



Filosofar después de Kierkegaard

Cuando, gracias a la audaz traducción de Gottsched, que parecía una apuesta perdida, Kierkegaard comenzó a ser conocido en Alemania y en Francia, a través de las admirables traducciones de Tisseau y a los conocidos *Études Kierkegaardiennes* de Jean Wahl, el pensador danés fue investido de una doble función de protesta y de despertar; ¿qué queda de esto, treinta o cuarenta años después de esa irrupción en la literatura filosófica y teológica europea?

Hay que reconocer que hoy el significado filosófico de Kierkegaard es menos claro. ¿Pensador contestatario? ¿Pero contra qué? Repetimos al unísono, siguiendo a Kierkegaard: contra el sistema, contra Hegel, contra el idealismo alemán. ¿Pensador que despierta? ¿Pero a qué? El ímpetu de Kierkegaard nos invita a responder: al existencialismo. Éstas son las dos evidencias previas que trataré de poner en duda para esbozar una segunda lectura, la cual hemos preparado en la meditación precedente. Lectura susceptible, tal vez, de dar una nueva posteridad a la obra de Kierkegaard, puesto que la primera ya agotó todas sus posibilidades.

Comencemos por la primera duda: ¿Kierkegaard, padre del existencialismo? Con la perspectiva de varias décadas, esta clasificación aparece como un espejismo, tal vez la manera más hábil de domar al danés catalogándolo en un género conocido. Hoy estamos mejor preparados para admitir que no existe tal familia de filosofías; asimismo, estamos listos para devolver la libertad a Kierkegaard en lo que a esto respecta. En él veíamos al ancestro de una familia en la que serían primos Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger y Sartre. Hoy es evidente el estallido de ese grupo, si es que alguna vez existió fuera de los manuales: el existencialismo, como filosofía común, no existe ni en sus tesis principales, ni en su método, ni siquiera en sus problemas fundamentales: Gabriel Marcel prefiere hacerse llamar neo-socrático y Jaspers resalta su solidaridad

con la filosofía clásica; la ontología fundamental de Heidegger decantó hacia un pensamiento meditante, arcaizante y poético. En cuanto a Sartre, considera su propio existencialismo como una ideología que debe reinterpretarse en el contexto marxista; estos dos casos extremos son la prueba de que es menos esclarecedor en la actualidad que hace veinte años tomar el existencialismo como clave de una interpretación profunda de Kierkegaard.

Lo que motiva esta primera duda es nuestra lectura de *El concepto de angustia* y de *La enfermedad mortal*; en estos libros hemos visto a un pensador que traspone una experiencia viva en una dialéctica mordaz, que imagina abstractamente estados de la existencia, más contruados que vividos, y los elabora por medio de una dialéctica rota: finito-infinito, posible-actual, inconsciente-consciente, etc. Sospechamos que esta dialéctica rota podría tener más afinidad con su mejor enemigo –Hegel– que con sus presuntos herederos.

Pero esta sospecha se anula, de inmediato, mediante una convicción aparentemente más fuerte: se da por sentado que Kierkegaard es anti-hegeliano; lo dice él mismo; es quizás lo único que dice; más aún, se da por sentado que inaugura una nueva era del pensamiento, tras el idealismo alemán: la era de la post-filosofía; de esta manera se da por hecho que la filosofía llegó a su fin con Hegel, que el discurso filosófico está completo con él y por él y que, después de Hegel, aparece algo diferente, que ya no es dicho discurso. Esta interpretación del pensamiento moderno está motivada por la convergencia de los ataques de Marx, Nietzsche y Kierkegaard contra el idealismo. La protesta del individuo solo ante Dios, el nihilismo europeo y la transvaloración de los valores, la realización de la filosofía como praxis revolucionaria, estas tres grandes tendencias del pensamiento moderno, representarían el fin de la filosofía, concebida como discurso total, y el comienzo de la post-filosofía.

¿Es acaso más esclarecedora esta asociación de Kierkegaard con Nietzsche y Marx que su incorporación en el supuesto existencialismo? No estoy seguro de que este concepto del final de la filosofía sea más claro que el del existencialismo. Mi duda se basa en dos cuestiones: ¿quién termina la filosofía? ¿Hegel? ¿Estamos seguros? En cuanto a la trilogía de la post-filosofía, ¿es realmente exterior y ajena al idealismo alemán?

