

Alastair Hannay, *Kierkegaard. Existence and Identity in a Post-Secular World*, Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2020, 116 pp.¹
<http://doi.org/10.54354/IVCJ2050>

Matías Tapia Wende

A mediados de 1993, con la publicación de *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel* (Nueva York: The Guilford Press), Martin Matušík abrió una nueva senda hermenéutica en los estudios kierkegaardianos. Desde la trinchera de la tercera generación de teóricos críticos, Matušík tiró puentes para interpretar a Kierkegaard desde la reconciliación con Habermas y desde el conflicto identitario entre checos y eslovacos. Aunque con un foco distinto, Alastair Hannay recoge el guante dejado por Matušík y emprende en *Kierkegaard. Existence and Identity in a Post-Secular World*, disponible en mayo de 2020 con el apoyo editorial de Bloomsbury, una reflexión libre acerca del debate sobre identidad, permeada por la preocupación subjetiva de Kierkegaard.

Hannay es profesor emérito de la Universidad de Oslo. Ha traducido al inglés diversas obras de Kierkegaard, entre las que se pueden contar *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor*, *Una reseña literaria* y *La enfermedad mortal*. Además, editó en conjunto con Gordon Marino el *Cambridge Companion to Kierkegaard* (Cambridge University Press, 1998) e integró el equipo de especialistas que compuso la nueva versión en inglés de los papeles personales de Kierkegaard (Princeton University Press, 2006-2020). En 2001, Hannay publicó *Kierkegaard: A Biography* (Cambridge University Press), un recuento intelectual de la vida de Kierkegaard que se ha mantenido como una de las fuentes de referencia más importantes en términos de la biografía kierkegaardiana. Esta obra fue vertida al español por Nassim Bravo en 2010 y publicada a través de la editorial de la Universidad Iberoamericana en ese mismo año.

Seis son los capítulos que dividen a *Kierkegaard. Existence and Identity in a Post-Secular World*. A ellos se agregan una introducción, notas, bibliografía y un índice de nombres y de materias. Con cierta holgura escritural, Hannay intenta conectar la preocupación de Kierkegaard por la individualidad con la creciente fuerza que ha tomado la política de identidad. Hannay defiende que se puede hallar en Kierkegaard una empresa que intenta

¹ Esta reseña se basa en una versión anterior publicada en la Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana de México. Matías Tapia, "Kierkegaard. Existence and Identity in Post-Secular World, Alastair Hannay" (Reseña), *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana de México, vol. 53, no. 152, 2022, pp. 264-270.

armonizar a las personas de tal forma que “nuestras diferencias trabajen por el bien común”². Hannay matiza que el enfoque de Kierkegaard tiene un punto de partida distinto al de la política identitaria. Mientras que para los adeptos a esta última el “nosotros” ecuménico social borra cualquier diferencia, para Kierkegaard el pronombre de primera persona plural actúa como un obstáculo para el desarrollo individual. Como es sabido, un cambio de dirección en este sentido ostenta para Kierkegaard una base en la narrativa cristiana.

“El mensaje y el mensajero” es el título del primer acápite. Hannay aborda aquí la relación que existe entre Kierkegaard y su obra. Por medio de su teatro de pseudónimos, Kierkegaard logró relegar a un segundo plano al emisor originario y poner delante lo comunicado. Según Hannay, en esto encalla la profunda comprensión existencial de Kierkegaard. A ojos de Kierkegaard, escribe Hannay, “la existencia es el medio conscientemente secular en el que en específico los seres *humanos* enfrentan la tarea de ‘llegar a ser sí mismos’”³. Este impulso existencial haría eco después en Heidegger y en Sartre. Es central notar que Hannay habla de un instrumento o de un hábitat *secular*. El mundo en el que Kierkegaard pone al individuo debe entenderse como un mundo compartido. Es en este contexto que Hannay entiende la tarea como un desarrollo de la libertad espiritual de cada individuo. Lo que se asoma en la lectura de Hannay, aunque sin perder de vista el cariz cristiano en Kierkegaard, es una comprensión sociopolítica de la religión como una de las modulaciones en las que se puede asumir la labor de existir.

