

**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía**

El exceso en Kierkegaard

**Juan Nicolás Donoso Cubillos
Bogotá, 2 de julio de 2010**

**Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía**

**El exceso en Kierkegaard
Trabajo de grado dirigido por Dr. Luis Fernando Cardona Suárez,
presentado como requisito parcial para optar al título
de Magister en Filosofía**

**Juan Nicolas Donoso Cubillos
Bogotá, julio 2 de 2010**

**A mis padres, por Donarme la existencia,
a Lucrecia, por aquello de la imposibilidad.**

Tabla de contenido

Introducción	5
1. Génesis y repetición en El concepto de la Angustia	8
1. Origen y génesis	8
2. La angustia es la finitud como exceso	21
3. El instante y la repetición	23
2. La fe como Dios excedido: la locura	29
1. La incomunicación: el autista desproporcionado	29
2. El deber absoluto y la singularidad inconmensurable: agorafobia	37
3. El Don: una ética del amor extremo	41
3. La sonrisa de Sören (La existencia eterna: la aporía)	48
1. Verdad y límite	49
2. La risa de las masas: la reflexión	55
3. Demostración de la existencia: la paradoja absoluta	63
4. Existencia eterna: la aporía como imposibilidad de la aporía	68
Referencias Bibliográficas	80
Fuentes primarias	80
Literatura secundaria	81

**¿Quién sería tan insensato como para morir sin haberle dado
al menos una vuelta a su cárcel?
Marguerite Youcenar**

Introducción

La filosofía de la existencia, inaugurada por Kierkegaard,¹ y fundamental para entender los planteamientos filosóficos del siglo XX, se ha pensado en su mayoría desde la finitud como límite de la existencia, es decir, de cara a la muerte, o bien, desde el sin sentido del propio existir. La tesis que queremos sostener en el presente trabajo plantea, por el contrario, la noción de exceso como cualidad fundamental de esa finitud propia de la existencia. Es por ello que la tesis no versa en torno a la muerte sino a la existencia como una suerte de finitud infinita que, al ser excesiva, carece de límite y donde lo que prima no es un sin sentido sino, más bien, un exceso de sentido.

Así, y a la luz de filósofos como Derrida, Heidegger o Sloterdijk, revisaremos algunos de los textos principales de Kierkegaard para rastrear el concepto de exceso, como el fundamento e hilo conductor, no sólo de su propia obra, sino de gran parte del pensamiento del siglo XX.

En la primera parte del primer capítulo, “Génesis y repetición en *El concepto de la angustia*”, se planteará la distinción entre génesis y origen, señalando que aquello que se encuentra a la base de *El concepto de angustia* no es el problema sobre el pecado original, sino la manera como el individuo se da en la existencia como génesis inmanente. Una génesis que contrario a provenir del pecado, entendido como “saber la propia muerte”, debe buscarse en el pecado, como el “saber el no-acceso a mi muerte” y en la sexualidad, al ser ésta no sólo la que nos proporciona inmanencia, sino que constituye el primer eslabón hacia el problema de la finitud infinita; existencia como exceso. En la segunda parte, sexualidad y

¹ León Chestov, quizás el existencialista ruso más importante del siglo XX, sería también, uno de los primeros en postular a Kierkegaard como el inaugurador del pensamiento existencial por la siguiente razón: “Hemos asistido al aumento infinito de dos horrores en el alma de Kierkegaard. En esta atmósfera incandescente nació, por fin, en él una idea locuazmente audaz: se permitió creer que no sólo los personajes bíblicos –Job, Abraham–, sino también, “aunque de lejos, muy de lejos”, el propio creador de cielo y de la tierra, estaba tan abatido y era tan miserable como él, como Kierkegaard. Y en este momento nació la filosofía existencial” (1947: 247)

angustia determinarán la finitud del individuo, pero a su vez se planteará la posibilidad de pensar la finitud como exceso. En la tercera parte nos ocuparemos del instante y la repetición, en tanto son dos categorías Kierkegaardianas que juntas constituyen la existencia, no como mediación, sino como eternidad finita, esbozando ya uno de los problemas fundamentales que se tratarán en el tercer capítulo, a saber, el de la diferencia entre existencia eterna e inmortalidad.