Sí, ¿quién termina la filosofía? Admitimos que Kant, Fichte, Schelling y Hegel forman una única secuencia que alcanza su cúspide con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel; pero esta presunción es ya una interpretación hegeliana del idealismo alemán. Olvidamos que Schelling sepultó a Hegel y, si se me permite, con mucho; dejamos de lado toda la riqueza inexplorada de Fichte

y del último Schelling; y sobre todo, malinterpretamos al mismo Hegel. Tal vez, después de todo, somos víctimas de la mala lectura que hicieron de esta corriente filosófica Kierkegaard y Marx. Una nueva lectura de Kierkegaard está unida sin ninguna duda a una nueva lectura de Fichte, de Schelling y de Hegel mismo. Pero quiero llevar aún más lejos mi duda en lo que concierne a la terminación de la filosofía occidental y sugerir que las supuestas post-filosofías pertenecen a la era filosófica del idealismo alemán. Heidegger mostró con cierta credibilidad que Nietzsche lleva a cabo uno de los deseos del pensamiento occidental; si este pensamiento está animado por la magnificación de la subjetividad, por la culminación del *subjetum* como sujeto, es Nietzsche quien realiza esta búsqueda filosófica del pensamiento occidental. Si decimos, por el contrario, con Marx esta vez, que la filosofía ha “considerado al mundo sin cambiarlo”, Kierkegaard y Nietzsche todavía pertenecen a esa clase de discurso filosófico. Según Nietzsche, a su vez, Marx está aún entregado a los ideales del vulgo, a la mitología de la ciencia —“nuestra última religión”— último vástago del cristianismo y del platonismo. Para un lector de Kierkegaard, Marx es todavía un hegeliano, pero por razones muy diferentes: en la medida en que la dialéctica de la historia es aún una lógica de la realidad, Marx representa el triunfo de la generalidad y la culminación misma del postulado hegeliano de que lo real es racional y lo racional real.

Si me serví de Schelling contra Hegel, de Hegel contra sí mismo, de Nietzsche, de Kierkegaard y de Marx, uno contra otro, fue sólo para poner en duda la idea misma de culminación o de fin de la filosofía occidental, y para liberar la lectura de Kierkegaard de esquematismos y prejuicios. Estamos ya listos para la pregunta: ¿Cómo se puede filosofar después de Kierkegaard? Ya no estamos obligados a separar su destino del [destino] del idealismo alemán ni de hacerlo tributario del existencialismo.

Mi respuesta se desarrolla en tres niveles. En primer lugar, quiero separar los aspectos propiamente *irracionales* de Kierkegaard. Luego, quiero considerar su contribución a una *crítica de las posibilidades existenciales*. Para terminar, quiero poner en relación esta crítica con *el ideal del discurso filosófico como sistema*.

1. La excepción

Hay un aspecto de Kierkegaard que no pueden continuar ni el filósofo ni el teólogo. Esa parte es su existencia incommunicable; pero hay una parte que sí puede continuarse, porque pertenece a la argumentación filosófica, a la reflexión y a la especulación; esta parte la representan los pseudónimos. No se

puede filosofar después del existente Kierkegaard, pero quizá sí, después de sus pseudónimos, en la medida en que pertenecen a la misma esfera filosófica que el idealismo alemán.

Consideremos la primera cara de esta paradoja. Por un lado, Kierkegaard se mantiene fuera de la filosofía y de la teología. Nos hallamos confrontados aquí entonces a la pregunta por la *genialidad* como *fuerza no filosófica de la filosofía*. Admito incluso que el campo de esta genialidad se extiende muy lejos: no solamente abarca al Kierkegaard real —y desconocido— sino también al Kierkegaard mítico creado por sus propios escritos. Todo el mundo admite que la novela de su existencia efectiva constituye algo único en la historia del pensamiento: el *dandy* de Copenhague, el particular prometido de Regina, el soltero de la espina en la carne, el insoportable detractor del obispo Mynster, la víctima doliente de *El Corsario*, el agonizante del hospital público —ninguno de estos personajes puede ser repetido, ni incluso correctamente comprendido. ¿Pero qué existencia podría serlo?

Pero el caso de Kierkegaard es aún más particular: nadie ha logrado convertir su propia biografía en una especie de mito personal como él lo ha hecho; con su identificación a Abraham, a Job, a Ahasverus y a otros personajes fantásticos, elaboró una especie de personalidad ficticia que recubre y disimula completamente su existencia real; esa existencia poética está tan poco situada en el marco y en el paisaje de la comunicación ordinaria como lo está la de un personaje de novela o, mejor aún, la de un carácter extremo de la tragedia shakespeariana. Sí, lo que está dado y negado a la comprensión filosófica es un carácter, un personaje, creado por sus propias obras; es un autor, hijo de sus obras, un existente que se irrealizó a sí mismo y se sustrajo de esa manera a la aprehensión por parte de cualquier disciplina conocida. Pues ya no forma parte de sus propios “estadios del camino de la vida”; no fue lo suficientemente *Don Juan*, ni seductor, para ser esteta; no logró ser el hombre de la ética, porque no tuvo un oficio para ganarse la vida, no fue esposo, ni padre y se excluyó del programa de la ética descrito por el consejero Wilhelm; su familia tenía toda la razón: “Cómo no ser melancólico cuando uno se traga su propia fortuna de esa manera!...” ¿Pero fue religioso en el sentido en que dice serlo? El cristianismo que describe es tan extremo que nadie puede practicarlo; el pensador subjetivo delante de Dios, el contemporáneo puro de Cristo, crucificado con Él, sin iglesia, sin tradición, sin culto, está fuera de la historia. “Soy el poeta de lo religioso”, dice. Creo que hay que tomarlo al pie de la letra. ¿Pero qué quiere decir? No tenemos ni idea. Kierkegaard está en algún lugar, en los intervalos de sus estadios, en los resquicios, en los pasos, como un resumen del estadio estético y del estadio religioso que se saltaría el estadio ético. Escapa así a la

