

# Modernidad, pensamiento y crítica social en Kierkegaard

J. SEBASTIAN DAVID GIRALDO

La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansado en la indolencia.

Søren Kierkegaard, *La época presente*.

**E**L DANÉS SØREN KIERKEGAARD APARECE EN EL SIGLO XIX como un pensador que hizo grandes aportes al pensamiento universal, especialmente como crítico de la tradición, los prejuicios, las instituciones y la cultura en general establecida hasta la época. Kierkegaard nos ofrece un extraordinario testimonio sobre las tendencias destructivas de la sociedad manifiesta ante sus ojos. En su vida tuvo diversos conflictos debido a sus constantes críticas a la sociedad y a la Iglesia Luterana danesa de su época, que se trasladan a otros entornos. Incluso lo alcanzó la muerte en medio de la pugna más violenta contra el cristianismo históricamente desarrollado.

Kierkegaard denuncia repetidamente el hecho histórico de una sociedad en decadencia, donde la eternidad toma un aspecto temporal y la felicidad es un tema vital e inmediato en la vida diaria. En la obra de Kierkegaard se destaca la denuncia a las tendencias decadentes y niveladoras en las que ha caído la sociedad. Herbert Marcuse afirma que, aunque haciendo ciertas consideraciones, «la obra de Kierkegaard es el último gran intento de restaurar la religión como instrumento supremo para liberar a la humanidad del impacto destructivo de un orden social opresor» (1994, p. 260). Podemos encontrar en toda su obra una fuerte crítica a la sociedad que acusa de, incluso, distorsionar y quebrantar las facultades humanas. «Nuestra época ha emprendido *ein wirklicher Ausverkauf* [—una verdadera venta de liquidación—] no sólo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas» (Kierkegaard, 2014, p. 63), dice el autor danés dando inicio al prólogo del libro *Temor y temblor*.

J. S. David Giraldo (✉)  
INEM José Félix de Restrepo, Colombia  
e-mail: jsebasd91@gmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 10, No. 19, Dec. 2021, pp. 00–00  
ISSN: 2254-0601 | [SP] | ARTÍCULO

Las tendencias objetivadoras de la modernidad en virtud del pensamiento científico han hecho perder la fe de antaño, que era una cuestión de toda una vida. En *Temor y temblor* Kierkegaard rescata de Descartes precisamente su fe en los designios de Dios, poniéndolos en prevalencia con respecto a los juicios de la razón y que, además, el método seguido sólo tenía importancia para él mismo como forma resultante de salir de la confusión de sus conocimientos adquiridos de manera previa. Para su época nadie se preocupa por establecerse en la fe, sino que se busca pretendidamente la instalación de la razón más allá de sus posibilidades: todo debe ser objetivo.

Kierkegaard parte del hecho de que en su época todo se ha hecho objetivo, las relaciones humanas son cada vez más impersonales y los individuos siempre actúan en beneficio propio. Las relaciones sociales, según Kierkegaard, se han fundado sobre la base del egoísmo, donde prima el interés personal y la deformación de la humanidad ha llegado hasta el punto de convertir en ley social la expresión *lo que no me conviene no es preciso realizarlo*. De esta forma, las relaciones interpersonales se fundan bajo la mera inclinación: el otro es visto como un mero medio para satisfacer fines, no hay razones auténticas para establecer relaciones entre los seres humanos de manera auténtica. Por esto, Kierkegaard pone en evidencia la necesidad de embarcarse en el proyecto de ser un espía del auténtico cristianismo, puesto que se pone en la misión de presentar el verdadero cristianismo al mundo, que, si bien este —el mundo occidental— se hace llamar cristiano, no lo ha sido. La misión consiste, además de mostrar a sus contemporáneos la verdad, en que ellos puedan hacer un examen arduo de sí mismos. La característica principal de su obra es separar al individuo de la masa y hacer que se dé cuenta de sí mismo justo como un centro personal de responsabilidad, mismidad e igualdad.

Para Kierkegaard, debido al exceso de objetividad y a las falsas tendencias en las relaciones que se han gestado en la sociedad, los individuos se han desviado de sí mismos para convertirse en número dentro de la sociedad. Igualmente, podemos encontrar un fuerte señalamiento a las tendencias de la sociedad de masas. Este apunte le brinda vigor a la crítica social de Kierkegaard que, de alguna manera, adelanta el problema que suponen los poderes ideológicos del capitalismo y la sociedad de consumo, pues, aunque el cristianismo no tenga pretensiones políticas —como bien lo señala el mismo Kierkegaard<sup>1</sup>—, al enseñar una postura ética tan radical necesariamente se

<sup>1</sup> Cabe aclarar que este es una interpretación particular de Kierkegaard, puesto que diversas corrientes cristianas de diferentes épocas han hecho de sus postulados religiosos plataformas con ciertos alcances políticos.

genera incomodidad social. Para él se hace necesario incomodar al lector para que pueda tomar conciencia de su verdadera situación, ya que solamente de esa forma podrá reencaminarse en la auténtica dirección. Así pues, este texto se centrará en la crítica de Kierkegaard a la sociedad y, por tanto, en la dificultad de que el individuo se relacione consigo mismo y con la sociedad en general de manera positiva; además de discutir sobre la posibilidad de pensar a Kierkegaard como un pensador social.

## §1.

En su obra *Temor y temblor*, Kierkegaard considera la cultura «como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí; y muy poco le serviría a quien no quiera emprender ese itinerario el haber nacido en la más ilustrada de las épocas» (2014, p. 123). Vemos que en Kierkegaard la cultura tiene una connotación central, pues juega un papel importante en el proceso formativo de un individuo. Sin embargo, nota que la cultura en su manifestación histórica se ha destacado, más que por formar al individuo, por deformar la capacidad decisoria y la responsabilidad de este, se ha destacado por facilitar la evasión de la interioridad. La cultura debe tener como misión principal permitir un grado alto de autoconocimiento, pero Kierkegaard observa que la cultura de su tiempo obedece a otra lógica. Se dio cuenta del detrimento moral de la aristocracia y las clases medias, del peligro del hombre de la masa y de la necesidad de crear un sentido de valor personal y de la propia responsabilidad en cada uno de los lectores. Es importante destacar que para Kierkegaard había sido una desilusión parte de la educación social en la que se hallaba inmerso. Para este, las llamadas clases superiores y los círculos estéticos «dan la espalda deliberadamente a la opresión que sufre la mayoría, para refugiarse en las diversiones de la *buena sociedad* o en sueños ineficaces de rebelión y retorno a la edad de oro» (Collins, 1990, p. 196).

En 1846 Kierkegaard escribió el texto *Una reseña literaria*, el cual es un comentario al libro *Dos épocas* de Thomasine Gyllembourg. La tercera parte de este escrito lleva como título *La época presente*, en donde Kierkegaard, si bien expresa que sólo está haciendo un trabajo descriptivo, realiza una crítica a la modernidad. Aunque se le pueda atribuir a esta época algún tipo de valor revolucionario, él mismo afirma que es una época carente de pasión, que mantiene en pie el orden social. Las relaciones sociales son vaciadas de contenido, se establece la nivelación, trayendo consigo la envidia y la transformación del hombre en *público* y *abstracción* bajo la influencia de la prensa. Además, Kierkegaard igualmente se refiere al estudio «sobre los

atributos concretos con que se refleja la época presente en la vida doméstica y social» (2012b, p. 74), como el resentimiento, la habladería, los razonamientos fáciles, el deseo de publicidad y de anonimato, etc.

Así pues, se caracteriza la modernidad como «esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia» (Kierkegaard, 2012b, p. 41). *La época presente* inicia con una denuncia de la falta de pasión<sup>2</sup>, el exceso de reflexión y la calificación a la sociabilidad como lo que consume y desmoraliza. La falta de pasión denunciada no se debe a una falta de emoción, pues esta época muestra destellos de entusiasmo, más bien hace énfasis sobre «el hecho de que falta carácter arraigado, intereses capaces de dar forma estable a la emoción, configurando de modo constante el actuar» (Svensson, 2012, p. 20). Es una pasión que presupone cierto tipo de reflexión. Sin embargo, Kierkegaard le atribuye la ambigüedad al carácter reflexivo desarrollado en la modernidad, donde no hay una clara demarcación de la moralidad o la inmoralidad en las acciones, o incluso sobre la parálisis de la acción. La reflexividad precisamente puede llevar a la acción inmoral en tanto se puede justificar retóricamente: lo uno vale como lo otro, lo moral o lo inmoral. Dice Kierkegaard: «la distinción entre el bien y el mal es enervada por una relación con el mal que es ligera, distinguida, teórica, por un orgulloso ingenio que sabe que el bien no es apreciado ni retribuido en este mundo» (2012b, p. 52). Y agrega que nadie es llevado por el bien a grandes acciones y nadie es movido a pecados desvergonzados por la fuerza del mal.

La crítica a la reflexión de la sociedad no se debe a un carácter irracional que rescate Kierkegaard en la pasión, sino más bien hace referencia a una crítica de la excesiva racionalidad neutralizante u objetivante. La modernidad es una época desorientada que prescinde de la pregunta por la existencia y, en su lugar, todo se vuelve objetivo en un afán de querer explicarlo todo a toda prisa. El predominio de la reflexión hace ambigua la existencia del hombre; ahora parece como si algo se hiciera y aconteciera, en tanto que, en el mejor de los casos, se piense una y otra vez sobre la acción y el acontecimiento. Este señalamiento no es un rechazo a la reflexión por sí misma, más bien, agrega Kierkegaard, la manía de la reflexión incesante impide erróneamente la acción, coloca al individuo, en un peligro mortal. La elección es el espacio donde el individuo se vuelve él mismo, pero si nadie decide, entonces ya nadie se diferencia del otro de manera esencial.