En el segundo capítulo, y a través de la obra *Temor y temblor*, se mostrará la posibilidad de entender la fe kierkegaardiana como la razón cuando se excede a sí misma al enfrentarse a la aporía, es decir, la locura entendida como una oposición afirmativa a la generalidad de la ética. Para ello, y usando a Abraham como figura del exceso, se examinarán tres problemas recurrentes en el pensamiento kierkegaardiano. El primero de estos problemas será el del silencio, pues en él se encuentra la oposición radical entre el particular y la exteriorización que exige la ética. El segundo es el de la singularidad, esta vez, entendida como una suerte de agorafobia frente lo inconmensurable de la vida interior; es decir, el exceso como cualidad propia de la finitud del particular, y no como una necesidad de generalidad cuantitativa de la ética. El tercer tema será el amor extremo. En esta parte se entrecruzan el silencio, lo particular y el amor, para contraponerse, bajo la forma del Don, a la idea del deber, pues es en esta oposición donde la noción de sujeto da paso a la de individuo y el de la alteridad absoluta, que por momentos pareciera acercarse a una especie de nihilismo kierkegaardiano.

El tercer capítulo se centra en el concepto de la existencia eterna. Para ello, en la primera parte, "Verdad y límite", se tratará el problema de la aporía como la ha abordado Derrida, muchas veces, con Kierkegaard en mente, esto es, como la noción de límite, cualquiera que este sea, y a su vez se asumirá la distinción entre inmortalidad y existencia eterna, por cuanto lo eterno es precisamente aquello que carece de límite mientras que la inmortalidad implica el traspaso de un límite. Así, el problema de la verdad se configura como esa noción de límite que más ha determinado el discurso filosófico a lo largo de su historia, pues implica que

debería haber una no-verdad, y es sobre esta contraposición que se han construido todos los conceptos fundamentales de la filosofía; alteridad, diferencia, la vida y la muerte, el bien y el mal, el devenir. Lo que comienza a configurarse en esta parte del tercer capítulo, es el cuestionamiento directo de esa estructura lógica donde, por ejemplo, el problema de la vida y la muerte no pueden pensarse la una sin la otra, mientras que a través del existencialismo kierkegaardiano se abre la posibilidad de dejar la vida, en cuanto existencia, como lo único dado y, por ello, como lo excesivo mismo. La segunda parte, titulada “La risa de las masas: la reflexión” se abordará, de la mano de Sloterdijk, la vieja concepción de que sólo a partir de la reflexión es posible aprehender el sentido de la existencia, cuando en realidad, la reflexión lo único que logra es rehuirle y tratar de escapar, inútilmente, a la experiencia de la existencia misma. En la tercera parte, “Demostración de la existencia: la paradoja absoluta”, se hará énfasis, no sólo en esa imposibilidad de abordar la existencia a través de la razón, sino que precisamente por ello, y contrario a la manera como se ha pensado el existencialismo, la existencia no es un sin sentido, sino un exceso de sentido: una suerte de experiencia interminable. Para terminar, en la cuarta parte; “Existencia eterna: la aporía como imposibilidad de la aporía”, la noción de aporía se excede a sí misma hasta perder todo límite, excediéndose, incluso, hasta devorar la posibilidad, no sólo de la muerte en general, sino la que implica la muerte del otro y sobre todo, esa que llamamos “mi muerte”, es decir, la imposibilidad de morir: y en esta imposibilidad es precisamente donde la existencia se da como eterna, como exceso.

Capítulo 1

Génesis y repetición en *El concepto de la angustia*

Suplemento de origen, más bien: que suple el origen desfalleciente y que, no obstante, no es derivado; ese suplemento es, como se dice, de una pieza, de origen (Jacques Derrida).