alternativa que él mismo propuso en *O lo uno o lo otro*. No se puede encontrar a Kierkegaard, según sus categorías. Habría que concebir la coincidencia inaudita de la ironía, la melancolía, la pureza de corazón, la retórica corrosiva, agregarle una pizca de payasada y coronar todo con la identidad del estetismo religioso y del mártir...

Sí, Kierkegaard es una “excepción”; no basta con repetirlo, sino que hay que profundizar esta convicción, es decir leer a Kierkegaard, y dejarlo ser lo que es en su propio lugar: fuera de la filosofía y fuera de la teología. Y repito: dejarlo ser lo que es: de nada sirve corregirlo, refutarlo, completarlo. ¡Ah!, dice alguien, ¡si estuviera un poco más dispuesto al perdón y menos a la culpabilidad; un poco más a la culpabilidad colectiva y un poco más al sentido de la Iglesia! ¡Ah!, dice otro, ¡si estuviera un poco más dispuesto a la comunidad, al diálogo! ¡Ah!, ¡dice otro más, quien agrega, si tuviera un poco más en cuenta la historia, y un poco más de respeto por la gente y de aprecio por el pueblo! ¡Ah!, ¡dice finalmente otro, si fuera un poco más simple, claro, coherente! ¿Quién de nosotros, filósofos, políticos o teólogos, no ha protestado en ese sentido contra Kierkegaard? Ustedes saben que todo esto es ridículo e inútil: ¿acaso corrigen ustedes Otelo o Cornelia? ¿O el Burgués gentilhomme? Nietzsche decía: “¡Un sonido no se refuta!”. En Kierkegaard, lo que no se puede refutar es el existente, el existente real, autor de sus obras, ni el existente mítico, hijo de ellas. No se puede refutar a Kierkegaard, se lo lee, se lo medita, y luego uno hace su trabajo, “con la mirada fija en la excepción”.

¿Pero qué quiere decir, para el filósofo, proseguir con su trabajo con los ojos fijos en la excepción? Creo que se trata, en primer lugar, de redescubrir la relación íntima de todo pensamiento filosófico, de todo trabajo filosófico, con la no-filosofía. La excepción Kierkegaard, el genio retórico-religioso, el dandi mártir, no constituye una situación única. La filosofía siempre se enfrenta a la no-filosofía, porque la filosofía no tiene un objeto propio. Reflexiona sobre la existencia, sobre toda experiencia, sobre todo de la experiencia: científica, ética, estética, religiosa. Las fuentes de la filosofía están fuera de ella. Digo sus fuentes, no su punto de partida; la filosofía es responsable de su punto de partida, de su método, de su conclusión; la filosofía busca su punto de partida; va hacia su punto de partida; sobre eso, Pierre Thévenaz, nuestro querido y siempre extraño Thévenaz, dijo cosas convincentes, decisivas: la filosofía tiene su punto de partida delante de ella. Pero si bien busca su punto de partida, recibe sus fuentes; dispone de su punto de partida, no dispone de sus fuentes, es decir de lo que la abastece y construye sus cimientos. Así entiendo las palabras de Karl Jaspers: “Nosotros, que no somos la excepción, debemos filosofar con la mirada puesta en la excepción”. Kierkegaard, como genialidad estética-retórica-religiosa, es

una de esas fuentes, pero de la misma manera que Stirner, Kafka, Nietzsche, aunque este último deba ser considerado como genialidad filosófica –lo que lo caracteriza tan imperfectamente como a Kierkegaard (pero pienso, aquí, en el Nietzsche de Sils Maria, en el Nietzsche que renunció a su cátedra en Basilea, en el solitario de Engadina, en el autor de aforismos, en el Nietzsche inventado por Zarathustra, en el Nietzsche interlocutor de Dionisos y del Crucificado, en el Nietzsche que se hundía en la locura, parecido en eso al ofensor del obispo y a Kierkegaard el mártir). Digo pues: la filosofía se debate con Kierkegaard como con todo genio no filosófico; su tarea propia consiste en buscar el principio o el fundamento, el orden o la coherencia, el significado de la verdad y de la realidad; su tarea es reflexiva y especulativa.