<sup>2</sup> Según Robert C. Roberts (1984), en *La época presente* el término *pasión* es descrito en algunas partes como una emoción pasajera, pero en otros como un rasgo de carácter o un interés arraigado.

En la prensa podemos ver esta tendencia de objetivarlo todo. El individuo es suprimido de la comunicación, donde el *qué* —lo objetivo de la comunicación— es lo más importante. La prensa se caracteriza por su forma impersonal de comunicar, pero esta forma impersonal sustrae de la responsabilidad de quien transmite el mensaje. Este es el producto de la comunicación impersonal de la prensa, no importa quién lo dice, sino sólo el hecho. Al pensamiento objetivo le es indiferente la subjetividad y, por tanto, «es también indiferente para la interioridad y para la apropiación; por ello su comunicación es directa» (Kierkegaard, 2009b, p. 76). Este pensamiento objetivo es una tendencia en todas las relaciones de la modernidad, que corrompe la relación del individuo consigo mismo. Se da un fenómeno de querer satisfacer en masa y el ajuste de los individuos a las formas de saber despóticas por el imperio de la objetividad. Uno de los elementos más valiosos de la obra de Kierkegaard ha sido servir de testimonio y de profecía a la caída en el anonimato provocada por el advenimiento de los fenómenos de masas.

Theodor W. Adorno (2006) señala que, aunque Kierkegaard se muestre muy conservador en la crítica y hostilidad a las masas, en su denuncia ya se esconde cierta percepción de la mutilación del hombre por los mecanismos de dominación, que lo convierten en masa. Esta tendencia hacia la objetividad en función de las masas implica la sustitución del pensamiento espontáneo por la adaptación automática. Parece como si el pensamiento individual desapareciese, ante lo cual Kierkegaard señala que parece que el tiempo de los pensadores ha pasado. Esta disminución del pensamiento individual se acompaña de la facilidad y comodidad pretendida de la comunicación en la sociedad. De acuerdo con Kierkegaard:

Toda comunicación tiene que acomodarse a su oportuna aparición en un leve tratado veleidoso, o apoyada por falsedades sobre falsedades. Sí, por supuesto, parece como si toda comunicación hubiera de acomodarse definitivamente para poder ser recitada como mucho en una hora durante una reunión, en la que a su vez se desperdiciará la primera media hora en aplausos y abucheos, y en la segunda media hora se estará demasiado aturdido como para poder concentrarse (2006, p. 439).

El individuo contemporáneo para Kierkegaard es el hombre número, quien no tiene importancia por sí mismo, sino sólo como un elemento cuantitativo del todo social: importa más el peso de la opinión pública que el juicio y carácter individual. Los sujetos en esta sociedad pierden de vista la individualidad y evaden la responsabilidad cuando tratan de resolver problemas de importancia vital por medio de números y de presiones impersonales: «Las tareas existenciales de la vida han perdido el interés de la realidad, ninguna ilusión

cuida del divino crecimiento de la interioridad para que madure hasta la decisión. Cada uno es curioso respecto del otro; todos esperan, indecisos y diestros en la evasión, que alguien haga algo, para así poder apostar al respecto» (Kierkegaard, 2012b, p. 84).

Parece que ya está en el espíritu de la época el uso de la astucia, el cálculo, etc., como elementos de una ideología imperante en la sociedad. El uso excesivo de la razón, de la reflexión, deja de lado la pasión, la creencia u otros postulados no racionales a los que la razón no tiene acceso, los cuales son apartados de la sabiduría humana. Esta es la generación de la negación del individuo en virtud de las masas, de la excesiva reflexión parando la acción. Se piensa tanto en qué hacer, que no se actúa; tal es el caso, que Kierkegaard considera la imposibilidad de la revuelta por esta parálisis en la acción. De lo que se trata es de cómo se hace la acción, de la actitud, no de si está bien o mal *por principio*. Para Kierkegaard, actuar por principio es algo monstruoso. El principio es «lo primero, lo substancial, la idea cuya forma aún no ha sido abierta por el entusiasmo y el sentimiento que por su fuerza interior impulsa al individuo» (Kierkegaard, 2012b, p. 79); y agrega: «también todo se permite por principio, y se evita toda responsabilidad personal. Se destruye lo que uno mismo admira *por principio*» (Kierkegaard, 2012b, p. 81). Se puede hacer todo y justificar todo por principio y, sin embargo, ser una indeterminación inhumana, tanto que todo se vuelve lícito por principio. Lo que importa es el conocimiento de las cosas, la relación objetiva con nuestro mundo, pero este enfoque hace perder al individuo en una homogeneización de pensamiento en la época presente. Sin embargo, esta crítica no renuncia a la moral, sino que más bien es una crítica que conscientemente se manifiesta contra una actitud moralmente inaceptable.

Kierkegaard critica el materialismo y economicismo vulgar que domina su tiempo y reivindica las cualidades espirituales de la persona. Las actividades que otorgan a los individuos la aprobación pública son aquellas que le permiten ganar dinero y, a su vez, cuanto más dinero gane el individuo, mayor estima obtiene. Hay un culto al dinero como un dato fundamental de la vida de su tiempo: «el objeto del deseo es el dinero, que, a su vez, también es una representación y una abstracción» (Kierkegaard, 2012b, p. 49). En la época presente un hombre joven no envidiaría a otros sus capacidades, o su arte, o el amor de la bella mujer, o su fama; pero su dinero sí lo envidiaría, afirma Kierkegaard.

Bajo esta misma línea crítica, Kierkegaard rechaza la seriedad que se revela idéntica a la idea de competencia y beneficio a la que apela la burguesía. El mundo moderno está muy lejos de la seriedad pretendida en el cristianismo de

la relación con Dios: «seriedad es la relación con Dios de un ser humano; hay seriedad en todo aquello que un ser humano hace, piensa, dice, cuando el pensamiento de Dios entra a formar parte de ello» (Kierkegaard, 2006, p. 384). No obstante, en la modernidad la seriedad es deformada y consiste en ganar dinero, algo muy alejado de una auténtica relación con Dios, con la interioridad:

La seriedad consiste en ganar dinero, mucho dinero, aunque sea vendiendo seres humanos; ganar mucho dinero mediante la ruin difamación, esto es la seriedad. Anunciar algo verdadero, si además se gana mucho dinero de esta manera —pues lo que importa no es que se trate de lo verdadero, sino el que se gane dinero—, esto es la seriedad. Sí, la seriedad es dinero y dinero. Así se nos educa, desde la más tierna infancia, disciplinados en el impío culto al dinero (Kierkegaard, 2006, p. 385).

Las relaciones sociales parecen estar sostenidas en la subsistencia, es decir, que no tienen consistencia. Para Kierkegaard, algo que subsiste parece sostenerse como por fuerza de gravedad, pero no por la misma fuerza de la decisión; parece haber una especie de inercia que arrastra a los sujetos, pues quienes no están comprometidos con algo, se dejan llevar por la corriente. El vínculo entre los individuos es tan frágil, que la pérdida del motivo de unión lleva consigo la ruptura de la relación auténtica. Lo que se nos presenta es una forma de relación que, si bien es existente, a su vez, es ilusoria, en tanto que no hay un vínculo verdadero, sino una representación de dicho vínculo mediado por algún tipo de interés personal y no por el otro mismo. Agrega Kierkegaard lo siguiente:

Pues el vínculo se está acabando porque en realidad ya no se están relacionando el uno con el otro en el vínculo, sino que la relación se ha vuelto un problema en el que las partes, como en un juego, se observan unas a otras en lugar de relacionarse, y se cuentan mutuamente los recíprocos reconocimientos de relación, en lugar de mostrar la entrega resuelta de un verdadero vínculo (2012b, p. 54).

La construcción de relaciones auténticas con el otro se ve afectada con la pérdida del vínculo en la misma, también se evidencia en la construcción del carácter. Es importante destacar que para nuestro autor la sociedad moderna es una sociedad sin carácter. El fundamento de una sociedad basada en la reflexión es propiamente la envidia y «la envidia se constituye como el principio de la falta de carácter, que desde la miseria se va asomando hasta ser algo, pero siempre cubriéndose, afirmando que no es nada» (Kierkegaard, 2012b, p. 59). En principio se reconoce que la envidia es un reconocimiento negativo de la excelencia, en tanto no la soporta. Sin embargo, no se queda sólo en la

negación de la excelencia, sino que va más allá, pues igualmente se levanta contra la excelencia existente y también contra la que está por venir.

La sociedad moderna se encamina hacia la igualdad de la humanidad y su realización más lógica es la nivelación: «nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación» (Kierkegaard, 2012b, p. 59). La tendencia básica de la época ha sido por largo tiempo hacia la nivelación por medio de numerosos trastornos. Mediante la categoría de nivelación el individuo es calificado bajo la masa, abstraído de su condición de individuo. En esta sociedad se ha eliminado a los individuos y todas las concreciones orgánicas, además ha puesto en su lugar la humanidad y la igualdad de las cifras entre un individuo y otro. Por medio de la adaptación y el saber exigidos el hombre vive en una época que lo nivela en la multitud, que exige de él ser como los demás. Adorno resalta la crítica de Kierkegaard a la igualdad pretendida por la modernidad. Es importante resaltar que esta época se manifiesta como una representación de la pura ideología del pensamiento dominante, donde los miembros de las distintas clases que «se comportan unos con otros como si no fueran más que hombres, casi siempre lo hacen sólo para, con el consuelo de la igualdad metafísica, dejar tanto más incontestada la desigualdad real» (Adorno, 2006, p. 206).