La pregunta por la génesis ha acorralado a la filosofía desde sus orígenes, pues cuestiona la escisión genética que habita en el origen de su propia naturaleza: el amor hacia la sabiduría que la filosofía supone como extinta, es decir, se asume que alguna vez existió. Sin embargo, origen y génesis no son el mismo problema. Su diferencia es de naturaleza². El origen adquiere su realidad fundamentándose en un acontecimiento irrastreable. Por ello, no importa que tanto se retroceda en la historia; el origen siempre se desplaza hacia un “más allá”. Es decir, el origen pretende ser un momento objetivo e histórico, pero siempre termina habitando por fuera de los límites de la propia historia. Ni siquiera es pasado. La génesis, por el contrario, es una cualidad y, por lo tanto, es immanente. Por eso, cuando la filosofía confunde o hace pasar al origen por la génesis, termina pareciéndose a una mirada melancólica que añora algo irrecuperable, por ser mítico: “Tales se diferencia de ellos porque no es mítico. Su contemplación se basa en conceptos”. (Nietzsche, 2003; 22)

Cuando Kierkegaard abre el capítulo primero de su obra *El concepto de la Angustia*, preguntándose por la génesis del pecado original, concluye de inmediato

² En su ensayo “*Génesis y estructura*” y *la fenomenología*, Derrida parece plantear esta diferencia de naturaleza al referirse al origen como un problema de inauguración con respecto a una tradición, lo que en sí mismo es una cuestión cualitativo-histórica, y no genética. Sin embargo, Derrida no se atreve nunca a establecer esta distinción entre origen y génesis de una manera más radical. “Hay datos que deben describirse en términos de estructura, y otros en términos de génesis. Hay capas de significación que aparecen como sistemas, como complejos, configuraciones estáticas, dentro de las cuales, por otra parte, son posibles el movimiento y la génesis, los cuales tendrán que obedecer a la legalidad propia y a la significación funcional de la estructura considerada. Otras capas, bien más profundas, bien más superficiales, se dan en el modo esencial de la creación y el movimiento, del origen inaugural, del devenir o de la tradición, lo que requiere que a propósito de esas capas se hable el lenguaje de la génesis, suponiendo que haya uno, o que no haya más que uno” (*La escritura y la diferencia*; 212).

que el pensamiento sólo puede hallar una salida: situar su origen en un estadio fantástico, el anterior a la caída, es decir, presupone un estadio que no se encuentra en este mundo. “(...) el sentimiento religioso y la fantasía obtuvieron lo que deseaban, un prólogo divino; el pensamiento se quedó vacío” (*El concepto de la angustia*; 27). Es decir, un prólogo que es prótesis. ¿Cuál? La que constituye la lógica, el sistema, la metafísica, y sobre todo, la manera como se ha abordado la propia filosofía de la existencia, esto es, procurando siempre habitar al margen de lo inconmensurable de la existencia: la nada, un imposible lógico, pues no se existe por fuera de la existencia. No se puede habitar en lo inhabitable. Se trata entonces, no de ponernos en ese más allá que la filosofía supone como extinto, en ese sin-sentido que ha determinado siempre la filosofía de la existencia, sino, más bien, en este más acá que constituye la mera existencia. Ese será precisamente el problema que queremos indicar en este primer capítulo de nuestra investigación sobre el exceso en Kierkegaard.

1- Origen y génesis

Lo que está en juego en *El Concepto de la angustia* no es la pregunta por el pecado original, sino por la génesis misma, lo inmanente de la existencia.³ Para entender esta primera formulación de nuestro problema, debemos dejar de pensar

³ Para Stephen Dunning, Kierkegaard cae en la misma dialéctica sistemática que le reprocha a Hegel a la hora de abordar la existencia o la facticidad como un sistema abstracto y no, como afirma Kierkegaard que debería ser abordada, una dialéctica de la concreción. Pues, para Dunning, Kierkegaard no sólo procede de la forma *en sí y para sí* propia del sistema hegeliano, sino que, afirma que en *El concepto de angustia*, Dios hace las veces de ese tercer momento sintético donde, y a través de la fe, se culmina una suerte de sistema kierkegaardiano muy similar al hegeliano. “Thus, the three movements of the dialectic of anxiety can be analyzed as follows: an initial, abstract unity in which the self has not yet consciously distinguished itself from its external world; a negative dialectic of opposition between the self as inner and an external power of determining power is inwardly revealed and appropriated and the self finds in faith the culmination and fulfillment of its dialectic education by anxiety” (1985: 32). Sin embargo, Dunning no sólo no está teniendo en cuenta esta distinción entre origen y génesis, o mejor, la génesis como una repetición inmanente que se actualiza, sino que, como veremos en los siguientes capítulos de este texto, Dios es en Kierkegaard cualquier cosa menos un momento de reconciliación sistemática. Lo que hay en Kierkegaard es una facticidad de Dios como lo radicalmente otro. Pero ya llegará el momento de ocuparnos de esta cuestión.

en Kierkegaard solamente como un escritor religioso, sino como uno de los pensadores que dejó la puerta abierta para que entre sus líneas se abra paso una nueva forma de comprender la filosofía. Cómo sea esto posible es precisamente el tema de esta primera parte.