Esta es la primera respuesta; pero cualquiera siente que esta manera de reconocer el genio estético-religioso de Kierkegaard es también una manera de exiliarlo fuera de la filosofía. Cualquiera siente que Kierkegaard no es –o no es solamente el filósofo. Kierkegaard nos abarca porque tiene un pie adentro y otro fuera de la filosofía.

2. La crítica de las posibilidades existenciales

Kierkegaard se introdujo por sí mismo en la filosofía y en el dogma cristiano; eso hace que nuestra relación con él sea más incómoda, más insoportable. Lo que hay que tener en cuenta ahora no es su genialidad –real o ficticia, biográfica o mítica, la del *Diario* y la de la transposición poética de su experiencia viva– sino su argumentación. El enigma de los pseudónimos nos ha conducido ya a la otra cara del asunto kierkegaardiano; si Kierkegaard se queda por fuera de la filosofía, Constantin Constantius, Johannes de silentio, Vigilius Haufniensis –presuntos nombres de Søren Kierkegaard– son autores filosóficos. Ahora bien, el problema de los pseudónimos es el de la comunicación indirecta; y la comunicación indirecta, a su vez, se basa en un modo propio de argumentación. No podemos limitarnos entonces a reconocer en Kierkegaard la excepción y despacharlo luego con el pretexto de que es una excepción genial; por su terrible poder de argumentación, exige ser parte de los nuestros. Nos hallamos confrontados de nuevo a una pregunta que debimos dejar sin respuesta más arriba: Kierkegaard, digamos, no sólo argumenta, sino que elabora conceptos: *concepto* de la angustia, concepto de la desesperación, concepto de pecado, concepto de posición; ni siquiera se limita a edificar conceptos, sino que construye además, en el terreno mismo de la dialéctica hegeliana, una anti-dialéctica hecha de oposiciones no resueltas, a las que llama paradojas; sin embargo, la paradoja es aún una estructura lógica, la que conviene al tipo de demostración

requerida por la problemática del existente, del individuo ante Dios. Habría que considerar la obra más extraordinaria de Kierkegaard, *Postscriptum definitivo y no científico a las Migajas filosóficas*. Ahora toda una red de categorías se despliega: la eternidad y el instante, el individuo, el existente, la elección, el singular, la subjetividad, el ante Dios, el absurdo. No se trata ya de la no-filosofía, sino de la hyper-filosofía, hasta la caricatura y la burla. Es en ese nivel, sin embargo, el de las *categorías de lo existente*, donde se plantea el problema decisivo, el de la lógica del discurso kierkegaardiano.

Ahora bien, este problema no puede abordarse de frente sin una total reevaluación de las relaciones entre Kierkegaard y el idealismo alemán. La segunda lectura de Kierkegaard implica necesariamente una segunda lectura del idealismo alemán. Pero esta lectura requiere en primer lugar que se desligue la aparente lógica de la secuencia “de Kant a Hegel”, por recordar el título del gran libro de Kroner. Daré algunas sugerencias para apoyar esta segunda lectura.

En un sentido, Kierkegaard pertenece ya a un movimiento general de la filosofía alemana, después de 1840, al que se le ha dado el nombre de “retorno a Kant”. La frase que citábamos en el primer estudio: “La paradoja requiere la fe, no la comprensión” nos devuelve inexorablemente a las famosas palabras de Kant: “Tuve que abolir el saber para restablecer la creencia”. El campo de comparación debe expandirse incluso: la función filosófica de la paradoja en Kierkegaard linda con la función filosófica del límite en Kant; incluso se puede decir que la dialéctica rota de Kierkegaard tiene cierta afinidad con la dialéctica kantiana, entendida como una crítica de la ilusión. En los dos casos, lo esencial sólo puede ser dicho por medio de un discurso quebrado. Hay así en Kierkegaard algo que no puede decirse sin un fondo kantiano y algo, en Kant, que adquiere todo su sentido sólo por medio de la lucha kierkegaardiana con la paradoja.