Para Kierkegaard en la modernidad hay un temor a la diversidad cualitativa, que termina sustituyendo la unanimidad entre los hombres libres por una unanimidad sin alma. Esta igualdad inhumana es una nivelación social desoladora. La nivelación transa lo esencial con la inmediatez, por lo que características como la galantería, la superficialidad y el deseo de exhibición, la infirmitad, el ser locuaz, tienen un papel clave en la constitución ideológica de la época presente. Estos conceptos se muestran como la anulación de disyuntivas, que en realidad alejan más al individuo de su interioridad, si no son correctamente reflexionados. El mismo término de nivelación sugiere que se genera desperdicio en cualquier proyecto de compromiso apasionado que se afirma o se cree que sobresale en otras actividades (Conway, 2015; Westphal, 2013).

Bajo la misma lógica de una sociedad desapasionada, en *Temor y temblor*, Kierkegaard prevé en el destino del escritor el destino la sociedad misma que se desarrolla ante sus ojos. La falta de pasión, la comodidad, la apariencia y el formalismo son los valores sociales por excelencia, que destaca en la modernidad:

[...] en una época que ha cancelado la pasión en beneficio de la ciencia, una época en la que el escritor que quiere ser leído ha de tener la precaución de escribir de forma tal que su libro resulte cómodo de hojear durante el tiempo de la siesta, y cuidar de que su



aspecto externo sea como el de ese jardinero joven y educado que, respondiendo a un anuncio aparecido en el periódico, se presenta sombrero en mano, provisto de un buen certificado de antecedentes extendido por la última persona a quien sirvió, y se ofrece a la consideración del respetabilísimo público en general (Kierkegaard, 2014, p. 68).

Sin embargo, dado lo anterior, puede haber dos caminos para los individuos al enfrentar su interioridad: «o bien se perderán en el vértigo de la infinidad abstracta, o bien se salvarán infinitamente en la esencialidad de lo religioso» (Kierkegaard, 2012b, p. 88). Para Kierkegaard, el verdadero papel de la religión es mostrar el interés supremo del individuo, su salvación. Pero esta salvación no se puede hallar en las instituciones o en algún tipo de autoridad externa. Por eso la preocupación de nuestro autor es el retorno de la función original de la religión, donde la verdad es el individuo no la razón, la humanidad o el Estado. El individuo es la única realidad, para Kierkegaard: lo que existe es siempre un individuo. Cabe aclarar que el problema de la razón está en la abstracción de esta que aleja al individuo de la existencia, pero la razón sigue siendo una herramienta que conduce a la verdad a través de la interioridad. Entonces, si bien la verdad es el individuo, pero no desprovisto de razón o pensamiento, sino existiendo en él.

Ahora bien, Kierkegaard hace explícita su crítica a su sociedad y a la forma como esta se halla estructurada, que nivela a los individuos por la sistematización del conocimiento y de toda forma de relación y acción humana, como ya hemos visto. Sin embargo, rescata que la época presente ha sido la más ilustrada de las épocas; ha poseído más conocimientos en promedio que cualquier época anterior. Recordemos que Kierkegaard pone a la cultura como el camino que ha de recorrer un individuo para el conocimiento de sí, además el amplio grado de conocimiento y reflexión sobre el mundo y sobre sí mismo que ofrece la época presente no lo ha ofrecido otra. Esta apreciación no es necesariamente positiva por parte de Kierkegaard, pues esta época es esencialmente sensata y reflexiva, paralizando la acción.

Igualmente esta época presenta un gran entusiasmo, al cual se le atribuye la posibilidad de ser un rasgo de carácter arraigado, que es capaz de dar forma estable a la emoción, configurando de modo constante el actuar; presupone un cierto tipo de reflexión que requiere de ímpetu religioso para sacar a flote la benignidad que acompaña a la sociedad manifiesta. No obstante, en la sociedad moderna, el entusiasmo aparenta una gran energía sobre algo, pero está fundado en el cansancio y en el agotamiento; de ahí que se caracterice por la fugacidad y la indolencia. Así, el entusiasmo pierde esa potencia para la acción.

Daniel Conway afirma que «el diagnóstico de Kierkegaard de la época presente es especialmente notable por su insistencia en la naturaleza

autoconsumo de la reflexión sin control» (2015, p. 407). Esto porque la reflexión a medida que se agotan todos los objetivos debe volver contra sí misma, por lo que los individuos en esta época encontrarán fallas no solo con compromisos particulares y la pasión gastada en su servicio, sino también con el compromiso mismo. La excesiva reflexión se puede llegar a ver como un síntoma de la descomposición y decadencia del mundo que se presume combatir, pero en el camino se hallan atrapados en una espiral descendente de reflexión autoconsumida.

Sin embargo, a pesar de todo lo enunciado, las condiciones de posibilidad de liberación —o bien de la salvación— de ese mal enunciado por Kierkegaard acerca de la época presente están dadas en la misma época. De acuerdo con Kierkegaard, esta época, mediante la nivelación, ha querido emancipación y revolución, pero ha abolido la autoridad y ha producido el desconsolador incendio forestal de la abstracción. Bajo este panorama descrito entonces comienza el trabajo en el que el individuo tendrá que ayudarse a sí mismo. Esta época es tremendamente formativa, ya que a través de ella el individuo puede entrar en una relación consigo mismo y con Dios, y ofrece, igualmente, las posibilidades de salvación. Es importante recordar que la reflexión no es en sí misma algo nocivo; por el contrario, el trabajar en ella es el prerrequisito para una acción más intensa. Kierkegaard afirma lo siguiente con respecto a reflexividad:

[...] también es cierto que, dado que la reflexión misma no es el mal, una época reflexiva también posee su lado luminoso, precisamente porque gran cantidad de reflexión es condición para un mayor significado que el de una pasión inmediata. Es condición para ello, cuando interviene el entusiasmo y lleva las fuerzas de la reflexión a la decisión. Porque cuando la religiosidad interviene en el individuo y toma en sus manos estos prerrequisitos, una mayor cantidad de reflexión entrega un mejor promedio de aquella inteligencia que es prerrequisito para actuar. La reflexión no es lo perverso, sino que la regresión es producida por la condición de reflexión y el estancamiento en la reflexión: estos son los abusos y corrupciones que transforman los prerrequisitos en evasiones (2012b, p. 74).

La época presente es la que ofrece una mayor posibilidad para dar el salto a la interioridad y la apropiación por el alto grado de reflexión que lleva consigo, pero se queda en la mera reflexión. De hecho, el argumento de la apropiación es clave en contra de la abstracción del individuo. La idea de apropiación es fundamental para la comprensión de Kierkegaard de la adquisición y el uso adecuados del conocimiento. La apropiación se refiere no sólo a una comprensión objetiva de la verdad, es decir, un mero consentimiento, sino a la traducción de la verdad a la propia existencia a través de la pasión y la

interioridad. La verdad subjetiva tiene su criterio y medida en la intensidad de la apropiación: «la verdad es interioridad; no existe ninguna verdad objetiva, sino que la verdad es apropiación» (Kierkegaard, 2009b, p. 78). Es importante lo que se aprehende, desde el punto de vista objetivo, sin embargo, desde el subjetivo lo importante es cómo se aprehende.

Como vemos, la reflexión para Kierkegaard no es perversa por sí misma. El autoconocimiento debe presentarse como el resultado de la propia actividad reflexiva, el inconveniente es la forma en que se manifiesta la reflexión y el estancamiento en la contemplación. En lo extensivo, la época presente lleva la ventaja, pero no en intensidad; cuando sea el momento de tomar la decisión, de dar ese salto, se obrará más intensamente: «esta extensión puede convertirse en la condición de posibilidad para una forma más elevada, cuando una correspondiente intensidad vuelva a tomar el lugar de lo que extensivamente se encuentra a su disposición» (Kierkegaard, 2012b, p. 75). Kierkegaard sugiere el siguiente esquema posible sobre el triunfo que la reflexión podría lograr en virtud de la intensidad:

[...] la situación de la acción entusiasta es la siguiente: primero viene el entusiasmo inmediato, luego viene el tiempo de la sensatez, el que, puesto que el entusiasmo inmediato no calcula nada, a través de la inventiva del cálculo parece ser algo superior; y así llega finalmente el más intenso y elevado entusiasmo que viene después de la sensatez y que por tanto sabe qué es lo más sensato, pero evita hacerlo y así gana en intensidad mediante el entusiasmo infinito (2012b, p. 91).

Es importante la claridad de la delimitación de la razón y el salto cualitativo a lo religioso, al encuentro con la interioridad y la construcción del individuo singular. Aunque el hombre de masa sea un peligro para la profundidad y la integridad de la vida, el individuo tiene en sí mismo la posibilidad de la liberación de lo que hay de mundano en las relaciones interpersonales con la ayuda de Dios; esto para convertirse en un yo individual. Pero como se mostró, la manifestación de la sociedad moderna nos da cuenta de una situación del estado de la humanidad en cuanto a su nivel de conciencia con respecto al mundo que lo rodea. Kierkegaard afirma que, si alguien superase finalmente su propia reflexión y llegase a actuar, tendría muchos que se le opondrían, porque sólo los llamados a seguir reflexionando son recibidos con entusiasmo y tenidos en más alta consideración social; se vería incluso la acción con indolencia: «cada uno sabe muy bien, como todos sabemos, qué caminos se deben seguir y cuáles son los caminos alternativos, pero nadie quiere ponerse en movimiento» (Kierkegaard, 2012b, p. 84).