En “Ser uno mismo”, el segundo y más breve capítulo del libro, Hannay cree encontrar en Kierkegaard un ánimo que marcará luego a Marx, Weber y Freud, a saber, el desafío de la identidad. A contracorriente del elitismo cultural de la época de oro en Dinamarca, Kierkegaard se concentra en evitar la propagación de la debacle subjetiva en la Modernidad tardía. Sin duda, una fuente de esperanza es el acento que Kierkegaard pone sobre la individualidad cristiana. Hannay afirma que “el mensaje de Kierkegaard es que sus palabras [las del cristianismo] deberían entenderse en un nivel en el que la carencia de hogar existencial se enfrenta tal como es”⁴. Kierkegaard es reactivo, en lo que tiene que ver con la construcción del sí mismo, ante las verdades científicas, filosóficas y políticas. Por marcas propias de su vida, Kierkegaard proyecta una subjetividad que persigue su unidad bajo una misma luz.

² Alastair Hannay, *Kierkegaard. Existence and Identity in a Post-Secular World*, Londres y Nueva York: Bloombury, 2020, p. 2.

³ *Ibíd.*, p. 14. Énfasis en el original.

⁴ *Ibíd.*, p. 21.

Luego, adviene “Lo eterno en un parpadeo”. En este capítulo, las principales referencias de Hannay son *Migajas filosóficas* (1844) y el *Postscriptum* (1846). Ambas obras aparecen firmadas por el pseudónimo Johannes Climacus y cuentan con Kierkegaard como editor. Climacus, el pseudónimo kierkegaardiano más marcadamente inclinado a la filosofía, es un férreo crítico de Hegel y de los hegelianos de su entorno. Climacus opone la relación dialéctica de la idea en la existencia concreta del individuo, en contraste con el supuesto exceso de abstracción y el pecado representacional de los filósofos especulativos. La unión entre idea y existencia se da en el instante (*Øieblikket*, un abrir y cerrar de ojos), concentración posibilitada y sostenida por la fe como gracia divina y por la decisión del sujeto. Según Hannay, Kierkegaard batalla a través de Climacus con la demanda moderna de certeza. Entre esta pared y la del positivismo contemporáneo, la empresa de la individualidad kierkegaardiana se planta delante de la ambigüedad existencial. Ni la estética ni la ética ni la religión resisten la exigencia objetiva. Tanto menos puede hacer el individuo en su situación concreta. Desdibujando la noción del creyente como alguien que reacciona “cuando el razonamiento epistémico normal se queda corto”⁵, Hannay propone que lo que despliega Kierkegaard es una reconciliación integral ante los aspectos irreconciliables de la vida. Es de este movimiento que emerge la personalidad. La determinación de la persona brota, entonces, de su relación individual con Dios. La política, las mayorías y los otros se vuelven indiferentes. Lo que queda abierto es cómo se comparte la existencia después de este vuelco interior.

El cuarto apartado se titula “Comulgar con Dios”. En este capítulo, Hannay se esmera precisamente en acercar a Hegel y a Kierkegaard en torno a “pensar en términos de una teleología o de la idea de que existe un fin o un propósito en la vida”⁶. En cuanto a Hegel, esto envuelve la presencia del espíritu en lo concreto. En cuanto a Kierkegaard, por otro lado, la cuestión gravita alrededor de acceder subjetivamente a lo eterno a través de la narrativa cristiana y soltar de este modo las amarras con la historia. Kierkegaard tiene siempre la vista puesta en el individuo constituido como tal frente a Dios. La personalidad individual adquiere forma en su contraposición con la personalidad absoluta. Resonando ahora con Schelling, Hannay presenta a un Kierkegaard que ensalza la diversidad humana. La posibilidad de autoconciencia subjetiva es lo que nos vuelve diversos, pero al mismo tiempo es lo que potencia nuestro camino hacia la unidad. El amor y la fe son

⁵ *Ibíd.*, p. 41.

⁶ *Ibíd.*, p. 47.

órganos que reflejan en esta dirección un influjo en la razón objetiva. Kierkegaard no habla desde fuera, sostiene Hannay. La paz que un físico encuentra en la teoría, Kierkegaard la traslada a Dios: “Es solo en la interioridad que [el] sentido de la totalidad de la persona se apodera de la persona y la religión adquiere realmente importancia”⁷. La necesidad existencial, casi más que la muerte, es una igualadora universal.