Admito que esta confrontación con Kant es menos satisfactoria que las otras que vamos a considerar; este parentesco se impone solamente en una perspectiva filosófica en la que la única alternativa sería entre Kant y Hegel. Finalmente, Kierkegaard no es un pensador crítico, en el sentido kantiano de la palabra: las preguntas de condición de posibilidad no le interesan, por lo menos en cuanto problema epistemológico. ¿Pero no se puede decir que sus categorías de la existencia constituyen un nuevo género de crítica, una crítica de la existencia, y que conciernen a la posibilidad de *hablar* de la existencia? Ser un existente no es de ninguna manera una experiencia mística que condena al silencio; Kierkegaard no es un intuicionista, en lo absoluto. Es un pensador reflexivo. Para establecer un parentesco más profundo entre Kierkegaard y Kant hay que

superar una segunda oposición, que concierne precisamente a la estructura de la reflexión; la reflexión kantiana obedece a un modelo preciso, fundado en la disociación, dentro de la experiencia misma, entre lo *a priori* y lo *a posteriori*; este formalismo tiene quizás un sentido y una función en el campo de la experiencia física; no voy a discutir eso aquí; pero su transposición del ámbito de la física al de la ética es quizá la clave de todos los fracasos de la filosofía práctica de Kant; esta filosofía práctica está construida sobre el modelo de la filosofía teórica y lleva el problema crítico de la acción a la formalización del imperativo. ¿Por consiguiente, no podríamos decir que las categorías kierkegaardianas de la existencia constituyen una respuesta a los problemas de la Razón Práctica que condujo a Kant a un callejón sin salida? Las categorías de la existencia son a la ética lo que las categorías de la objetividad son a la física. Son las *condiciones de posibilidad de una experiencia*, no de la experiencia física o de una experiencia paralela a la experiencia física, sino de una experiencia fundamental, *la de la realización de nuestro deseo y de nuestro esfuerzo por ser*.

Ahora bien, esta liberación de la razón práctica del lastre del formalismo nos conduce de Kant a Fichte. Como lo dije al comienzo, Fichte y Schelling son los pensadores más desconocidos de este periodo y también los más a menudo saqueados. Todo lo que es fuerte y valedero en la filosofía moderna y que no viene ni de Kant ni de Hegel, fue concebido por Fichte o por Schelling. Estoy convencido de que una mejor atención sobre la obra de Fichte y de Schelling podría renovar nuestra lectura de Kierkegaard. Voy a dar sólo dos muestras de esta lectura renovada; como se sabe, Fichte opone la *Tathandlung* a la *Tatsache*, el acto al hecho. Esta distinción entre acto y hecho proporciona la base filosófica para cualquier teoría de la acción, para cualquier ética que no se reduzca a mera teoría del deber. La tarea de una filosofía de la existencia consiste entonces en elaborar las condiciones de posibilidad y las condiciones de realización de ese acto de existir. No digo que todo Kierkegaard esté implicado en esta problemática fichteana, digo solamente que la estructura de la problemática fichteana determina el campo, la base, en el cual y sobre la cual puede ser *dicha* la experiencia kierkegaardiana. No es la experiencia kierkegaardiana en cuanto tal la que está aquí en juego, sino que el discurso kierkegaardiano encuentra aquí el instrumento filosófico de su comunicación.

Vamos más lejos con una segunda observación que ya no concierne a Fichte sino a Schelling. Estamos demasiado acostumbrados a considerar el idealismo, el idealismo alemán, como un puro juego de abstracciones. Sin embargo, el gran problema del “idealismo” fue, por el contrario, el problema de la realidad. El idealismo significa en primer lugar, y radicalmente, que la distinción entre ideal y real es, en sí misma, puramente ideal. Con la última filosofía de

Schelling, la finitud humana, en cuanto que tiene una estructura propia, se vuelve irreductible a la limitación de un objeto por otro, y la conexión entre finitud, libertad y mal, recibe un significado filosófico propio. El problema no es ya solamente emocional, patético, incluso poético: es el problema filosófico de la realidad finita.

Tales son las tres estructuras filosóficas, recibidas de Kant, Fichte y Schelling, que dan al *discurso* kierkegaardiano su dimensión filosófica:

En primer lugar, la idea kantiana de una crítica de la Razón Práctica distinta de una crítica de la experiencia física.

Luego, la distinción fichteana entre acto y hecho, al igual que la definición de una filosofía práctica por las condiciones de posibilidad y de realización del acto de existir.

Por último, la problemática schellinguiana de la realidad finita y, más precisamente, la conexión entre finitud, libertad y mal.

Me parece entonces que filosofar después de Kierkegaard es al mismo tiempo volver hacia atrás antes de Kierkegaard, hacia esta triple problemática, liberarla del yugo hegeliano y mostrar, de vuelta, que no realiza plenamente su sentido –o por lo menos uno de sus sentidos– sino en la experiencia viva de Kierkegaard.