La situación descrita al mismo tiempo es el terreno del cual se levanta la

crítica de Kierkegaard al cristianismo históricamente manifestado. Este cristianismo ha desviado la correcta interpretación de sus preceptos divinos, flexibilizándolos en función de ganar adeptos y no la salvación divina. De acuerdo con Kierkegaard, hay una clara distinción entre el verdadero cristianismo del Evangelio —que es una tarea sumamente difícil para quien la lleve a cabo— y la manifestación de ese cristianismo a lo largo de la historia, al cual denomina *cristiandad*.

La cristiandad se hace pasar por el auténtico cristianismo, aunque es una forma pagana de este. Kierkegaard dice lo siguiente:

Cuando el cristianismo vino al mundo, la tarea era sencillamente proclamar el cristianismo [...] En la *cristiandad*, el caso es distinto, ya que la situación es otra. Lo que se tiene delante no es cristianismo sino una *prodigiosa ilusión* y las personas no son paganas, sino que viven dichosas en la fantasía de ser cristianas. Si el cristianismo tiene que instalarse aquí, antes que nada debe desaparecer esta ilusión (2012a, p. 30).

Las personas tienen la creencia que por haber nacido en la cristiandad y por haber sido bautizado ya se es cristiano, no obstante, esta es la ilusión que debe desaparecer. Esto, por el contrario, lo que hace es negar el verdadero cristianismo al que Kierkegaard apela: «la cristiandad ha abolido el cristianismo sin siquiera darse cuenta; la consecuencia es, si ha de hacerse algo, que se debe intentar nuevamente introducir el cristianismo en la cristiandad» (2009a, p. 60). Esta forma de cristianismo histórico no es el de las Escrituras, el que enseña Cristo, según Kierkegaard. Por eso afirma que a pesar de que el cristianismo ha existido por tanto tiempo no ha habido auténticos cristianos, ya que la interpretación de las Escrituras ha sido corrupta. Durante todo este tiempo, los individuos se han reconocido como cristianos, pero «*cristianos* a quienes la mafia clerical de estafadores les ha hecho creer que lo son y que el cristianismo se canta con la festiva melodía de una canción báquica» (Kierkegaard, 2012a, p. 64). Ese cristianismo que critica ha durado tanto tiempo sin la correcta interpretación del Evangelio, incluso para Kierkegaard se asemeja mucho al paganismo.

Para Kierkegaard, la distorsión en el mensaje del cristianismo empezó desde los mismos apóstoles quienes predicaron la palabra con el acento en la propagación. El mensaje de Cristo fue para todos los individuos, pero «del hecho de que ser cristiano sea accesible para todos, posible para todos, no se sigue que sea algo fácil y que haya muchos cristianos» (Kierkegaard, 2012a, p. 77). Para Kierkegaard, esto fue lo que no entendieron los apóstoles, pues la propagación del mensaje fue tan ligera para permitir cabida a todos, en grandes cantidades, que tomen el nombre de cristianos y, además, se hagan pasar por

discípulos de Jesucristo. El interés del cristianismo es el verdadero cristiano y esta tarea es la más difícil pues exige una postura ética radical ante el mundo en virtud del fomento de relaciones interpersonales positivas, mientras que el interés del clero en la cristiandad requiere de muchos cristianos, lo importante son las cifras y no la intensidad de la verdad.

Para Kierkegaard, el remedio a todas estas tendencias negativas en las que se ha desarrollado la sociedad se puede establecer mediante la realización de una vida cristiana. Este tipo de vida implica una constante lucha y en últimas la derrota y la humillación de quien asuma la tarea de amar al prójimo, en los términos sociales manifiestos<sup>3</sup>. De acuerdo con Marcuse (1994), una existencia verdaderamente cristiana dentro de las formas sociales vigentes era imposible y Kierkegaard lo sabía. Aunque, claro, Kierkegaard no llegaría a admitir algo semejante. En sus escritos se relata más bien la posibilidad y no la imposibilidad del dar el salto cualitativo al que alude Marcuse, de tener una postura ética ante el mundo a pesar del mundo mismo. Más bien, es importante considerar que ser cristiano es lo más difícil, debido a la radicalidad de los preceptos de las Escrituras a los que Kierkegaard alude. Por eso menciona que nunca ha habido verdaderos cristianos a través de la historia, a pesar del cristianismo mismo. El cristianismo, para Kierkegaard, se presenta como un correctivo, cuya pretensión es la de fomentar que el individuo permanezca en las relaciones interpersonales, trascendiendo el egoísmo y la inclinación.

Sin embargo, Kierkegaard no presenta su postura sobre el cristianismo como una entrega fanática al absurdo, como cualquier otro creyente de antaño. Más bien lo que Kierkegaard hace es permitir que la razón llegue hasta sus extremos, incluso por eso este salto también implica el nivel más elevado de conciencia. Pero justo en ese extremo es «cuando se topa con algo desconocido, que no corresponde a ningún concepto objetivo» (Larrañeta, 1990, p. 211). La objetividad queda suspendida en la incertidumbre y, en esta situación, la razón encalla. Allí la única comprensión posible es la de no comprensibilidad, lo que no implica una entrega al absurdo, sino «un gesto de profunda admiración ante lo tremendo, lo misterioso, lo fascinante, lo inefable» (Larrañeta, 1990, p. 201).

## §2.

Dado el amplio diagnóstico que Kierkegaard hace sobre las tendencias devastadoras de la modernidad y de su interpretación de las Escrituras, él

<sup>3</sup> Para más sobre el amor al prójimo, el auténtico amor al que se refiere el cristianismo, *cf.* Kierkegaard (2006).

establece una serie de críticas a diferentes órdenes sociales, al igual que una crítica al cristianismo que se desarrolló históricamente, como hemos visto. Asimismo, hay una crítica a lo que representa la mundanidad, pues esta busca mantener la diversidad, las diferencias en medio del auge y promoción de la identidad absoluta entre unos y otros. Igualmente vemos que en Kierkegaard hay un esfuerzo por desprestigiar y atacar la historia que conduce las tendencias objetivas y la cientificidad de la época. Hay descuido en el establecimiento de relaciones interpersonales auténticas, debido a la defensa de una posición egoísta del yo. Parte de lo anterior, parte de la problemática que hay en la cultura moderna es en el sentido de que esta no enseña a que el individuo se conozca a sí mismo como debería hacerlo, por lo que la relación con el otro ya entra viciada.

La recepción política, sociológica, psicológica y religiosa de la obra de Kierkegaard ha sido constructiva en muchos aspectos, pero también fundamentalmente contradictoria, arbitraria e impresionista (Stan, 2015). Esta se ha utilizado, remodelado y distorsionado a conveniencia para reforzar diferentes opciones políticas irreconciliables. Esta variedad de interpretaciones se debe a que lo planteado por Kierkegaard a lo largo de su obra es propenso a interpretaciones en muchos sentidos —hasta incongruentes—, como resultado de su compleja dinámica interna, fragmentación y múltiples estadios y puntos de vista ofrecidos. La recepción ha tenido múltiples caminos, algunos de ellos adaptando «el individualismo crítico existencial de Kierkegaard a diferentes contextos geopolíticos y para diversos fines, siendo el más digno de elogio la lucha por la dignidad personal, la igualdad y la emancipación cívica» (Stan, 2015, p. 444). Sin embargo, incluso esta tendencia sigue poniéndose en duda por varios problemas. Hay una serie de autores que pueden dar a entender que el planteamiento de Kierkegaard es problemático, en tanto que su crítica cae en un individualismo burgués, alejado del mundo. Si bien estas posturas ofrecen elementos argumentativos suficientes, no son definitivas para el corpus interpretativo de la obra de Kierkegaard.

Para dar cuenta de lo anterior, basta con mencionar algunas de estas posturas críticas o defensoras de Kierkegaard con algunos de sus argumentos —las cuales me son suficiente con sólo exponerlas para fines de este escrito—. Así, por ejemplo, según James Collins (1990), Kierkegaard tiene elementos que se pueden rescatar y otros reprochar. Por una parte, en cuanto al rescate del pensamiento de nuestro autor, Collins resalta su oposición de la manera abstracta y cuantitativa en que se concebía la igualdad. Esta búsqueda de igualdad se hace omitiendo otros valores como la libertad y la integridad personal. De hecho, la búsqueda de la igualdad lleva al derrumbe de la unidad

y el orden de la vida humana. Esto es un inconveniente, ya que en vez de promover el desarrollo individual integral, los partidarios de la igualdad ofrecen un programa unilateral y tiránico que subordina a las personas reales a las exigencias abstractas del número y la presión de las masas; hay una pretendida uniformidad del pensamiento. Se hace evidente la preocupación de Kierkegaard por la propagación de la mentalidad de rebaño producto de las tendencias igualitarias.

Kierkegaard se preocupa por las tendencias totalizadoras y demandantes del pensamiento que enmarca al individuo en una dosificación definitiva dentro del pensamiento imperante. El hombre no tiene importancia por sí mismo, sino sólo como un elemento cuantitativo del todo social. Agrega que es cierto que la tendencia niveladora de la modernidad ha destruido las relaciones sociales, la corriente vital y orgánica de la sociedad; ha reducido todas las organizaciones intermediarias a cáscaras vacías o propósitos frívolos y muy egoístas. Y puesto que es necesario acercarse a Dios uno por uno, como individuos, no en masa, se pueden percibir los principios de la individualidad y de la existencia trabajando tras la búsqueda moderna de la igualdad y dentro de ella.