El prólogo divino al que se refiere Kierkegaard se agota en una aporía fantástico-dialéctico y en un fantástico-histórico: “La una sólo explica lo que ella misma ha inventado; la otra se limita a inventar algo que no explica nada” (*El concepto de la angustia*; 28). Así, el primer pecado o el pecado original y la génesis del pecado no son en principio el mismo problema. Un primer pecado (o pecado original) es entonces un acontecimiento histórico y cuantitativo; y este movimiento de lo cuantitativo siempre va de la suma de particulares hasta alcanzar lo general. Pero no se llega a lo cualitativo a fuerza de contar. Para que el pecado original de Adán explique el problema de la génesis, o para que Adán haga justicia a su nombre (del hebreo *ādām*: hombre,), se debe pensar primero en la repetición, pero como cualidad de un particular. Para ello, se hace necesario retomar ahora la concepción kierkegaardiana de la existencia: “ser el hombre un individuo y como tal, a la vez él mismo y la especie entera, de tal suerte que la especie entera participa en el individuo y el individuo en la especie entera” (*El concepto de la angustia*; 30). Es decir, la existencia se desborda más allá de los límites de lo lógico-histórico y lo cuantitativo, pues es siempre lo actual y lo inmanente⁴. Si la

⁴ En su ensayo, *The Concept of Anxiety: The keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship*, Dan Magurshak afirma: (...) Kierkegaard conducts his investigation in the context of the Christian concern for hereditary sin and the revealed possibility of salvation. Nonetheless, when one turns to *Being and Time*, one finds existential analyses, now secularized, exactly parallel to those of *The Concept of Anxiety* (1985: 171). Ahora bien, es innegable que en Kierkegaard la influencia del cristianismo es explícita; sin embargo, no es necesaria, es decir, es incluso omitible, pues como ya lo habíamos afirmado al comienzo del capítulo, reducir *El concepto de angustia* a un mero tratamiento del pecado a la manera de una exégesis bíblica, sería omitir, precisamente, lo que Heidegger supo tener en cuenta a la hora de desarrollar *Ser y tiempo*. Pero esto no quiere decir que no se tenga presente la nota que el mismo Heidegger hace de este problema, cuando indica: “En el siglo XIX S. Kierkegaard abordó expresamente el problema de la existencia en cuanto problema existencial y lo pensó con profundidad. Sin embargo, la problemática existencial le es de tal modo ajena, que desde un punto de vista ontológico, Kierkegaard es enteramente tributario de Hegel y la filosofía antigua vista a través de él. De ahí que haya más que aprender de sus escritos “edificantes” que de los teóricos, con la excepción del tratado sobre el concepto de la angustia” (*Ser y tiempo*, § 45: 255; 235).

relación que se entabla en Adán es la de aquel que trae consigo el pecado a la humanidad, al cometer Adán *su* primer pecado, él nunca pasará de ser un mero punto de origen para dar inicio a un comienzo histórico. En otras palabras, da lo mismo el primero que el último hombre, pues este origen histórico siempre aparecerá como algo que se aleja de aquel que pretende buscarlo, siempre se presentará como estando por fuera de la historia, en tanto ese es precisamente el destino y la función de todo origen: permanecer por fuera de los límites. Pero el origen, que ni siquiera alcanza a situarse en el pasado más remoto, no debe confundirse, por ello mismo, con lo excesivo. Lo excesivo es la génesis; y el exceso no es aquello que se instala “por fuera de...”, pues no es lo que sobra como algo situado más allá de la existencia, dándole validez lógica a todo lo que acontece y “proviene” de él. El exceso es lo que desborda, no lo que se hace a un lado. Si consideramos a Adán como un mero origen histórico o como el primero de una serie de momentos cuantitativos, lo convertimos en esa prótesis que se sitúa por fuera de la historia, es decir, en ese estadio fantástico que no se encuentra en el mundo. Contrario al sentido que da Kierkegaard de la existencia, Adán quedaría imposibilitado para participar de la especie entera, y carecería de existencia, como de hecho le sucede según las exégesis de los textos bíblicos y la lectura que suele hacerse del *Concepto de angustia*. Esta es la diferencia entre el pecado y la pecaminosidad: confundir individuo con humanidad; génesis con origen.