3. Crítica y sistema después de Kierkegaard

Estamos listos ahora para una última confrontación: la confrontación en la cual para nosotros se refleja el conflicto dramático, existencial, que opone totalmente a Kierkegaard y a Hegel. Esta última confrontación nos trae a nuestro punto de partida. Partimos de una oposición simple e ingenua entre Kierkegaard y Hegel. Esta oposición no puede refutarse. El asunto no es, por tanto, atenuarla, sino precisamente *pensarla* como una oposición *significante*. Esta oposición pertenece a la inteligencia de Kierkegaard. Significa que Kierkegaard no puede de ninguna manera ser comprendido sin Hegel. No es sólo un rasgo biográfico, un encuentro fortuito, sino una estructura constitutiva del pensamiento kierkegaardiano, el ser impensable sin Hegel. Comprender juiciosamente esta situación paradójica es la condición última de una nueva *lectura* de Kierkegaard.

Partamos de lo que dice –o podría decir– el pensador hegeliano sobre Kierkegaard: según él, el discurso kierkegaardiano es sólo una parte del discurso hegeliano; incluso es posible situarlo con gran precisión en el sistema: es el discurso de la “conciencia desdichada”; su lugar, su sitio lógico, no está ni siquiera al final, sino al principio de la *Fenomenología del Espíritu*. El discurso kierkegaardiano mismo da la prueba de que Kierkegaard está incluido en el sistema: puesto que perdió la clave de una dialéctica auténtica, que sería el movimiento mismo de los contenidos, la propia superación de estos contenidos por la contradicción y por la mediación, . Kierkegaard está condenado a reemplazar esta dialéctica auténtica por un juego artificial de paradojas, por una dialéctica quebrada que no deja de ser una retórica del *pathos*, velada por una dialéctica laboriosa. Considerado de esta manera, Kierkegaard es solamente el parásito del sistema, que alternativamente lo rechaza e inventa en su lugar un simulacro ridículo.

El pensador kierkegaardiano debe aceptar que esta réplica hegeliana puede tener sentido. Ser el “bufón”, el “traidor” de la filosofía, eso también pertenece a la vocación de Kierkegaard. Sólo un hombre que tiene la valentía de asumir ese papel puede llamarse a sí mismo pensador existencial y escribir algo como un *Postscriptum definitivo y no científico a las Migajas filosóficas*. El mismo título indica que la burla pertenece a la estructura misma del discurso kierkegaardiano; por esto, el destino de este discurso no puede separarse del de la filosofía hegeliana.

Pero esta unión por medio de la burla es en sí misma el signo de una relación todavía más íntima que no puede discernirse sino por medio de una segunda lectura de Hegel mismo. El argumento del pensador hegeliano según el cual Kierkegaard está, o excluido del sistema por su propio discurso, en cuanto que desprovisto de sentido, o incluido como discurso parcial –digamos el de la “conciencia desdichada”– presupone que el sistema existe. Sin embargo, tenemos que redescubrir que la posibilidad del sistema es a la vez una presunción y una pregunta para el mismo Hegel. La verdad de la oposición entre Kierkegaard y Hegel no puede ser entendida sin la puesta en duda del sistema de Hegel mismo.

Así, Kierkegaard y Hegel deben ser puestos en duda juntos, el uno junto al otro. Consideremos solamente tres puntos críticos que resultan de esa sacudida mutua:

1. La *Fenomenología del Espíritu* nos ha servido para poner en duda el sentido mismo del proyecto de Kierkegaard. ¿Pero cuál es, a su vez, la situación real de la *Fenomenología del Espíritu* en el sistema total? No podemos contentarnos con decir

que es una propedéutica a la lógica; ¿no hay acaso una discordancia secreta entre una historia ejemplar del espíritu y una lógica de lo absoluto? ¿La riqueza prodigiosa de esta historia, que constituye por decirlo así la novela gigantesca de la humanidad, no excede toda recapitulación por el sistema?

En favor de esta puesta en duda recíproca, en el nivel mismo de la “conciencia desdichada”, se dibuja un parentesco curioso entre Kierkegaard y el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*: ¿no están acaso los dos del mismo lado contra toda forma de racionalismo plano, contra la *Aufklärung*? La lucha entre Hegel y Kierkegaard aparece de repente bajo una nueva luz. Kierkegaard no está ni incluido ni excluido de un sistema que sigue siendo una pregunta para sí mismo; el conflicto entre dos tipos de dialécticas plantea una pregunta a cada una: ¿es pensable una dialéctica quebrada sin una filosofía de la mediación? ¿Una filosofía de la mediación puede ser conclusiva? De esta manera, la oposición entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica kierkegaardiana se vuelve en sí misma una figura dialéctica que pide ser comprendida por sí misma y constituir una nueva estructura del discurso filosófico.

