos también la de nuestro propio trabajo.

Pero, ¿por qué Abraham merece un panegírico? La cita de *Génesis*, 22, nos cuenta lo siguiente: Dios insta a Abraham a ofrecerle en sacrificio a su único hijo, Isaac³. Abraham se dirige al Monte Moriá, dispone el altar adecuadamente, toma el

² Merchán, Vicente Simón, Introducción preliminar a *Temor y Temblor*, en Kierkegaard, Sören, *Temor y Temblor*, Madrid, Alianza, 2001.

³ El mismo nacimiento de Isaac ya había sido un acontecimiento de por sí, pues llegó tras décadas de espera y esperanza en la promesa divina que le otorgaría a Abraham larga y numerosa descendencia, siendo concebido por Sara cuando ya había entrado en la vejez (*Génesis*, 17 y *Génesis*, 21). Es a partir de este hecho que el carácter paradójico de la relación con Dios quedará resaltado en la lectura de Kierkegaard. A propósito, un dato curioso es que

cuchillo, alza la mano y un ángel aparece para decirle que es suficiente. Finalmente, en lugar de Isaac sacrifica según la nueva orden a un carnero que se encontraba enredado detrás de la maleza. Así, Abraham se mostró temeroso de Dios, y pudo superar la prueba conservando a su hijo. Sin duda, nos dice Kierkegaard, Abraham en ningún momento dejó de creer en Dios. Dios le prometió descendencia, y le pidió el sacrificio de su único hijo. Abraham hizo lo pedido, a pesar de que tal solicitud contradecía la anterior promesa divina. Creyó, pues, en virtud de la paradoja: “no dudó y creyó en lo absurdo”⁴.

Crear en lo absurdo, creer en virtud de la paradoja: es este el contexto que permite el surgimiento del dilema moral de fondo. Para hacer caso de la solicitud divina, Abraham debió pecar, debió pasar por alto el básico deber social de cuidar y proteger a los hijos. Aparece, entonces, una contradicción entre la opción ética y la opción religiosa, a partir de la cual surgirán las cuestiones que Kierkegaard irá discutiendo en las distintas Problemata. Y es que mientras que en un sentido ético el acto de Abraham resultaba lisa y llanamente un asesinato, en un sentido religioso aparecía como algo totalmente diferente, esto es: un sacrificio. Esta diferencia de sentidos le permite a Kierkegaard crear una contraposición entre el Caballero de la Resignación y el Caballero de la Fe que, como veremos a continuación, se asienta sobre una distinción ontológica entre lo general y el Particular. Antes, sin embargo, habremos de resaltar que en la mencionada contradicción existe una angustia “capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo”, sin la cual “no habría sido nunca Abraham quien es”⁵. Este estado de miseria es la piedra de toque para evitar su confusión con el particular estético y, por tanto, también la tendencia general que “teme que los hombres se desmanden y que pueda acabar ocurriendo lo peor si se les consiente al Particular comportarse como tal”, ya que “quien tuvo ya la ocasión de experimentar que el existir en calidad de Particular es lo más terrible que se pueda dar, no debe mostrar reparo en decir que es también lo más grande que existe, aunque habrá de exponerlo de modo tal que sus palabras no puedan convertirse en una trampa para extraviados”⁶.

Volviendo a la contradicción, lo ético “es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos” (op. cit.). Aquí, el individuo encuentra su telos en lo general, y debe expresarse continuamente en ello -cuando así no lo hace, va contra la sociedad: peca. Según esta lógica, como dijimos, Abraham fue un asesino; pero, caso contrario, habrá de haber otro tipo de relación del individuo con lo general. Este segundo tipo de relación tendrá que ser un acto de fe ya que, si el Particular se aísla por encima de lo general, entonces no podrá existir mediación alguna que pueda justificarla. Este es, por supuesto, el problema acerca de si existe una suspensión teleológica de lo ético (Problemata I). Fe y paradoja van de la mano: “la fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior”⁷, y debido a que esta situación no admite mediación -en tanto ésta última ha de producirse siempre en virtud de lo general- surge el problema ético-político acerca de los peligros de tal doctrina. Ahora bien, moviéndonos alrededor de la paradoja, y

Kierkegaard resalta que Abraham habría esperado 70 años para ver nacer a su hijo, teniendo 100 años cuando sucede la historia, de manera que Isaac tendría 30 años en ese momento: la misma edad de Kierkegaard cuando escribe Temor y Temblor (cfr. *D. Anthony Storm Commentary on Kierkegaard*).

⁴ Kierkegaard, S., Temor y Temblor, op.cit., p. 70.