Puede sonar muy revolucionaria la forma del cristianismo que Kierkegaard pretende destacar, pero en sí no se pretende un cambio sustancial y material en la sociedad liberándola de su condición alienada. Se trata de mostrar el interés supremo del individuo, su salvación *individual*, incluso esta salvación es en virtud de la eternidad. De igual forma, Collins menciona que podemos detectar en Kierkegaard un cambio de enfoque en su diagnóstico social. Lamenta este cambio, ya que se evidencia el paso de un análisis secular, como en *La época presente*, a un análisis de valores religiosos en sus obras posteriores. Agrega que este cambio de análisis es una desilusión, pues quedan en el aire dificultades más inmediatas no resueltas. Aun con los constantes reproches que él hace a la prensa y a la sociedad moderna en general, se puede llegar a la conclusión de que la crítica social de Kierkegaard es «estéril y, en última instancia, evacionista» (Collins, 1990, p. 205). Se cuestiona sobre la obra de Kierkegaard: «¿en qué quedarán, a la postre, la política y el Estado? Y ¿qué puede servir de guía confiable de las acciones temporales?» (Collins, 1990, p. 201).

Por otro lado, ya se ha mencionado en varias ocasiones los señalamientos de Adorno sobre Kierkegaard con respecto al extraordinario testimonio sobre las tendencias destructivas de la sociedad de su época, así como la mención de que la historia del cristianismo es una historia de defeción del cristianismo. Es muy latente la sustitución del pensamiento espontáneo por la adaptación automática en las sociedades de masas, tal como opera en relación con las formas modernas de información. Aunque Kierkegaard se muestra muy conservador en

su hostilidad a las masas, para Adorno «en tal hostilidad se esconde [...] cierta percepción de la mutilación del hombre por los mecanismos de dominación, que lo convierten en masa» (2006, p. 206). Kierkegaard sabe bien que la doctrina de la igualdad que se generó en la sociedad es pura ideología burguesa, los miembros de la sociedad en nombre de lo cristiano sólo promueven esta idea para mantener intocable la desigualdad real. Ante las prácticas de la sociedad moderna se destaca un vaciamiento del individuo: «el progreso mismo se convierte en la historia de una decadencia progresiva» (Adorno, 2006, p. 206). Adorno afirma que esta crítica al progreso en Kierkegaard es una crítica tanto de la civilización como de la deshumanización.

Adorno igualmente hace alusión a la exigencia de sobriedad por parte de Kierkegaard como elemento necesario para entrar en relación con el cristianismo. La exigencia de la sobriedad para Kierkegaard es en un principio negador: al principio de la felicidad de la embriaguez. Pero esto se vuelve contra la ideología, contra la aparente individualidad gestada en la sociedad, contra la absolutización de las meras determinaciones diferenciales y de la falsa felicidad. A la larga, las diferencias humanas no son decisivas porque en todas las caras de la individuación y la especificación se impone la injusticia universal que hace a este hombre ser así y no de otra manera, cuando podría ser distinto.

Kierkegaard entiende el carácter burgués como aquel que ya no es capaz de la experiencia de la posibilidad. Esta doctrina de la posibilidad se alza primero contra el saber, pero contra el saber que se manifiesta como la única posibilidad aparentemente eterna a la que está condenada la humanidad a vivir. Es decir, a esa idea falsa de que la vida de la humanidad se da en la época presente como válida en tanto que es dada ahora y así siempre ha sido, mediante una naturalización de la ideología dominante. Así pues, aparece la esperanza en el sentido de la posibilidad. Sin embargo, esta esperanza es importante, pues Kierkegaard reconoce que la conciencia de la posibilidad es la esperanza en la transfiguración del mundo, sin ella no se podría respirar más que por un solo instante: «todo el que no quiera comprender que su vida entera ha de ser el tiempo de la esperanza, está desesperado» (2006, p. 303). Lo mundano que él quiere apartar, según Adorno, es el estado de desesperanza. Además, Adorno menciona que Kierkegaard rechaza la seriedad que se revela idéntica a la idea de competencia y beneficio que apela la burguesía. La idea de Kierkegaard sobre la esperanza es «una protesta contra la seriedad de la mera producción de la vida, en la que la vida misma perece: contra un mundo que está determinado por la razón que calcula el intercambio y nada sin equivalencias» (Adorno, 2006, p. 209).



Sin embargo, a pesar de lo mencionado, para Adorno Kierkegaard es un pensador conservador en su crítica a la modernidad. Se concentra tanto en el individuo y en la fuerte orientación a la individualidad y el ganar lo eterno, que descuida la realidad manifiesta, en tanto justifica el mundo material sin una transformación sustancial. Adorno afirma que Kierkegaard se opone esencialmente a cualquier cosa fuera del sujeto y, por lo tanto, se opone a la realidad; se omite el mundo de las cosas y sólo hay una subjetividad aislada, rodeada de una oscura alteridad. Para Adorno, los libros *O lo uno o lo otro*, *Ejercitación del cristianismo* y *El instante* son ejemplos de la permanente retirada de Kierkegaard hacia la interioridad. La interioridad intenta aquietar el mundo externo que se junta en ella al excluir la historia. Además, Kierkegaard desajustó la identidad auténtica del entramado sociohistórico que lo rodea y apoya la idea de *individuo*, al negar que el desarrollo histórico cuantitativo sea el motor para desplegar la verdad y al negarse a ubicar la existencia auténtica dentro y como grupo. Con ello se acusa a Kierkegaard de abstraer al individuo de las mismas cosas que deben constituir su identidad. Así pues, para Adorno, Kierkegaard se muestra como un silencioso defensor de la dominación capitalista, cuanto menos indiferente, o como un conservador religioso evacionista y escapista, que rechaza cuestiones como la justicia social y la equidad económica.

Marcuse rescata de la obra de Kierkegaard su intento de liberación humana del impacto negativo de un orden social opresor mediante la restauración religiosa. Agrega que «toda su filosofía encierra una fuerte crítica de su sociedad a la cual acusa de distorsionar y quebrantar las facultades humanas» (Marcuse, 1994, p. 260). Sin embargo, siguiendo la línea crítica social a Kierkegaard de los autores anteriormente mencionados, Marcuse encontró que nuestro autor también es culpable de un mantenimiento demasiado fácil con el estado actual de las cosas. El remedio a la crisis de la humanidad en el orden social estaría en el cristianismo y el individualismo es la preocupación básica de este. Y este enfoque en el individuo hace que la praxis que se pueda desprender de la obra de Kierkegaard no cambie sustancialmente un estado de cosas determinado, pues su enfoque es la cualificación del individuo y la felicidad eterna más allá del mundo: «la protesta religiosa resultaba débil e impotente, y el individualismo religioso podía llegar a volverse contra el mismo individuo que pretendía salvar» (Marcuse, 1994, p. 261). Marcuse también criticó a Kierkegaard por haber enfatizado demasiado en el *individuo aislado* —pues la idea de socialismo y comunidad es incapaz de salvar la época— y por recomendar un desinterés por motivos religiosos en «el impacto destructivo de un orden social opresivo» (Marcuse, 1994, p. 260). En última instancia, la

conclusión de Marcuse resuena con la de Adorno: Kierkegaard es inútil como teórico crítico social<sup>4</sup>.

Por su parte, György Lukács inicialmente, en *El alma y las formas*, acoge de manera positiva al pensamiento de Kierkegaard e incluso encontró consuelo en su biografía (Lukács, 1985, pp. 57-76; Stan, 2015, p. 438). Pero cuando en su cercanía más profunda a la versión leninista-estalinista del marxismo, en su libro *El asalto a la razón*, Lukács se embarcó en una ofensiva mordaz contra su antiguo modelo. «El autor danés está acusado de una negación irracional de la historicidad, por carecer de un sentido comunitario y por respaldar inhumanamente “la ideología del filisteísmo más triste” y, por lo tanto, resistir el progreso social en cualquier tipo o forma» (Stan, 2015, p. 438). Lukács encuentra que el rechazo de Kierkegaard del mundo sociohistórico cuantitativo como base de la verdad es una pieza clave en el planteamiento sobre la destrucción de la razón.

Además, establece la conexión entre la separación de Kierkegaard de lo subjetivo ético y los desarrollos histórico-mundiales: «la filosofía de Kierkegaard anula la historia y la sociedad, para dejar margen, así, a esta existencia del individuo artificialmente aislado, la única que según esta filosofía cobra verdadero relieve» (Lukács, 1968, p. 213). Agrega que Kierkegaard no admite la posibilidad de que nuestra forma de desarrollarnos socialmente sea influida de un modo efectivo por la realidad existente al margen de nuestra conciencia e independiente de ella, pues la subjetividad lo decide todo: «lo único que importa es saber si esta subjetividad es auténtica o falsa, pasionalmente interesada, íntimamente fundida con la existencia del ser pensante, o superficialmente desinteresada» (Lukács, 1968, p. 220).

Aunque no es un entusiasta capitalista, Kierkegaard se convirtió cada vez más en un apologista de la decadencia burguesa y no tiene nada más que ofrecer a la teoría o práctica de cambio social positivo, según Lukács. Así pues, Kierkegaard es culpable tanto de *aristocratismo solipsista* como de parasitismo decadente: «precisamente en el último período de su vida, en que lucha franca y abiertamente por la restauración de la pureza del cristianismo, declara que en los tiempos modernos el cristianismo no existe en absoluto, se muestra

<sup>4</sup> Michael Tilley aborda las limitaciones de la interpretación de Marcuse con Kierkegaard y observó que provienen de «(1) interpretaciones unilaterales de un número relativamente pequeño de textos (generalmente seudónimos) (2) ignorando la ética social y religiosa descrita en Obras de amor y los discursos edificantes y (3) separar a Kierkegaard de su contexto intelectual y social inmediato» (2016, p. 141).

plenamente de acuerdo con esta profundísima actitud suya interior, con este su solipsismo aristocrático» (Lukács, 1968, p. 240).