Así, el primer pecado, como génesis, es distinto de un pecado particular o el primero de una simple enumeración sucesiva de pecados. Para Kierkegaard, “lo primero” es siempre la determinación de una cualidad. Lo llama “el misterio de lo primero” y lo considera como una clara contrariedad para el intelecto abstracto, que se regodea en la serie sucesiva de las determinaciones cuantitativas. Pues, “para éste es una vez lo mismo que ninguna vez; para éste sólo varias veces son realmente algo” (*El concepto de la angustia*; 32). O como lo expone Deleuze: “La repetición no es la generalidad. (...) Toda fórmula que implique su confusión resulta enojosa: así, cuando decimos que dos cosas se parecen como dos gotas de agua; o cuando damos idéntico sentido a “no hay ciencia más de lo que de lo

general” y “no hay ciencia más que de lo que se repite”. Existe una diferencia de naturaleza entre la repetición y la semejanza, una diferencia incluso extrema” (Deleuze, 2002; 21). Comprender esta diferencia resulta decisivo al momento de enfrentarnos al proyecto kierkegaardiano de interpretar y asumir la doctrina cristiana del pecado original.

Entonces: ¿cómo es posible que el pecado de Adán, se dé como génesis y repetición en cualquier otro individuo? ¿Porqué cualquier hombre posterior hace de la repetición una cualidad en lugar de participar en ella como el elemento de una cuantificación? Ambas preguntas comparten el mismo problema, a saber, buscan dilucidar por qué la génesis es realmente inmanencia, es decir, tiene la forma de una repetición que se actualiza otorgando siempre particularidad.

A diferencia del origen, la génesis no es algo que se busca, es algo que se porta.⁵ Y, por ello, sirve para comprender de manera particular la dinámica interna del pecado. El pecado si bien tiene génesis, no por esto tiene origen. Pero la génesis es, precisamente, la cualidad más distintiva de la existencia, un instante desbordándose en su propia inmanencia.

La relación entre la existencia y la repetición es entonces la de un darse siendo. El exceso no es algo que comienza siendo la pura nada para después abarcarlo todo como totalidad o alcanzar su realidad efectiva deviniendo, al fin, ser. El exceso es lo continuo. En este contexto, dice Kierkegaard: “Mediante el primer pecado vino el pecado al mundo. Pero exactamente en el mismo sentido puede decirse del primer pecado de cualquier hombre posterior, que mediante él viene el pecado al mundo”

⁵ Así como ya hemos afirmado antes, lo que se encuentra a la base de *El concepto de angustia* no es un simple problema acerca de cuándo nos hicimos pecadores según el relato bíblico o una discusión ridícula sobre si fue la serpiente o no la que introdujo el pecado en el hombre, Lee Barrett, en su ensayo “Kierkegaard’s “Anxiety” and the Augustinian Doctrine of Original Sin”, nos recuerda con lucidez que: “If one does not take the importance of the “mood” of the discrete enterprises of dogmatic and psychology into account, Kierkegaard’s treatment of original sin and such related concerns as freedom, responsibility, and grace are baffling” (1985: 35).

(*El concepto de la angustia*; 33). La existencia se actualiza como repetición⁶, pero no en un sentido cuantitativo, sino como la cualidad siempre de un particular.

En Kierkegaard la existencia de lo particular no es una cualidad multiplicada sobre una línea de tiempo, sino una repetición inmanente e inabarcable. La razón por la cual una repetición de semejante naturaleza se ofrece como una contrariedad para el intelecto radica en que la lógica puede permitirse sustituciones cuantitativas, pero nunca una repetición cualitativa. En este sentido podemos afirmar:

La generalidad presenta dos grandes órdenes: el orden cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias. (...) Pero, de todos modos, la generalidad expresa un punto de vista según el cual un término puede ser cambiado por otro, puede reemplazar a otro. El intercambio o la sustitución de los particulares define nuestra conducta con respecto a la generalidad. (...) Por el contrario, vemos bien que la repetición no es una conducta necesaria y fundamentada más que con respecto a lo que no puede ser reemplazado (Deleuze, 2002; 21).