⁵ Kierkegaard, S., Temor y Temblor, op. cit., p. 79.

⁶ Volveremos sobre esto más adelante, cuando analicemos los peligros de una posible doctrina política de lo Particular. Cfr. Kierkegaard, S., Temor y Temblor, op. cit., pp. 135-6.

⁷ Kierkegaard, S., Temor y Temblor, op. cit. 112-3.

siendo la relación con Dios inescrutable, la salida al problema podrá hacerse sólo a través de un acto de voluntad: o bien la duda, o bien la fe.

A propósito de esto último, *Migajas filosóficas* (1844) puede proveernos de un entrecomillado, pero necesario, marco “epistemológico”. La motivación de este texto es principalmente el problema de la comunicación de la verdad⁸, y ya la frase que encabeza e inicia el libro (“¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?”) nos remite a las cuestiones tratadas en *Temor y Temblor*. De cualquier manera, en el Interludio del Capítulo IV, Kierkegaard profundiza en los caracteres del escepticismo griego, al cual califica de “reservado”: [los escépticos griegos] “dudaban no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la voluntad (...). De ello se sigue que la duda sólo puede ser suprimida por la libertad, por un acto de voluntad”⁹. No negaban la exactitud de la percepción o del conocimiento inmediato, sino que ponían el origen del error en la conclusión inferida: así, para evitar el engaño, se abstendían de concluir -si confundían una persona con un árbol al ver de lejos, era a causa de la propia interpretación; por eso, se mantenían siempre *in suspenso*¹⁰, siendo tal estado el que ellos mismos deseaban. En contraste con la duda, “la fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad. Cree en el devenir y por ello suprime en sí la incertidumbre que corresponde a la nada de lo no-existente. Cree en el 'así' de lo devenido y suprime en sí el 'cómo' posible de lo devenido; y sin negar la posibilidad de otro 'así', el 'así' de lo devenido es para la fe lo más cierto” (op. cit.). No siendo duda y fe actos del conocimiento para Kierkegaard, sino de la voluntad (“pasiones contrapuestas”), podemos entender que la salida al problema de la suspensión teleológica de lo ético no puede ser nunca filosófico-discursiva. Sin embargo, como lo demuestra *Temor y Temblor*, eso no impide la elaboración de un discurso filosófico a partir de una u otra salida. De manera que, así como Kierkegaard desarrolla aquella correspondiente a la fe, en el próximo párrafo elegiremos la veta escéptica a fin de ir abordando los objetivos explicitados en la Introducción del presente trabajo. Sin embargo, antes habremos de describir un poco más en detalle la distinción entre Caballero de la Resignación y Caballero de la Fe, la cual nos permitirá profundizar en la relación entre lo social y lo absoluto, tan esencial en el planteo que nos ocupa.

Así como Abraham -en su carácter de “padre de la fe”- es el caso emblemático de Caballero de la Fe, Kierkegaard ve en el héroe trágico el arquetipo del Caballero de la Resignación. Específicamente en *Temor y Temblor*, menciona tres casos¹¹: primero, el de Agamenón, quien sacrifica a su hija para resarcir a la diosa Artemisa; segundo, Jefté, que hace lo propio con su hija para salvar a Israel; tercero, Bruto, quien ajusticia a sus propios hijos por haber sido partícipes de una conjuración. Lo común a estos casos es, como puede verse, el resignarse de lo más amado en pos de un bien (social) mayor. El dilema de Agamenón, por ejemplo, tiene de un lado el deber ético para con su hija y de otro el deber ético para con su sociedad. Es libre de decidir. El dilema de Abraham, por el contrario, tiene de un lado el deber ético para con Isaac y de otro el deber absoluto para con Dios. Puede obedecer o no, pero será juzgado según su elección. De manera que, mientras que en el caso de Agamenón las opciones se reparten entre dos términos éticos, en el de Abraham el binomio es ético por una parte y religioso por la otra¹²: “es muy clara la diferencia que existe entre el

⁸ Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 1997, p. 14.

⁹ Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas*, op.cit., p. 89.

¹⁰ La frase es de Kierkegaard, ídem ant.

¹¹ Kierkegaard, S., *Temor y Temblor*, op. cit., pp. 114-6.

¹² Cfr. D. Anthony Storm's Commentary on Kierkegaard – Fear and Trembling, Problemata I,

héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él cualquier expresión de lo ético encuentra su telos en otra expresión más alta de lo ético y reduce la relación ética entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento que encuentra su dialéctica en su relación con la idea de moralidad" (op. cit.). En la elección del héroe trágico no existe, entonces, una suspensión teleológica de lo ético: actúa siempre en función de lo general. Se convierte en héroe al optar siempre por el bien mayor, a costa de la resignación de lo más amado. Pero esta resignación se verá socialmente compensada ya que su gente valorará y admirará su elección.