En seguida, Hannay emprende con “Yo, soledad y sociedad”. En las páginas de este quinto capítulo, Hannay establece un vínculo entre Kierkegaard y Sartre. Aunque profundamente ateo, Sartre igualmente buscó apoyo intelectual en Kierkegaard. Según la lectura de Hannay, la conexión está en la forma potente y virulenta en la que Kierkegaard introdujo al individuo en el ensamblaje filosófico. El impulso martírico de Kierkegaard se ata incluso al materialismo dialéctico de Marx. La danza entre interioridad y situación histórica cimenta el peso histórico de la figura kierkegaardiana y de la figura marxista. Con esto, Hannay arriba a la relación entre sujeto y sociedad. El creyente se debate en su propio descubrimiento en medio de la incertidumbre existencial. Apoyándose en Bernard Williams, Hannay entiende esta brega en tanto un “proyecto fundacional”⁸ que apunta a la integridad personal. Por esto, Kierkegaard va en contra de la política de identidad. Según esta perspectiva, los individuos dirigen sus intereses vitales a identidades colectivas que persiguen el voto de una mayoría. La unidad social universal termina por ser una igualdad que derriba las diferencias dentro de un movimiento. En contraste, Kierkegaard, tal como lee Hannay, busca conducir esas diferencias en pos de una sociedad no segregada. El objetivo es encontrar un espacio de convivencia que nos diferencie al compás de lo que nos iguala. En esta línea, y resonando con las reflexiones recientes de Habermas en diálogo con Joseph Ratzinger, Hannay sostiene que “la interioridad en sentido religioso puede jugar un rol esencial en quebrar la atrincherada división de las lealtades políticas”⁹. Conociendo las críticas que cayeron sobre el mismo Kierkegaard, Hannay se apresura a acotar que la interioridad en este marco es más cercana a la sinceridad que al puro aislamiento. Hacia el final del capítulo apunta: “Sería precipitado, e incluso peligroso, inferir que la fe cristiana [...] sea una cura general para la ausencia de armonía social”¹⁰. Puede no ser la cura, pero al menos es un peldaño más arriba para encontrar un fundamento prepolítico de la comunidad política.

⁷ *Ibíd.*, p. 57.

⁸ *Ibíd.*, p. 73.

⁹ *Ibíd.*, p. 79. Cfr. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹⁰ Hannay, *Kierkegaard*, p. 82.

El apartado final es “Comparaciones”. Aquí Hannay entra en el terreno de la diversidad de identidades que habitan en la sociedad contemporánea e intenta contraponerlo con el proyecto religioso kierkegaardiano. Si bien Kierkegaard abraza la complejidad humana, todo converge en el cristianismo. El desafío es, por lo tanto, hacer compatible a Kierkegaard con el estado político actual. La invitación de Hannay es a abrir la mirada del proyecto de Kierkegaard: su intención es precisamente dar cuenta de la búsqueda personal de un sustento ante las incertidumbres existenciales. El abanico de pseudónimos encarna este proceso de subjetivación y representa para Kierkegaard “una cuestión de enfrentar la paradoja”¹¹. Kierkegaard bien puede no ser la salvación a toda disputa o disgregación, pero sí se encamina a la conciencia de que el reconocimiento intersubjetivo y el sentido subjetivo tienen que jugar un papel protagónico en los asuntos humanos. Queda pendiente si la dirección de esta intervención puede ser epistemológica, revisando los argumentos que se dan en la esfera pública, o si toma la forma de un apelativo ético al que responde el individuo cruzado por la visión cristiana del mundo.

En un fragmento de sus papeles personales de 1847, Kierkegaard escribe: “La belleza del ‘Amén’ antifonal que cantan los niños en la iglesia de Nuestro Salvador radica realmente en la manera en la que cada voz individual emerge y luego, una por una, se une al rebaño. El rebaño de voces se parece mucho a una bandada de palomas. Primero cada paloma levanta el vuelo individualmente desde el palomar; después, revolotean juntas y unidas en la bandada”¹². Esta analogía condensa la potencial pertinencia de Kierkegaard para el pensamiento sociopolítico y llama a profundizar en esta veta interpretativa. De entre los intentos que se han hecho en los últimos cuarenta o cincuenta años en esta dirección, podemos encontrar una lectura que pone por delante el aspecto religioso del pensamiento de Kierkegaard y otra que aventura una resignificación de los conceptos cristianos en una modulación más amplia. Creo que Hannay se inserta en una tercera posición. Si bien el cristianismo es el centro de su análisis, hay un trasfondo que llama la atención sobre la duda radical que antecede al salto de fe. Síntoma de esto es que Hannay reúna a un ateo como Montaigne y a un cristiano racionalista como Tolstói, y los ponga en diálogo con Kierkegaard. Los excluidos de los cánones sociales algo terminan diciendo de las sociedades de su tiempo y de los problemas sociales en general.

¹¹ *Ibíd.*, p. 92.

¹² *JP*, VIII¹ 122 / *KJN*, NB2:15.