Así, al contrario de la noción de origen, la génesis es un instante que se da siempre como ya-existiendo. No es que carezca de límites, pues toda noción de límite o su negación implica una finitud, por demás siempre cuantitativa, sino que se da como lo ya-desbordado. La existencia es lo que se desborda en su propio desbordamiento y esta desproporción inconmensurable es su única cualidad propia. Por esta razón, afirma Kierkegaard de manera enfática:

El pecado vino al mundo por medio de un pecado. (...) Pero lo que representa una dificultad para el intelecto, es el triunfo de la explicación, es su más profunda consecuencia: que el pecado se supone a sí mismo; que viene al mundo de tal suerte que es supuesto en cuanto existe (*El concepto de la angustia*; 34).

Dicho de otra forma, la existencia es lo único que no proyecta sombra.⁷

⁶ El filósofo positivista Gerog Brandes tuvo que haber entendido que lo que había en Kierkegaard iba mucho más allá de una simple discusión o una exégesis sobre textos bíblicos, pues: (...) "he wrote to Friederich Nietzsche telling him that he must read Kierkegaard. Nietzsche replied that, on his next visit to Germany, he intended to work upon "the psychological problemas" of Kierkegaard. That Nietzsche was interested enough to want to do so is interesting. Here is a major intellectual confrontation of the nineteenth century that never took place" (Poole, 1998: 50).

⁷ Si bien Barret había afirmado anteriormente y con lucidez que se deben tener en cuenta varios aspectos de la psicología y de la dogmática, si se desea tomar en serio a Kierkegaard la siguiente

Al primer pecado asumido como origen, es decir, como prótesis, le nace otra que, sin embargo, no es una cadena sucesiva. Una nueva, pero que la lógica ha pretendido hacer pasar por su predecesora y su causa ontológica: la inocencia o la caída. Por ello, “no es necesario Hegel para decir que lo inmediato ha de ser abolido, (...) dado que lógicamente ni siquiera es correcta, pues lo inmediato no ha de ser abolido, ya que no existe nunca.” (*El concepto de la angustia*; 38). En Kierkegaard el problema no es pensar el paso del ser a la nada, sino que hay demasiado, y aún más, que esa demasía se da, al igual que con respecto al pecado, como algo que; “se supone a sí mismo; que viene al mundo de tal suerte que es supuesto en cuanto existe”. Para el filósofo danés, nada se da siendo no-existencia para llegar a la existencia, siendo suprimido, como lo suponía el mismo Hegel. Tampoco como algo que siempre ha existido, pues hasta la nada necesita un origen que es al tiempo prótesis: el ser. Kierkegaard no cree en la nada, pero tampoco en el ser. Sólo cree en el exceso; pero lo llama existencia⁸. Por esta razón, la existencia sólo tiene una cualidad: la de existir como lo ya-existente. Gracias a esta comprensión hermenéutica de la existencia, Kierkegaard puede señalar que “la inocencia es algo que es suprimido por una trascendencia, porque justamente la inocencia es algo (mientras que la expresión más justa para

comparación o intento de explicación que él mismo hace, no resulta tan satisfactoria: “For example, an individual’s current state of depression may be explained by the fact that he has been depressed for three weeks. This does not mean that he decided each morning to be depressed, or that something new has caused the depression each morning” (1985: 36). Pues, precisamente, el ejemplo evidencia que se está pensando en un sentido cuantitativo más propio de la lógica clásica, o incluso de una burda enumeración de síntomas en su orden de aparición. El error en el que se incurre con regularidad a la hora de abordar a Kierkegaard, es no ver en los intersticios de su obra una hermenéutica, una fenomenología o incluso una desconstrucción.