El de Abraham es un caso totalmente diferente, ya que su acto rebasa la esfera de lo ético. No sólo debe ir en contra de la opción ética, sino que además tampoco puede ser comprendido por su sociedad: *"al ser una cuestión absolutamente privada, resulta absolutamente ajena a lo general. De manera que mientras el héroe trágico alcanza la grandeza, gracias a su virtud moral, Abraham accede a ella por una virtud estrictamente personal"*¹³. Si generalmente la tentación pretende apartar al hombre de su deber (social), en este caso la tentación la constituye ni más ni menos que la ética. El deber de Abraham es para con Dios, debe cumplir con la voluntad divina. De esto, repetimos, no puede surgir ningún tipo de consuelo social, como en el caso del héroe trágico, ya que -como no hay mediación posible- Abraham no puede hablar: habrá de enfrentar en soledad la angustia y la miseria de la paradoja. Pero es precisamente por esa paradoja que pudo alcanzar una grandeza mayor que la de cualquier héroe¹⁴. Y es que aquí el deber no es deber para con el prójimo, sino para con Dios: Abraham entró en una relación con lo absoluto, por fuera de todo lenguaje. Lo que nos lleva de lleno a la pregunta de si puede hablarse sin reserva de Abraham *"sin correr el riesgo de que alguien pueda extraviar al intentar obrar como él"*¹⁵.

La respuesta de Kierkegaard es afirmativa, siempre y cuando se le otorgue a la fe la "máxima importancia". Esto, incluso en *"una época que, como la que nos toca vivir, se muestra particularmente discreta en materia de fe"* (op. cit.). Sin embargo, en el próximo parágrafo nos permitiremos relativizar esta respuesta.

Un Dios para los ateos

Incluso aunque pueda seguir hablándose de fe en la época actual, desde la veta escéptica que adoptaremos no nos resulta tan fácil hablar del objeto de esa fe: es decir, Dios. De manera que lo primero que nos preguntaremos será: ¿Dios? ¿De qué hablamos cuando hablamos de Dios?

Es sabido que la modernidad, desde su origen, mal se lleva con el sentimiento religioso, y con la religión como institución social en particular. En efecto, la mentada frase de Nietzsche "Dios ha muerto...", si bien apunta a remarcar el carácter decadente de las sombras de Dios que, con formas seculares, aún pululan sobre las conciencias, parte de la crisis del sentimiento religioso como evidente: "Dios ha muerto, *pero* sus sombras quedan" (la retirada de la religión -de Dios, en el ámbito filosófico- es el supuesto de la afirmación nietzscheana). Otra muestra de la debilidad de las ideas religiosas en el pensamiento moderno lo constituye la teoría sociológica, cuya

¹³ Kierkegaard, S., Temor y Temblor, op. cit., p. 117.

¹⁴ "María no necesita de la admiración del mundo, del mismo modo que Abraham no necesitó de las lágrimas, pues ni ella fue una heroína ni él un héroe; si llegaron a ser más grandes que los héroes no fue porque se libraron de la miseria, el tormento y la paradoja, sino porque alcanzaron la grandeza precisamente por ellos", Kierkegaard, S., Temor y Temblor, op. cit., p. 124.

¹⁵ Kierkegaard, S., Temor y Temblor, op. cit., p.80.

construcción desde los clásicos Durkheim, Marx y Weber le dedica al sentimiento religioso un lugar muy distante al que Kierkegaard le da. Para Durkheim, la religión expresa la realidad social; para Marx, la religión expresa la realidad social falsamente; para Weber, la religión es el factor fundante de la lógica capitalista. En fin, en los tres casos la religión aparece como institución secundaria respecto a la sociedad, y por tanto sus conceptos -Dios, lo absoluto, la fe, etc- quedan relegados a un estado de meras representaciones. Esto, obviamente, imposibilita una visión que, como la de Kierkegaard, pone lo absoluto por encima de lo general.