Steven Best y Douglas Kellner intentan no centrar su interpretación de Kierkegaard como un pensador religioso, ya que para ellos el pensamiento cristiano tiene poco que decir sobre la cultura y la sociedad modernas. Estos identifican el punto de vista de Kierkegaard con el individualismo aristocrático y una valorización premoderna de la antigüedad. Además, sólo encuentran un «desprecio elitista por las masas» (Best & Kellner, 1990, p. 37). Con respecto al concepto de nivelación, concluyen que Kierkegaard «sólo puede prescribir escapar de la historia y la sociedad como única forma de salvación de la trayectoria de la modernidad» (Best & Kellner, 1990, p. 61).

Se ha mencionado algunos de los críticos fuertes del pensamiento de Kierkegaard como un pensador social. No obstante, contrariamente a las críticas señaladas, también es posible argumentar que los escritos de Kierkegaard evidencian un realismo social astuto, evidente en innumerables observaciones concretas y reflexiones críticas sobre la vida cotidiana y sobre instituciones como la iglesia, la prensa, el movimiento democrático y el movimiento de mujeres. Kierkegaard está lejos de ser un pensador individualista misántropo y burgués, con poco que ofrecer al discurso político. El proyecto de Kierkegaard está dibujado como uno que se ocupa principalmente de fomentar relaciones interpersonales positivas, a raíz de la crítica a la sociedad de su época. Los defensores de Kierkegaard destacan la relevancia política y cultural del análisis que él hizo sobre su época y enfatizan la fuerte corriente comunitaria que corre a lo largo de las obras. Así, por ejemplo, para Merold Westphal (2013), Kierkegaard era tanto un astuto observador de la condición humana como un formidable diagnosticador de la cultura europea moderna tardía. Lamenta la presentación común de la filosofía de Kierkegaard como solitaria y sin mundanidad (Westphal, 1980, p. 321). Kierkegaard no trata de aislar al individuo de colectivos como la familia, la amistad y el Estado, sino que reconoce que el *nosotros* también teme y tiembla ante Dios. Es esto, y no el individualismo radical, lo que subyace a la crítica de Kierkegaard al rebaño.

Por otra parte, Charles Bellinger también encuentra una relevancia sociopolítica más allá del énfasis tradicional de Kierkegaard en el individuo. Él piensa que Kierkegaard proporciona información útil sobre las dinámicas grupales y aplica la categoría de *etapas en el camino de la vida* a los movimientos de masas modernos como el nazismo y el estalinismo. En lugar de limitar las etapas a las vidas individuales, sugiere que el análisis puede extenderse para abarcar a los grupos como un todo (Bellinger, 1992).

Aunque esta postura puede ser una problemática, Bellinger (2001) interpreta a Hitler y al nazismo como un ejemplo patológico extremo de la etapa estética y la ansiedad ante el bien. La gente transfirió su responsabilidad moral al esteta demoníaco de Hitler y el Estado alemán quedó así sin conciencia. Mientras que el estalinismo lo interpreta como un ejemplo patológico extremo de la etapa ética y la ansiedad ante el mal. «Los individuos egoístas y estéticos deben ser excluidos para limpiar a la sociedad de elementos negativos y así poder avanzar hacia la utopía» (Bellinger, 2001, p. 123). Para un demonio ético, afirma Bellinger, el chivo expiatorio inconscientemente representa a una persona egoísta inmadura. El asesinato es, de hecho, una respuesta a su propia falta de integridad y falibilidad —moral— lo que realmente significa para su propia humanidad. Un demonio ético trata de evitar la conciencia de su propio pecado o incapacidad para no pecar. Este punto es sobre el cual Bellinger se apoya para poder hablar sobre la importancia de Kierkegaard en la comprensión de la motivación profunda de la violencia política y el crimen.

Daniel Conway intenta sugerir que “es precisamente la perspicacia psicológica de Kierkegaard lo que lo distingue como crítico social y teórico de la vida ética moderna” (2015, p. 400). Esta afirmación la basa en la idea de que Kierkegaard comprendió muy bien el papel de las instituciones y las fuerzas sociales y el refuerzo de los trastornos psicológicos que más le interesaban. Además, incluso, lo llega a poner al nivel de célebres teóricos sociales del siglo XIX y XX por ser un gran diagnosticador de la vida ética moderna. Nuestro autor siguió una crítica de la cultura europea moderna tardía que debía ser de naturaleza claramente social. Igualmente, “reconoció que los logros significativos de la modernidad europea [...] eran indicativos de un cambio cultural más amplio hacia los valores asociados con el materialismo, el secularismo y el cosmopolitismo” (Conway, 2015, p. 400). Como resultado de este cambio, sus contemporáneos no tuvieron en cuenta los costos de sacrificar lo espiritual y exageraron los beneficios de la vida ética moderna.

Michael Plekon (1982) sostiene que es inadecuado juzgar a Kierkegaard como insensible frente a la estructura social y la historia como se ha hecho. Plekon reconoce a Kierkegaard como un teórico social, que señala la precariedad de la realidad social. Kierkegaard percibió el caos inherente bajo la superficie de la sociedad y la conciencia. Este comentarista interpreta una psicología social en Kierkegaard que se basa inequívocamente en la sociedad y en la historia. Cuando recurrió a la crítica social, «Kierkegaard dejó en claro que la modernidad no era solo un momento de desintegración espiritual, sino también de crisis política» (Plekon, 1982, p. 72). Igualmente, interpreta a

nuestro autor como un contador moral de la modernidad, el cual estaba interesado no sólo en los costos espirituales de la época, sino también en dimensiones materiales, sus problemas sociales y políticos, lo cual basa en sus muchas protestas a diferentes órdenes sociales.

Para Plekon, Kierkegaard buscó proporcionar una fenomenología de la experiencia individual del mundo, de los demás y del yo, y esto desde un punto de vista cristiano crítico. Sin embargo, se negó a permitir que sus presuposiciones cristianas se entrometieran como explicaciones dogmáticas fáciles. Agrega que no hay mejor ejemplo para mostrar a Kierkegaard como un pensador social que su libro más explícitamente ético *Las obras del amor* (además de los escritos seudónimos). Toma este libro como ejemplo porque allí se relata la experiencia humana del amor y que se representa como aquel amor desinteresado al prójimo que se pide en el Evangelio. En un enfoque inicialmente afirmativo, Kierkegaard identifica el amor como *a priori*, como una presuposición en el corazón de la humanidad. El amor es la posibilidad siempre presente de la *curación fundamental* para el individuo y la sociedad.

Mientras que, por su parte, Stephen Crites (1992) también argumenta que el *yo* de Kierkegaard puede ser aplicado a los grupos sociales, es decir, extrapola la subjetividad propia del individuo a una especie de subjetividad de un grupo de personas. Este grupo tendría algún tipo de individualidad o personalidad independiente a la de los individuos que lo conforman, por lo que sería posible el análisis mediante las categorías propias del individuo singular, que Kierkegaard usa. Él piensa que el lenguaje de Kierkegaard del yo individual (que desespera, teme, tiene fe y cree) tiene resonancia para las comunidades en relación el uno con el otro. Crites nota que el yo es un ser humano individual, sin embargo, «también puede ser un par de amantes o una familia, o un sindicato. [...] Porque la relación pura es el yo. Estrictamente como se define, el yo es intersubjetivo, social, y un ser humano individual puede ser una relación de sí mismo sólo porque él o ella también pueden estar relacionados con otros» (1992, p. 150).

Sin embargo, esta consideración de Crites parece más bien una extrapolación forzada del lenguaje de Kierkegaard convenientemente. Si bien Crites toma la categoría de grupo como si fuera un individuo, la subjetividad de este es abstracta y aparente. Este individuo no representa una fuerte subjetividad en tanto se desliga del pensamiento de cada uno de los miembros que lo compone; además, recopila de manera conveniente o toma como referencia la postura de tan solo uno o un número limitado de sus miembros. El mismo Kierkegaard, en *La época presente*, afirma que, si bien cada uno puede tener una opinión dentro de un grupo, es necesario una agrupación

para tener una opinión pública y, en cuanto a esta, afirma que «la opinión pública es algo inorgánico, una abstracción» (Kierkegaard, 2012b, p. 86). La comunidad como sujeto no puede desprenderse de la subjetividad de sus miembros, por lo cual esta comunidad sería un yo sumamente fragmentado. Y, agrega Kierkegaard, cuando alguna situación particular se torna sin sentido, que no es de gran ayuda tomar las consideraciones a gran escala, resulta mejor considerar por separado las partes de lo que se dice.

Finalmente, tomaré en consideración la interpretación de Martin Luther King, Jr., sobre Kierkegaard. King se sintió particularmente atraído por el cristianismo de Kierkegaard. Este pudo encontrar en Kierkegaard una cierta conexión entre la fe y las acciones socialmente liberadoras. Además, firma que las reflexiones que Kierkegaard tuvo sobre conceptos como la ansiedad, la desesperación y la fe lo llevaron a argumentar que «estas categorías reflejan fielmente lo que significa existir en un mundo inequitativo y en realidad nos ayudan a combatir el racismo, la discriminación y la pobreza» (Stan, 2015, p. 440). Así pues, se puede decir, a partir de la interpretación de King, que del cristianismo existencial de Kierkegaard se desprende la posibilidad de la decisiva dimensión político-emancipadora.