Si se acepta esta interpretación general de la relación entre Hegel y Kierkegaard, como oposición que debe convertirse ella misma en un momento del discurso filosófico, es quizá posible descubrir un significado más profundo, a la vez de Hegel y de Kierkegaard, sobre otros dos puntos fundamentales: el de la crítica de la ética y el del significado de la fe religiosa.

2. Insisto de entrada en el primer punto que se podría omitir o desconocer: la situación paradójica es que encontramos, en Hegel y en Kierkegaard, una crítica del estado ético de la existencia. Pero si el kantismo, considerado en conjunto, representa para Hegel la “visión ética del mundo”, el hegelianismo, a su vez, representa para Kierkegaard el “estadio ético de la existencia”. Este encuentro y este malentendido están llenos de sentido. Conducen a la pregunta: ¿cuál es el significado del estadio ético?

Hegel responde: es la oposición entre lo ideal y lo real, la difamación de lo real en nombre de lo ideal y, en última instancia, cualquier posición de trascendencia exiliada de la realidad razonable; es esta trascendencia la que hace posible la conciencia juzgante, la conciencia que discrimina y condena. Para Hegel, por consiguiente, toda filosofía que recurra a la oposición del cielo y de la tierra, de Dios y del mundo, de la trascendencia y de la inmanencia, es todavía una visión ética del mundo y debe ser superada: en ese sentido, lo “ante Dios” de Kierkegaard pertenece aún a la visión ética del mundo y debe ser superado; el pensador hegeliano agregará a esta crítica una confesión: si Kierkegaard

supera su propia visión ética del mundo es porque introduce otra idea, la de la contemporaneidad entre el creyente y Cristo; pero se trata de una relación poética que causa un corto circuito en el discurso; no podría ser pensada sino como una interiorización de lo “ante Dios” por medio de la cual la filosofía de la trascendencia es superada en una filosofía del amor; pero si esta última puede todavía ser enunciada, tiene también que ser pensada. ¿Cómo podría serlo fuera de las categorías que dan cuenta del triunfo de la religión del Espíritu sobre la religión del Padre, a través de la meditación de la muerte del Hijo? Ahora bien, ése es el tema mismo de la filosofía hegeliana de la religión. Tal es la lectura hegeliana de Kierkegaard, que debe ser aceptada por el pensador kierkegaardiano, de la misma manera en que tuvo que aceptar su propia inclusión en la *Fenomenología del Espíritu* bajo el rótulo de la “conciencia desdichada”.

Pero esta segunda crítica y esta segunda tentativa para incluir a Kierkegaard son igual de poco decisivas que las primeras. Hay que escuchar aquí la crítica kierkegaardiana del estadio ético para comprender a Hegel: Hegel *se queda* en el estadio ético porque reduce el individuo a lo general, el pensador subjetivo al pensamiento objetivo impersonal. La proposición principal de toda filosofía hegeliana –“lo racional es lo real, lo real es lo racional”– esta proposición resuena como la prescripción de todo pensamiento ético que reduce lo individual a lo real. Sin embargo, esta proposición expresa la omisión hipócrita del existente Hegel o su asunción delirante al rango del espíritu.

Creo que esta oposición entre Hegel y Kierkegaard debe introducirse como tal en el discurso filosófico. Por un lado, la distancia entre lo totalmente otro y el hombre no puede pensarse sin la idea de una relación inclusiva que ponga fin a la idea de pura trascendencia; cuando se habla de trascendencia, se piensa una totalidad que abarca la relación entre lo Otro y yo mismo; en ese sentido, la idea de trascendencia se suprime a sí misma y Hegel tendrá razón siempre contra cualquier pretensión de pensar la distancia infinita entre lo absolutamente otro y el hombre; en ese sentido también, toda visión ética se niega a sí misma desde el momento mismo en que intenta enunciarse. Por otro lado, este punto de vista sin punto de vista desde el cual se vería la identidad profunda de lo real y de lo racional, de lo existente y de lo significativo, del individuo y del discurso, no se da en ninguna parte. Con Kierkegaard siempre hay que volver a esta confesión: no soy el discurso absoluto; existir no es saber, en el sentido fuerte de la palabra; la singularidad siempre renace al margen del discurso. Es necesario entonces otro discurso que lo tenga en cuenta y que lo enuncie.