Ahora bien, ¿qué lugar podrá ocupar entonces lo absoluto? ¿Qué efectos se seguirían de la relación entre el estadio ético y el religioso en un contexto de crisis religiosa, como lo es aquel sobre el cual se constituye el pensamiento propiamente moderno? Y, más importante, ¿qué quedaría de la posición kierkegaardiana si fuera analizada desde tal contexto? Para responder estas cuestiones, habremos de desarrollar algunas de las ideas antes mencionadas. Primeramente, tomaremos la posición de Emile Durkheim; lo que a continuación expondremos, aparece fundamentalmente en *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Allí Durkheim se ocupa de los orígenes y las causas de la religión. La estudia en sus formas más rudimentarias, ya que “no podemos llegar a comprender las religiones más recientes sino siguiendo en la historia el modo en que se han compuesto progresivamente”¹⁶ y, a lo largo de la obra, no sólo llegará a formular una teoría sociológica de la religión sino también del conocimiento, inspirada en la idea marxiana de que la existencia social determina la conciencia social. Así, plantea que las categorías fundamentales del pensamiento -sustancia, número, clase, etc- derivan en última instancia de las condiciones de existencia, estando la estructura cognoscitiva de las mentes determinada por la estructura de la sociedad. De la misma manera, la religión aparece como un fenómeno de grupo, con una función social particular: “las concepciones religiosas tienen como objeto, ante todo, expresar y explicar, no lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino, al contrario, lo que tienen de constante y regular”¹⁷. Y Dios no resulta otra cosa que la manifestación simbólica de los poderes de la sociedad: los hombres sienten que hay un poder mayor que él, pero no llegan a vislumbrar ni las causas ni los orígenes de tal poder, de manera que terminan explicándolo a través de la divinidad. Por cierto, el creyente no se engaña al creer en un poder moral del cual depende, ya que tal poder existe realmente: es la sociedad. De forma que Dios aparece, para Durkheim, como un equivalente simbólico de la sociedad. Dios es, pues, la sociedad. Y la sociedad es, claro, Dios.

En una línea similar, Sigmund Freud plantea en *El porvenir de una ilusión* que la religión es la neurosis obsesiva de la colectividad humana. La religión surge porque la humanidad, en sus tiempos de debilidad, “hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos las renunciaciones al instinto indispensables para la vida social”¹⁸. Así, por ejemplo, el mandamiento de no matar provendría de la reacción afectiva (y, por cierto, inesperada) ante el asesinato del Padre, reacción la cual -curiosamente- evitaría que sus descendientes se mataran mutuamente. De manera que Freud ve, al igual que Durkheim, una función social en el origen de la religión, pero -también, al igual que Durkheim- ésta se le aparece como un régimen anticuado. En efecto, para Freud la religión -como neurosis obsesiva- sería una institución de restricción intelectual a abolir.

De cualquier manera, desde estos esquemas la contradicción de *Temor y Temblor* entre lo ético y lo religioso habría de entenderse no ya como una

¹⁶ Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Bs. As., Editorial Shapire, 1968, p. 9.

¹⁷ Durkheim, E., op. cit., p. 34.

¹⁸ Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, Bs. As., Losada, 1997, p. 2985.

contraposición entre dos planos distintos. En lugar de esto, la sociedad chocaría contra sí misma: tanto lo general como lo absoluto se vincularían con la sociedad, compartirían el mismo *telos*. Esto, por supuesto, no deja de ser problemático, pero no elimina de por sí la contradicción: esta, en principio, seguiría estando. ¿Pero qué es lo que choca, entonces? ¿Dos opciones igualmente éticas, aunque una mayor que otra, como en el caso del héroe trágico? Si no eliminamos las otras categorías que Kierkegaard esgrime -suspensión teleológica, paradoja, angustia, silencio- habremos de responder que no. ¿Qué podría ser, entonces? Todas las respuestas que pueden esgrimirse nos conducen a una crítica del pensamiento de Kierkegaard, porque indefectiblemente nos llevarán -por la naturaleza irracional de las categorías mencionadas- a tragedias sociales.

En efecto, ¿qué tipo de acto podría solicitarle la Sociedad a Abraham, cuando ese acto es incomunicable, inconmensurable, injustificable y en sí mismo superior a lo general-expresable? Y si la noción de Dios es el equivalente de los sentimientos sociales hipostasiados, como en el caso de Durkheim, o, como en el caso de Freud, represiones sociales enmarcadas en un mecanismo anticuado, ¿qué podría resultar de la propuesta kierkegaardiana? Sin atinar a buscar posibles ejemplos -que fácilmente podrían encontrarse en las andanzas que suceden cuando ciertos grupos se 'dejan llevar' por deberes y/o pasiones de dudosa naturaleza, sean estos skinheads de Parque Rivadavia o punks de La Naranja Mecánica-, pareciera que tal acto podría quedarle chico incluso a los más crudos totalitarismos.