### §3.

Es difícil considerar a Kierkegaard como un pensador comunitarista, más teniendo en cuenta su crítica a las corrientes emancipadoras de su época y sus declaraciones sobre no pretender cambiar el orden establecido. Es muy dicente el siguiente apunte de Kierkegaard en *Mi punto de vista*, una obra en la cual hace una serie de apuntes de su labor como escritor, sobre su incursión en temas políticos o de transformación sustancial del mundo:

Con respecto al *orden establecido*, viendo que mi especial preocupación era *lo individual*, que era el tema de mi polémica contra lo numérico, la multitud, etcétera, siempre he hecho lo opuesto a atacar; nunca he estado en ni con la *oposición*, que quiere derribar el *gobierno*, ni me he aliado con ella; pero he proporcionado lo que podría llamarse un *correctivo*, cuya intención era: por el amor de Dios vamos a seguir siendo gobernados por aquellos que están designados y llamados para esta tarea, y que ellos sigan en el temor de Dios y sólo deseen el bien. Y, por tanto, he procurado estar fuera de la oposición y del público y he encontrado de cuando en cuando la desaprobación de algún que otro (tal vez no bien informado) funcionario de la burocracia (Kierkegaard, 1972, p. 167).

Incluso, como se ha señalado anteriormente, el cambio pretendido por Kierkegaard es en la interioridad y no se pretende ningún cambio en la

exterioridad. Si bien este tipo de afirmaciones aparecen en su obra, no se puede negar que la radicalidad de la exigencia ética —la superación del egoísmo mediante amor al prójimo— en su planteamiento pueda tener repercusiones políticas, aunque cualquier juicio en esta vía es una extrapolación de sus planteamientos.

Si bien Kierkegaard se muestra sin pretensiones políticas, en sus escritos se puede derivar una denuncia desde el individuo contra la mecanización total y uniforme de las relaciones sociales. Manifiesta su inquietud por la propagación de la unidimensionalidad de las posibilidades de la existencia, mediante las tendencias igualitaristas o niveladoras. Además, se preocupa por la tendencia de los individuos a formas dominantes del pensamiento que enmarcan al individuo en una forma única de existencia. El poder unificador del pensamiento moderno ha sido tal que no hay espacio para una forma diferente de pensamiento, incluso de ahí la idea del absurdo donde cualquier cosa que se muestre como contradictoria a las prácticas sociales de la época es un escándalo y se intenta erradicar por todos los medios.

Lo realmente importante de destacar en Kierkegaard es su rescate del individuo como el responsable de sus acciones y su salvación ante las tendencias niveladoras y mundanas de la sociedad moderna. Nuestro autor siempre tiende a asentar la importancia del individuo, cuya responsabilidad es de manera aislada, pero no está aislado del mundo. No podemos olvidar que para Kierkegaard la cultura tiene gran relevancia en el proceso formativo del individuo. Para él, la fuente de la identidad es precisamente uno de sus grandes esfuerzos, no se trata simplemente de que esté esencialmente arraigada en las relaciones interpersonales y la historia social, pero tampoco la construcción de esta es de la pura interioridad sin mundo. La construcción de la subjetividad es una relación constante entre el yo interno y el mundo. No se puede perder de vista que la fe, el amor, la esperanza, la salvación del individuo, son edificaciones constantes en esta vida, son para la humanidad.

No obstante, tampoco se puede considerar a Kierkegaard propiamente como un pensador social fundamental, puesto que se corre el riesgo de perder lo que es distintivo, útil y, de hecho, cristiano, que es su antropología del individuo. Ahora bien, sí podemos afirmar que para Kierkegaard las cuestiones políticas tienen importancia secundaria; aunque podemos encontrar a un Kierkegaard que se opone a la idea del Estado como la encarnación ética suprema y temporal de la idea universal. Más allá de cualquier connotación sobre la visión de la identidad de Kierkegaard, *individualista* es la descripción más acertada. El individualismo se convierte en una herramienta para la

existencia auténtica y la verdadera sociabilidad humana, no obstante, es individualismo.

Stephen Backhouse dice que la descripción del yo de Kierkegaard, su fundamento y su relación con los demás en la sociedad y su antropología individualista están profundamente enraizada con la orientación auténtica de la fe y lo lleva a un desacuerdo fundamental con las teorías de identidad materialista, reduccionista o comunitaria. El individualismo al que Kierkegaard hace referencia es al compromiso personal con la prioridad ética de los individuos por encima del grupo y al «fundamento de la esencia de la identidad auténtica en algo distinto del contexto histórico-político-cultural-lingüístico en el que las personas se encuentran» (Backhouse, 2011, p. 170). No es equivalente equiparar su individualismo con una retirada radical del contexto social y político, algo que además no es posible. Se sostiene que las relaciones interpersonales no agotan la explicación de lo que cada individuo es. Backhouse (2011), adicionalmente, argumenta que este individualismo, extraído de *Las obras de amor* y *La práctica del cristianismo*, abre el espacio para una comunidad *abierta*, una comunidad de *vecinos* amorosos donde el amor no está condicionado por las características del otro. Sin embargo, tampoco se puede agregar demasiado acerca de esta comunidad, excepto que no se opone a la comunidad como tal y que debe respetar las diferencias entre las personas, pero eso es ir más allá de lo que se puede hallar en sus obras.

Kierkegaard concede cierta tendencia del ser humano a la asociación, sin embargo, «esta disposición antropológica fundamental no garantiza la construcción de una vida comunitaria positiva, [...] tampoco su continuidad» (Rodríguez, 2015, p. 86). Se puede admitir de manera reducida que los individuos precisan del contacto con los demás para asegurar su existencia, práctica que no se manifiesta capaz de erradicar el egoísmo y menos teniendo en cuenta todas las tendencias negativas descritas. Por el contrario, la sociedad termina en una progresiva intensificación del egoísmo y la indiferencia. La forma del Estado moderno ha sido, para Kierkegaard, un intento por regular las relaciones sociales en medio de intereses particulares:

Y el Estado no va más allá; de modo que pensar en el mejoramiento por su intermedio no es menos dudoso que el mejoramiento dentro de un correccional. Dentro del Estado uno se vuelve quizá más astuto para el propio egoísmo, un egoísmo bien entendido, es decir, el propio egoísmo en relación con los egoísmos ajenos; pero no se vuelve uno menos egoísta. Y lo peor es que se echa a perder con la consideración de este egoísmo estatal —burgués, oficial, autorizado— como si fuera virtud, por cuanto la vida del Estado desmoraliza, porque nos tranquiliza en lo de vivir como astutos egoístas (Kierkegaard, 1955, p. 437).



Para Kierkegaard no hay la mínima posibilidad de que la idea de la asociación salve la época. En la época presente «el principio de asociación [...] no es positivo, sino negativo; es una evasión, una disipación» (Kierkegaard, 2012b, p. 85). Agrega que en tanto se fortalece el individuo, se vicia; y, en tanto se fortalece numéricamente, hay un debilitamiento ético. Siempre es prioridad que el individuo gane una postura ética antes que hablarse de la unión; de otro modo, «la unión de los que por sí solos son débiles se vuelve algo tan feo y depravado como el matrimonio entre niños», dice Kierkegaard (2012b, p. 86).

La crítica social de Kierkegaard, según Marcuse, se destaca desde el carácter único del individuo, además perpetúa su aislamiento político y social. Incluso llega a denunciar los movimientos vigentes sociales, aludiendo a la idea de que el socialismo y la propuesta de una comunidad es incapaz de salvar a la época, como vimos. Además, para Kierkegaard los movimientos emancipatorios sólo son un intento de degradar a los individuos igualándolos a todos con el fin de eliminar «todas las distinciones y diferencias orgánicas y concretas» (Marcuse, 1994, p. 261), lo que el individuo tendrá que hacer es ayudarse a sí mismo.

Se puede decir que sus famosos experimentos con comunicación indirecta y autoría seudónima se dirigieron a la audiencia particular y circunscrita disponible para él en Copenhague en ese momento. Aunque no lo dice, sus autores seudónimos son instrumentos inconscientes que describen la decadencia que nuestro autor diagnostica en la modernidad. Más allá del planteamiento de sus críticos, la formulación de Kierkegaard del cristianismo como un correctivo de estas tendencias para fomentar prácticas positivas saludables con los demás lo alejan de una consideración de su crítica como estéril y evacionista de la realidad que lo rodea, como sí sugiere Collins, Adorno y Lukács. La exigencia ética no se reduce a un mero plano de la interioridad, ya que un momento de la radicalidad del amor se manifiesta en el actuar moral que no se debe separar absolutamente del devenir en el mundo de la vida, que es el panorama de la interacción en el que las obras del amor tienen lugar.

El cristianismo no consiste en saber una doctrina sino vivirla. El rechazo del cristianismo es a lo mundano. No se trata, pues, de que el cristiano auténtico viva ajeno a las actividades del mundo, sino de que, inserto en este mundo, se relacione positivamente con el otro, incluyéndolo desinteresadamente en la propia actividad mediante la abnegación, mediante la renuncia a una condición egoísta esperando recompensa o mérito que impiden empezar a amar inmediatamente a los otros en tanto seres humanos. Kierkegaard recurre a la idea de que el individuo tenga una postura ética a pesar del mundo —un

desarrollo ético con medidas humanas—, de lo contrario, las relaciones seguirán siendo como en la sociedad que crítica, que flexibiliza el mandato, actúa de manera egoísta, etc.