⁸ En el marco del coloquio internacional “Kierkegaard vivo”, organizado por la UNESCO con motivo del ciento cincuenta aniversario del nacimiento del filósofo, Jeanne Hersch hace referencia a esta ausencia de nada, y afirma la imposibilidad de la pura existencia, que es una de las formas como podríamos abordar el exceso, en cuanto no se trata de un exceso con respecto a algo, sino puro exceso: (...) la intrepidez kierkegaardiana no es, en modo alguno, la que explora el espacio, sino la intrepidez del cerramiento extremo. Concentra el espacio y el tiempo en un solo punto, en el que los términos compatibles coinciden excluyéndose. Es el punto de lo imposible. Para Kierkegaard lo imposible no es signo de la nada, sino de existencia, de surgimiento, de nacimiento de verdad (1980: 73) Quizás la única acotación que se le podría hacer a esta afirmación sería la de cambiar el término “nacimiento de verdad” por “afirmación”, teniendo en cuenta que tanto la noción de nacimiento, como de verdad, se oponen al concepto de génesis que estamos desarrollando en este trabajo.

la intermediación es aquella que usa Hegel para el puro ser: no es nada)” (*El concepto de la angustia*; 40).

En la existencia no hay lugar para la cuantificación, para la suma o multiplicación de particulares. Por el contrario, la continuidad es el tiempo del exceso; la inmanencia el de la repetición⁹. Tal vez por eso, la lógica “por más prisa que se dé, llega siempre demasiado tarde” (*El concepto de la angustia*; 41). Pero, esta inmanencia tiene en el hombre nombre propio: la angustia. En el pensamiento kierkegaardiano, la angustia habita en ese instante continuo que supone la supresión de la distinción entre mi yo y mi no-yo. Suspensión tanto en el sentido de supresión como en el de carencia de fundamento. Es en esta suspensión donde debe ser buscado el constante rebasarse de la existencia. ¿Qué hay entonces en esta suspensión? Inocencia, pero “la inocencia es ignorancia. En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino psíquicamente, en unidad inmediata con su naturalidad. (...) Este es el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia” (*El concepto de la angustia*; 44).

Ahora bien, ¿cómo se configura y qué relación entabla el concepto de angustia dentro de la comprensión de la existencia en Kierkegaard? Que ambas, la angustia y la existencia, constituyen un mismo exceso. ¿Cómo es esto posible? Primero, hay que comenzar diferenciando la angustia del miedo y de otros estados análogos, pues: “estos refiéranse siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad. Por

⁹ En el marco del mismo coloquio internacional, y frente a este problema, que abarca toda la discusión sobre el particular y lo general, el individuo y el sistema, y hasta la lógica hegeliana frente al existencialismo kierkegaardiano, Sartre afirma, con discurso filosófico pero en tono poético: “Kierkegaard sabe que está situado ya en el sistema, conoce el pensamiento hegeliano y no ignora la interpretación dada de *antemano* a los movimientos de su vida. Acosado, preso en la luz del proyector hegeliano, tiene que diluirse en saber objetivo o manifestar su irreductibilidad. Pero, cabalmente, Hegel está muerto, y esta muerte denuncia el saber como saber muerto o saber de muerto. Y Kierkegaard hace notar con su simple vida que todo saber referente a lo subjetivo es, en cierto modo, un falso saber. Kierkegaard, previsto por el sistema, lo descalifica en su integridad al no aparecer *en éste* como un momento que haya que superar, y en el lugar que el maestro le señaló, sino, por el contrario, con toda simplicidad, como un superviviente al sistema y al profeta, superviviente que, a pesar de las muertes-determinaciones de la profecía, debe vivir esta vida prevista como si fuese indeterminada en su arranque y como si las determinaciones se produjesen por sí mismas en el libre no-saber (1980: 20).

eso no se encuentra angustia en el animal; justamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu” (*El concepto de la angustia*; 45). Aquí hay entonces que distinguir dos categorías, la de realidad y la de existencia, pues determinándolas, determinamos también la noción de inmortalidad y la de existencia eterna. En Kierkegaard un mono es real y lo es gracias a su naturalidad. Su naturalidad es lo que le da realidad; sin embargo, su naturalidad, al no estar determinada como espíritu, lo imposibilita también para experimentar angustia. Pero entonces, el espíritu no puede ser equiparable a la salvación que implica el dogma de la inmortalidad, sino a la noción de existencia eterna, entendida como la imposibilidad del paso. El animal, al igual que el hombre, experimenta miedo, pero el miedo siempre tiene un objeto donde depositarse, incluso en la objetivación de la muerte. Esto es, siempre es producido por un “algo determinado”, en cuanto está limitado como un “algo exterior”, mientras que la angustia es la experiencia de la existencia como lo que carece de límite, lo intraspasable: la imposibilidad del acceso a mi muerte, mas no la muerte.