Quizás podría pensarse que estas críticas son demasiado ad-hoc, y probablemente así sea. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que Theodor W. Adorno realiza un interesante comentario crítico a ciertos aspectos del pensamiento de Kierkegaard desde el mismo supuesto que fue esgrimido aquí, y que no es otro que la idea de Marx de que las condiciones sociales de existencia son determinantes de las conciencias individuales. En su ensayo *Kierkegaard*, Adorno afirma que cuando el pensador danés sostiene que amar al prójimo consiste en "*ponerse frente a todo hombre en actitud igualmente incondicionada*", se termina postulando "*una providencia que regula las humanas*" y que por tanto "*no es posible introducir, como patrón del amor al prójimo, el concepto práctico tomado de la vida real, cuando en verdad se ha eliminado de esa práctica al mundo mismo en el cual únicamente podría verificarse; y ninguna práctica es posible sin que quien la ejerza asuma parte de lo que Kierkegaard atribuye a la providencia*"¹⁹. Esto no deja de ser un problema importante si, como intentamos, se desea leer a Kierkegaard en el ámbito de la filosofía política: si, como sostiene la tradición marxiana, todo ámbito -particular, general... Particular- se encuentra imbuido en la lógica del intercambio, es decir, bajo las formas capitalistas de producción, entonces cualquier salida que se quiera proponer deberá indicar explícitamente de qué forma romperá con aquella lógica o, lo que es lo mismo, de qué manera podrá constituirse como una alternativa no-alienada.

Este, por cierto, es un problema que no sólo se aplica a una lectura política de Kierkegaard, sino que en la actualidad también es endilgable a la tradición marxista misma: con el retroceso de la conciencia de clase como categoría política viable, las posibilidades de militancia terminaron enredándose en un círculo vicioso del que aún no se sabe muy bien cómo salir. Distintas posturas fueron apareciendo en los últimos años, pero ninguna ha logrado resolver el problema del todo. Obviamente, no esperamos resolverlo nosotros aquí, pero dedicaremos parte del próximo (y último) párrafo a esta cuestión, con la esperanza de hacer una pequeña contribución al debate al menos proponiendo nuevas categorías de discusión. Por supuesto, también habremos de retomar las críticas esgrimidas recientemente, aunque más no sea para asentar nuestra propia posición respecto a ellas.

¹⁹ Adorno, T. W., Kierkegaard, Monte Avila Eds., p.242.

Las políticas de la posmodernidad

Varias son las posturas que tenemos en mente. Algunas aún sin nombre, otras se enmarcan dentro de conceptos como el de acontecimiento (cfr. Alain Badiou) o el de autonomismo (cfr. Antonio Negri, Paolo Virno). Pero todas ellas (cfr. Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, e incluso Ernesto Laclau) surgen con las angustias que las grietas del pensamiento político moderno comenzaban a producir a fines de los años 70 y principios de los 80. Un análisis minucioso de las categorías manejadas por las distintas corrientes excede por supuesto las posibilidades del presente trabajo, pero bastará a nuestros fines algunos breves comentarios sobre el contexto intelectual de estas posiciones. En principio -y esto es fundamental- las “políticas de la posmodernidad” se van construyendo en conflicto con dos nociones antinómicas: reforma y revolución²⁰. En segundo lugar, se dan en un contexto donde la globalización económica, política y cultural hace que la lógica sistémica aparezca como una totalidad inquebrantable que todo lo inunda. En tercer lugar, se dan en medio de una fuerte crisis político-cultural de las instituciones modernas (crisis del Estado, crisis de la Representación, etc), sin que aparezcan alternativas viables en la realidad social.

A partir de esta situación, se descartan las categorías políticas modernas. Así como la idea de “conciencia de clase” resulta inútil, también se dejan de lado otras más importantes: la propia noción de “clase social”, la de “toma de poder” e incluso la de “Estado”. De esta manera, comienzan a replantearse también ciertas ideas fundamentales: se empieza a dejar de lado la distinción entre lo público y lo privado, se piensa en el paso de la disciplina al control como mecanismo de dominación, la sociedad civil adquiere un tinte político antes reservado sólo a los políticos de profesión, etc. En fin, estos cambios en la mentalidad de la filosofía política llevan a una ardua búsqueda de alternativas, siendo la principal preocupación el encontrar nuevas formas de transformación que vayan más allá de las tradicionales: “líneas de fuga”, “resistencias”, “auto-organización”, “horizontalidad”, son todos conceptos que adquieren una importancia inusitada en los últimos años.