Es cierto que para Kierkegaard lo importante es el rescate del individuo singular, todo individuo se encuentra aislado de todos los demás. Esto no se refiere a una soledad y aislamiento del mundo, sino que es en el sentido de la existencia y la responsabilidad en un individuo, la salvación recae sólo en el individuo y no en una comunidad. Podemos decir que no hay una comunidad o unión sustancial que impugne su dominio. La verdad se manifiesta como su propia elección, pero sólo ejecutada en los actos libres que se desprenden de ella. Así pues, la única opción abierta al individuo es la opción entre la salvación eterna y la condena eterna.

No obstante, tampoco podemos pasar de largo por la idea del marcado énfasis de Kierkegaard en la individualidad. Más allá de que el salto cualitativo, la ganancia de lo eterno, la postura ética del cristianismo, etc., sean en esta vida, se deja de lado la realidad material, sin la pretensión de una transformación sustancial del mundo, del orden establecido, como señala Adorno. Pareciera en algunos momentos como si su crítica social fuese más sólo un problema de conciencia —cayendo en una suerte de voluntarismo—, que estructural.

Aunque el mismo Kierkegaard no se haya considerado como el cristiano del que tanto se refiere en sus textos, la labor de sus obras es conducir a la verdad, incomodar, trastocar la existencia humana, suscitar a la autorreflexión, que en gran medida lo pone como aquel emisor que busca cautivar a los individuos a la verdad promulgada por su interpretación del cristianismo. Las tendencias mundanas y objetivas anulan la subjetividad. La gran verdad del cristianismo es precisamente el rescate de la subjetividad, de la propia salvación. A lo largo de la obra de Kierkegaard se empuja al lector sutilmente a percibir el cristianismo como aquello que debe causar precisamente la *preocupación propia* con respecto a una presentación *falsa* y *suave* del compromiso manifiesto en la sociedad. La intención es agitar la existencia de los seres humanos, promover el salto a la conciencia de sí mismo e invitar a actuar.

## REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (2006). *Kierkegaard: construcción de lo estético. Obra completa, 2*, editado por Rolf Tiedemann. Madrid: Akal.
- BACKHOUSE, Stephen (2011). *Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press. doi: [10.1093/acprof:oso/9780199604722.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199604722.001.0001)
- BELLINGER, Charles (1992). «Toward a Kierkegaardian Understanding of Hitler, Stalin and the Cold War». En *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, editado por George Connell y C. Stephen Evans. New Jersey: Humanities Press, pp. 218 - 230.
- BELLINGER, Charles (2001). *Genealogy of Violence*. Oxford: Oxford University Press. doi: [10.1093/0195134982.001.0001](https://doi.org/10.1093/0195134982.001.0001)
- BEST, Steven; KELLNER, Douglas (1990). «Modernity, Mass Society, and The Media: Reflections On The Corsair Affair». En *International Kierkegaard Commentary: The Corsair Affair*, editado por Robert L. Perkins. Macon, GA: Mercer University Press, pp. 23 - 61.
- COLLINS, James (1990). *El pensamiento de Kierkegaard*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CONWAY, Daniel (2015). «Reflections on Late Modernity: Kierkegaard in the "Present Age"». En *A Companion to Kierkegaard*, editado por Jon Stewart. Blackwell Companions to Philosophy 58. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, pp. 399 - 412. doi: [10.1002/9781118783795.ch27](https://doi.org/10.1002/9781118783795.ch27)
- CRITES, Stephen (1992). «Sickness unto Death: A Social Interpretation». En *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, editado por George Connell y Stephen Evans. New Jersey: Humanities Press, pp. 144 - 60.
- KIERKEGAARD, Søren (1955). *Diario íntimo*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores.
- KIERKEGAARD, Søren (1972). *Mi punto de vista*. 4ta. ed. Buenos Aires: Aguilar.
- KIERKEGAARD, Søren (2006). *Las obras del amor: meditaciones cristianas en forma de discursos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- KIERKEGAARD, Søren (2009a). *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, Søren (2009b). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. México: Universidad Iberoamericana.
- KIERKEGAARD, Søren (2012a). *El instante*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, Søren (2012b). *La época presente*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, Søren (2014). *Temor y temblor*. Madrid: Alianza Editorial.

- LARRAÑETA, Rafael (1990). *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- LUKÁCS, György (1968). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. 2da. ed. Barcelona: Grijalbo.
- LUKÁCS, György (1985). *El alma y las formas / Teoría de la novela*. México: Editorial Grijalbo.
- MARCUSE, Herbert (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Barcelona: Altaya.
- PLEKON, Michael (1982). «Moral Accounting: Kierkegaard's Social Theory and Criticism». *Kierkegardiana*, 12: pp. 69 - 82.
- ROBERTS, Robert C. (1984). «Passion and Reflection». En *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, editado por Robert L. Perkins, 14. Macon, GA: Mercer University Press, pp. 87 - 106.
- RODRÍGUEZ, Pablo Uriel (2015). «Amor a Sí Mismo y Amor al Próximo: El Problema Del Egoísmo En Kierkegaard y Feuerbach». *El Arco y La Lira. Tensiones y Debates* 3: pp. 77 - 89.
- STAN, Leo (2015). «Kierkegaard's Social-Political Posterity. A Still Unnavigated Maze». En *A Companion to Kierkegaard*, editado por Jon Stewart. Blackwell Companions to Philosophy 58. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, pp. 435 - 450. doi: [10.1002/9781118783795](https://doi.org/10.1002/9781118783795)
- SVENSSON, Manfred (2012). «Introducción». En *La época presente*, de Søren Kierkegaard. Madrid: Trotta, pp. 11 - 38.
- TILLEY, J. Michael (2016). «Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker, and Kierkegaardian Individualism». En *Kierkegaard's influence on social-political thought*, editado por Jon Stewart. Kierkegaard research: sources, reception and resources, v. 14. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Routledge, pp. 137 - 146.
- WESTPHAL, Merold (1980). «Kierkegaard's Politics». *Thought* 55 (218): pp. 320 - 332. doi: [10.5840/thought198055343](https://doi.org/10.5840/thought198055343)
- WESTPHAL, Merold (2013). «Society, Politics, and Modernity». En *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, editado por John Lippitt y George Pattison. Oxford: Oxford University Press, pp. 309 - 327. doi: [10.1093/oxfordhb/9780199601301.013.0017](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199601301.013.0017)



### Modernity, social thought and criticism in Kierkegaard

In Kierkegaard we can find a strong indication of the trend of mass society of the age manifested in front of his eyes. From this type of considerations, one can start to arrive at the idea that Kierkegaard is a social thinker because of his strong social criticism. Although Christianity has no political pretensions, the ethical radicalism intended by Kierkegaard necessarily generates social discomfort. Due to the excess of objectivity and the false tendencies in the relationships that have developed in society, Christianity presents itself as a scandal and whoever practices he runs the risk of being mocked and abhorred. This text focus on Kierkegaard's criticism of society and, therefore, on the difficulty of carrying out the Christian's mandate in it. And finally, is Kierkegaard a social thinker? The discussion about the consequences and questions about the possibility of considering Kierkegaard as a fundamental social thinker is reached.

**Keywords:** Social criticism · existentialism · individualism · Christianity.

### Modernidad, pensamiento y crítica social en Kierkegaard

En Kierkegaard podemos encontrar un señalamiento fuerte de la tendencia de la sociedad de masas de la época manifestada ante sus ojos. De este tipo de consideraciones se podría partir para llegar a la idea de que Kierkegaard es un pensador social por su fuerte crítica social. Aunque el cristianismo no tenga pretensiones políticas, según el mismo Kierkegaard, la radicalidad ética pretendida por nuestro autor necesariamente se genera incomodidad social. Debido al exceso de postulados abstractos y a las falsas tendencias en las relaciones que han gestado en la sociedad, el cristianismo se presenta como un escándalo y quien lo practique corre el riesgo de ser burlado y aborrecido. Este texto se centra en la crítica de Kierkegaard a la sociedad y, por tanto, en la dificultad de llevar a cabo el mandato del cristiano en ésta. Y, finalmente, ¿es Kierkegaard un pensador social? Se llega la discusión sobre las consecuencias y cuestionamientos sobre la posibilidad de considerar a Kierkegaard como un pensador social fundamental.

**Palabras Clave:** Crítica social · existencialismo · individualismo · cristiandad.

---

**JHOAN SEBASTIAN DAVID GIRALDO** es Docente de Ciencias sociales y Filosofía en la I. E. INEM José Félix de Restrepo, Medellín, Colombia. Graduado en Filosofía por la Universidad de Antioquia, Colombia. Su trabajo se centra en la teoría crítica, marxismo y existencialismo. Entre sus publicaciones se cuentan *Sobre el concepto de ciudadanía y el republicanismo de Jean-Jacques Rousseau* (Versiones, 2016), *El amor al prójimo en Kierkegaard: Un correctivo para las relaciones humanas* (Universidad de Antioquia, 2108), *Desesperación, debilidad y obstinación, una enfermedad para la muerte* (Ennegativo, 2020). *El papel de las hipótesis en la filosofía natural de Isaac Newton* (Ingenium, 2021).

**INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION:** INEM José Félix de Restrepo. Carrera 48 # 1 - 125, 050022, Medellín, Antioquia, Colombia. e-mail (✉): [jsebasd91@gmail.com](mailto:jsebasd91@gmail.com) · iD: <http://orcid.org/0000-0003-0404-5364>.

---

#### HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 28-February-2020; Accepted: 7-December-2021; Published Online: 30-September-2021

---

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

David Giraldo, Jhoan Sebastian (2021). «Modernidad, pensamiento y crítica social en Kierkegaard». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 10, no. 19: pp. 00–00.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2021