3. Una nueva fase de la misma lucha se declara a propósito del problema de la fe religiosa. Para Hegel, la religión no es más que una introducción a la

filosofía, concebida como saber absoluto. Para Kierkegaard, no hay un más allá de la fe, puesto que se trata de la respuesta piadosa de Dios al mal de la cual no hay ciencia alguna; la oposición parece entonces total. ¿Pero estamos seguros de que esta oposición sea una alternativa? ¿No deberemos tomar como un todo a las dos filosofías opuestas de la religión? Tenemos que mantenernos ya no en el nivel de la “conciencia desdichada”, sino en el del capítulo VII de la *Fenomenología del Espíritu*, que contiene la verdadera filosofía de la religión de Hegel y que no varió casi hasta las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión* de 1820-1821. Este capítulo plantea un problema que esclarece a Kierkegaard y que Kierkegaard esclarece: es el del lenguaje religioso y, en general, el de la *representación*. En un sentido, no se puede trascender la religión –por lo menos la que Hegel llama religión verdadera o religión revelada– porque es a la vez la agonía de la representación y la representación de la agonía, en el sentido del saber absoluto. Pero este saber absoluto no es el nuestro; a duras penas si podemos decir esto: existe el saber absoluto; por eso, la representación es al mismo tiempo superada y mantenida. Por consiguiente, la religión no podría ser abolida por algo externo a ella; es necesario que viva su propia agonía y que comprenda que su sentido es el de su propia supresión. Pero ella es precisamente esa supresión, esa muerte de los ídolos, de las figuras, de las representaciones, esa muerte de Dios que hay que vivir y pensar como su propia verdad, en la comunidad religiosa y en el culto.

Llegamos así al punto en que la oposición entre el sistema hegeliano y el pensador subjetivo y apasionado se ha vuelto plenamente significativa. La misma relación entre Hegel y Kierkegaard se ha vuelto paradójica; la razón de esta paradoja reside en la función filosófica de la idea de sistema; quizás hayamos descubierto o redescubierto que el sistema es al mismo tiempo la búsqueda última de la filosofía y su objetivo inaccesible. La religión es ese lugar del discurso filosófico en que la necesidad de trascender las imágenes, las representaciones y los símbolos puede ser contemplada, al mismo tiempo que se contempla la imposibilidad de despacharlos. Éste es “el lugar” donde Hegel y Kierkegaard luchan el uno contra el otro; pero esta lucha misma forma parte, en lo sucesivo, del discurso filosófico.

Quisiera ahora reunir las respuestas parciales que di sucesivamente a la pregunta: ¿Cómo podemos filosofar después de Kierkegaard?

En primer lugar, la filosofía está siempre en relación con la *no-filosofía*. En ese sentido, el lado irracional de la experiencia de Kierkegaard es una fuente de la

filosofía como cualquier otra genialidad. Si se corta el lazo vital entre filosofía y no-filosofía, la filosofía corre el riesgo de no ser sino un simple juego de palabras y, cuando mucho, un puro nihilismo lingüístico.

En segundo lugar, Kierkegaard no sólo es el genio romántico, el individuo, el pensador apasionado; inaugura una nueva manera de filosofar que hemos llamado una *crítica de las posibilidades existenciales*. Este discurso sobre la existencia no es ya la expresión poética de una emoción, es un tipo de pensamiento conceptual que tiene sus propias reglas de rigor, un tipo propio de coherencia y que requiere una lógica propia. Podríamos decir, utilizando un término heideggeriano que el problema está en pasar de lo existencial a lo existenciario, de la decisión personal a estructuras antropológicas. La elaboración de este discurso exige la relectura conjunta de Kierkegaard y del idealismo alemán. Kierkegaard, en ese sentido, lleva a cabo la existencia kantiana de la filosofía práctica, distinta de la crítica de la experiencia física; al mismo tiempo, su análisis existencial encuentra su base filosófica, primero en la distinción fichteana del acto y del hecho (del acto de existir y de los hechos existentes) y luego, en la filosofía schellinguiana de la realidad que fue la primera en unir los problemas de la finitud, de la libertad y del mal.

En tercer lugar, para terminar, volvimos al problema inicial de la oposición entre el individuo y el sistema; nos pareció que este conflicto era algo diferente de una alternativa ante la cual estaríamos condenados a elegir. Una nueva situación filosófica procede de este conflicto que nos invita, por un lado, a releer la *Fenomenología del Espíritu* y la *Filosofía de la Religión* de Hegel a la luz de la dialéctica kierkegaardiana y, por el otro, a situar las paradojas de Kierkegaard en el campo de la filosofía hegeliana de la “representación” y del saber absoluto.

Ojalá que estas respuestas parciales puedan protegernos de ceder ante la alternativa desastrosa del racionalismo y del existencialismo. La ciencia no lo es todo. Sino que, además de la ciencia, está el pensamiento. La pregunta por la existencia humana no significa la muerte del lenguaje y de la lógica; por el contrario, requiere un aumento de lucidez y de rigor. La pregunta ¿qué es existir? no puede separarse de esta otra pregunta: ¿qué es pensar? La filosofía vive de la unidad de estas dos preguntas y muere por su separación.