Pero volvamos a Kierkegaard. Nos quedamos en la crítica de Adorno. Ahora debemos mencionar que, algunas páginas después, el alemán hace una merecida reivindicación: “*su indignación está dirigida no tanto hacia las relaciones sociales, sino contra los sujetos en que éstas se reflejan. Integra (...) el grupo de quienes realmente advirtieron cambios tónicos que se verificaban, al comienzo de la era del capitalismo superior, en los hombres mismos*”²¹ y algunas líneas después agrega: “*en la misantropía de Kierkegaard, por conservadora que la hiciera aparecer, encontramos, como también en Nietzsche, algo de una intuición de la mutilación del hombre por los mecanismos de dominación que lo convierten en masa*” (op. cit.). Y aquí tenemos, tomando en cuenta nuestro propio recorrido, una manera de apropiarnos del pensamiento de *Temor y Temblor* desde el escepticismo: por una parte, la contradicción entre el estadio ético y el religioso tal como está planteada²² podría ser leída como una crítica al capitalismo totalizante -la angustia y la miseria, la

²⁰ Por una parte, la noción de *reforma* nunca gozó de demasiado prestigio, entre otros factores por haber sido vinculada históricamente con posturas liberales; por otra parte, la de *revolución* entró en decadencia a partir de las crisis de las experiencias del socialismo real.

²¹ Adorno, T.W., op.cit., p. 248.

²² Johannes de Silentio plantea que el estadio religioso sólo es alcanzable extraordinariamente, hecho que remarca al comentar una y otra vez que nunca pudo conocer a un verdadero Caballero de la Fe.

incomensurabilidad, la incomunicabilidad y la casi imposibilidad del entrar en relación con lo absoluto estarían remarcando el inmenso poder de la forma dominante-; por otra parte, el ámbito de lo absoluto podría verse, en segundo lugar, como la posibilidad cierta de un espacio que fuera más allá de la lógica sistémica, rompiendo con ella.

Ahora bien, para que cualquiera de estas dos interpretaciones sean factibles, habrán de desarrollarse en relación con las discusiones actuales. Como dijimos anteriormente el contexto es el de una totalidad que todo lo penetra (cfr. con el problema del paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control) y que de tan globalizada resulta inaccesible (cfr. con el problema del Estado y la toma del poder). Frente a esto, los esfuerzos intelectuales pasan por buscar nuevas formas de transformación que puedan, ante todo, quebrar la lógica imperante. Una de las primeras iniciativas al respecto, continuamente retomada en la actualidad por distintos pensadores, es el “cuidado de sí” propuesto por Michel Foucault, que rápidamente podría resumirse de la siguiente manera.

En primer lugar, tenemos una clara referencia al pensamiento estoico y al “cuidado de sí” como condición de posibilidad de las prácticas políticas alternativas. En segundo lugar, tenemos la caracterización de dichas prácticas como “prácticas de libertad”. Foucault desarrolla el planteo a partir de la contraposición entre los estados de dominación y las relaciones de poder, desde donde nace la conclusión de que, si bien los estados de dominación tienden a estatizar esas relaciones de naturaleza dinámica -impidiendo así movimientos y cambios-, las relaciones de poder nunca llegan a ser totalmente subyugadas: siempre hay un marco mínimo para la resistencia, que se convierte en tal al ser ejercitada como práctica de la libertad. Por último, llega a avistar en el “cuidado de sí” una manera de constituir la propia práctica en una práctica de la libertad. Pero es en este momento que el planteo queda truncado por la muerte del filósofo francés en 1984, sin haber llegado a explicitar suficientemente las razones de su parecer acerca de la relación entre el cuidado de sí y las resistencias.

Es en este punto que el pensamiento de Kierkegaard tal como lo venimos desarrollando podría tener algo que decir, más allá de las posibles influencias histórico-literarias o conceptuales. Creemos, en efecto, que las categorías manejadas no sólo podrían relacionarse con la posición foucaultiano-posmoderna sino también hacer un aporte importante cual si hubieran sido desarrolladas en estos días. Probablemente la segunda de nuestras conjeturas quede trunca en el presente artículo, pero eso siempre se puede solucionar leyendo en mayor profundidad al pensador danés. Además, quedaremos más que conformes si, al finalizar, logramos proponer y justificar adecuadamente esta nueva clave de lectura. Pero no descartamos tampoco la presentación de algunos de esos aportes tan requeridos por la filosofía política posmoderna.

Y es que, en principio, no resulta difícil relacionar lo no dicho por Foucault con lo sí dicho por Kierkegaard. Por una parte, salta a la vista la relación del cuidado de sí -y la ética estoica- con el concepto kierkegaardiano de renunciación. Por otra parte, las disquisiciones foucaultianas acerca del poder y las nociones que de ellas derivan (dominación, resistencia, etc) suponen conceptos como el de posibilidad, esperanza, devenir, etc, muchos de los cuales (en los casos citados, todos) han sido desarrollados por Kierkegaard. Por último, la contradicción de *Temor y Temblor* habrá de tener algo que decir.

Sobre el primer punto, Kierkegaard ve la resignación infinita como el último estadio que precede a la fe, e indica dos condiciones para llevar a cabo el movimiento: primero, concentrar todo el contenido de la vida y todo el significado de la realidad en un único deseo; segundo, concentrar el resultado de su proceso mental en único acto de conciencia. Luego es momento de la renuncia, que resulta una especie de defensa ante las imposibilidades de la finitud: *“solamente los locos y los adolescentes creen que todo es posible para un hombre: tremendo error. Todo es posible en el plano*

*espiritual, pero en el mundo de lo finito hay muchas cosas imposibles. Lo imposible se convierte en posible porque el caballero lo expresa espiritualmente, pero al hacerlo así expresa a la vez su renuncia a ello. Y el deseo que debía convertirse en realidad, pero que había quedado varado en la imposibilidad, se pliega ahora hacia dentro, aunque no por ello se pierde o cae en el olvido*²³. De manera que la renuncia aparece como la mediación necesaria entre lo imposible de lo finito y lo posible de lo infinito o, en clave foucaultiana, que el cuidado de sí deberá ser ante todo una práctica de resignación, porque sería sólo por medio de ésta que se podría realizar el primer movimiento de un ámbito de alienación totalizante (lo concreto) a otro donde las prácticas de libertad sean ciertamente una posibilidad (lo espiritual). Y es que, en efecto, ante una situación donde los mecanismos de normalización y/o de dominación son cuasi-absolutos, los deseos particulares serán un motivo de atadura de esos mecanismos, de manera que sólo a través del resignarse de lo más querido se podrán quebrar -espiritualmente- las ataduras de los estados de dominación.

Este esquema debe entenderse, y aquí retomamos el segundo punto, desde los conceptos de devenir, posibilidad y esperanza que -curiosamente o no- resultan consistentes con nuestra (extemporánea) propuesta. En primer lugar, Kierkegaard caracteriza al devenir como un sufrir. Con esto quiere denotar el carácter histórico, no-necesario del devenir, que deriva en la afirmación de la posibilidad: "(...) *este ser que es no-ser es la posibilidad. Y un ser que es ser es ciertamente el ser real o la realidad. Y el cambio del devenir es el paso de la posibilidad a la realidad*"²⁴. Así, vemos como Kierkegaard nos provee de una justificación metafísica para la transformación política, ya que "*el cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad*" (op. cit.). Pero también va más lejos en su análisis del concepto de lo posible al caracterizarlo como esperanza²⁵, caracterización la cual puede ser rastreada también en el esquema de *Temor y Temblor*. En el primer párrafo mencionamos que Abraham nunca dejó de creer en Dios y que actuó convencido de que conservaría a Isaac, pese a que todo indicaba lo contrario. Esto fue en virtud de su fe en la paradoja, que es el acto que distingue al Caballero de la Fe del Caballero de la Resignación: "*el caballero de la fe tiene una clara conciencia de la imposibilidad; por tanto, sólo le puede salvar el absurdo, y lo aprehende por medio de la fe*"²⁶. La fe no es entonces un movimiento estético; no es un "movimiento del corazón" sino la paradoja de la existencia, y por esto debe ir precedida por la resignación. Sólo en virtud del absurdo es posible realizar el tercer movimiento, que en Kierkegaard es el paso del estadio ético al estadio religioso.

En nuestra lectura, en cambio, el tercer movimiento será el paso de la práctica de libertad espiritual a la real: ¿cómo, si no en virtud del absurdo, podrá quebrarse efectivamente la lógica de los mecanismos de dominación de un sistema totalizante? Ya vimos cómo la resignación sería la primera condición de una práctica política

²³ Kierkegaard, S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 97.

²⁴ Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas*, op. cit., p. 82.

²⁵ Cfr. Adorno, T.W., op. cit., pp. 250 y ss.

²⁶ Kierkegaard, S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 101. A propósito, J. Hyppolite afirma que "temo mucho que la única cosa que resulte posible cuando uno no es religioso, es decir, cuando uno no ejecuta el tercer movimiento de Kierkegaard, consista en recaer profundamente en la estética, cuando no se puede traer la ética". Aunque compartimos su temor (en tanto no debería dejar de tenerse en cuenta como problema), ciertamente discrepamos en lo tajante de su afirmación en tanto no necesariamente habría de equipararse el ser religioso -en el sentido estricto del término, tal como él lo presenta- con el tercer movimiento. Al fin y al cabo, si -como estuvimos intentando- es posible presentar estos conceptos desde una veta escéptica sin pierdan sentido, entonces ya no habrá obligación de asociarlos con la religiosidad ni seguirán siendo propios de ese ámbito. Cfr. Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, Kierkegaard Vivo, Madrid, Alianza, 1968, p. 166.

transformadora, al permitir el desprendimiento de las ataduras sistémicas y la mediación necesaria para poder pensar lo imposible; la segunda condición deberá ser la esperanza que -a diferencia de la desconfianza, que tiene la “preferencia por el mal” de “no creer en nada” -permite adoptar una postura positiva frente a las posibilidades de transformación del devenir, manteniendo la fe en la realización de lo imposible.

De tal forma, a partir de este “creer en lo imposible” podría hacerse un desarrollo que se convirtiera en un aporte más que interesante de los conceptos kierkegaardianos a los debates actuales de la filosofía política posmoderna. Por ejemplo, podría plantearse, ante las viejas “toma del poder” y “fomentación de la conciencia de clase”, una práctica alternativa que fomente la transformación de los espacios a partir de la anterior transformación de las lógicas, la cual sería consistente, como vimos, tanto con el pensamiento de Foucault como con el de Kierkegaard. Por supuesto, una tarea como esta habrá de trascender las fronteras del pensamiento del filósofo danés, pero sin lugar a dudas su lectura resultará -tal como intentamos mostrar en este último párrafo- indispensable.

Conclusión

Estructurando nuestro trabajo desde *Temor y Temblor*, hemos intentado desarrollar el pensamiento de Søren Aabye Kierkegaard a partir de una visión que podría calificarse de escéptica. Así, por un lado, atinamos a presentar una crítica al pensamiento del danés desde algunas de las concepciones que la teoría sociológica ha tenido acerca de la religión y la divinidad y, por otro lado, intentamos una reapropiación de esas mismas ideas teniendo como marco ciertos esquemas de la filosofía política actual. Naturalmente, esta tarea no puede calificarse como ortodoxa si lo que se busca es una referencia historiográfica a la obra de Kierkegaard; sin embargo, creemos que se justifica en tanto propone -si bien como hipótesis- una lectura de dicha obra que mucho puede contribuir a la discusión de varias problemáticas contemporáneas aún irresolutas.

Particularmente, mencionamos el problema de lograr una práctica política transformadora cuando la tensión entre reforma y revolución está más latente que nunca sin que las propuestas actuales se decidan por una u otra alternativa, cuando el capitalismo es visto como una totalidad tan generalizada y absoluta que penetra todos los ámbitos de la vida y cuando las categorías tradicionales del pensamiento moderno -Estado, sociedad política, sociedad civil, representación, etc- se encuentran claramente en cuestión. A propósito, afirmamos que gran parte de las nociones desarrolladas por Kierkegaard pueden ser reapropiadas por corrientes que buscan herramientas para enfrentar los problemas que estas situaciones del pensamiento intelectual acarrear. Por supuesto, esta tarea no resultará fácil ni mucho menos dará respuestas a la totalidad de los interrogantes que legítimamente podría enfrentar; sin embargo, no será osado pensar que abrirá el campo al menos resignificando no pocas problemáticas. Por lo pronto, nos conformaremos con que el lector crea que el camino propuesto es suficientemente interesante como para merecer ser recorrido. Y, si se nos pregunta, diremos que también esperamos que el presente escrito haya resultado, aunque sea, un primer tímido paso en él.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., Kierkegaard, Monte Avila Editores.
- Durkheim, Emile, Las formas elementales de la vida religiosa, Bs. As., Editorial

- Schapiro, 1968
- Foucault, Michel, Estética, ética y hermenéutica, Barcelona, Paidós, 1999
 - Freud, Sigmund, Obras completas, Bs. As., Losada, 1997, Tomo 22
 - Kierkegaard, Sören, El amor y la religión (fragmentos de Etapas en el camino de la vida), Bs. As., Santiago Rueda Editor, 1960, trad. Juana Castro
 - Kierkegaard, Sören, Migajas filosóficas (o un poco de filosofía), Madrid, Editorial Trotta, 1997
 - Kierkegaard, Sören, Temor y Temblor, Madrid, Alianza, 2001
 - Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, Kierkegaard Vivo, Madrid, Alianza, 1968
 - Storm, Anthony, Commentary on Kierkegaard (versión digital), <http://sorenkierkegaard.org>