La existencia kierkegaardiana es excesiva, pero no porque meramente desborde y rebase a la muerte, sino porque desplaza la noción misma de límite¹⁰, pues no hay en ella una exterioridad que se determine gracias a la frontera con una interioridad: y es, precisamente en esa imposibilidad ontológica de situar la muerte, donde debe buscarse también el problema de la inocencia.

La inocencia existencial no es una inocencia cuantitativa, ya que no es la ausencia de una distinción moral entre el bien y el mal, tampoco es inocencia en el sentido de la ausencia de uno o una suma de conocimientos, sino, la imposibilidad

¹⁰ Lucien Goldmann, quien también fue invitado al coloquio internacional “Kierkegaard vivo” para exponer las relaciones entre el pensamiento de Kierkegaard y Lukács, hace una afirmación que mostrará porqué una tesis sobre el exceso y el no-límite en la obra de Kierkegaard posee absoluta relevancia, por cuanto hasta nuestros días, el límite, y específicamente, el límite de la muerte, ha sido, por lo general, la manera de abordar la filosofía de la existencia: “Se podría considerar con razón *El alma y las formas* como la primera obra existencialista. La angustia no ocupa en ella lugar alguno, pero en cambio el concepto de límite y, sobre todo, el concepto de muerte y el de toma de conciencia de ese límite absoluto como única forma de acceder a una vida auténtica, constituyen el centro del ensayo más importante de la obra (1980: 101).

de la distinción misma, imposibilidad que se debe entender, no como la indeterminación absoluta, sino como una concreción sin origen: ente si ser. Es decir, para la ignorancia sólo se necesita espíritu, ya que es en él donde se determina la angustia; sin embargo, esta determinación es de un orden distinto al de lo lógico-ontológico, pues si tenemos en cuenta que la inocencia es la imposibilidad de la distinción, es decir, del límite, podemos ver el porqué Kierkegaard afirma: “El espíritu tiene angustia de sí mismo” (*El concepto de la angustia*; 46), y entonces plantear la noción de espíritu, no como inmortalidad (como advenimiento originario o como traspaso teleológico), sino como existencia eterna, pues al no ser una determinación cuantitativa ni originaria, sino genética, su naturaleza es ser lo inabordable, es decir, lo que se rebasa en su propio rebasarse, lo que, al igual que el pecado, “se supone a sí mismo; que viene al mundo de tal suerte que es supuesto en cuanto existe” (*El concepto de la angustia*; 34).

Con la inocencia sucede lo mismo que con Adán, cuando se asumen como un origen, es decir, como un mero momento cuantitativo o histórico: “En la inocencia no es el hombre meramente un animal; si fuese meramente un animal en un momento de su vida, nunca llegaría a ser hombre” (*El concepto de la angustia*; 47). Así, cuando decimos que lo que hay en la inocencia es la imposibilidad del límite, estamos hablando entonces del concepto de angustia como la posibilidad de poder la imposibilidad y que, como veremos, no es otra cosa que la génesis como sexualidad.

Dice el filósofo: “Cuando, pues, se refiere en el Génesis que Dios dijo a Adán: “Tan sólo del árbol de la ciencia del bien y el mal no puedes comer”, es natural que Adán no entendiese realmente estas palabras, pues ¿cómo había de entender la distinción del bien y el mal, si esta distinción era el resultado de gustar la fruta del árbol?” (*El concepto de la angustia*; 47). Lo que surge en Adán no es un saber, sino la necesidad de determinar y limitar la existencia, esto es, una posibilidad que aún es ignorancia, pues si no lo fuera implicaría necesariamente un saber. Es

decir, Adán no sabe qué es eso que puede o que no puede. Ni siquiera sabe qué es eso que se le prohíbe, y aún así: “A las palabras de la prohibición siguen las palabras de la sanción: tú morirás” (*El concepto de la angustia*; 48). La inocencia es habitar en el no-saber de la muerte y el pecado, saberse eterno en cuanto imposibilidad de acceder a la propia muerte: la desobediencia del infinitamente finito.

Lo meramente infinito, esto es, lo inmortal, se vuelve ahora excesivo, es decir, existencia eterna, pues infinitud y exceso no son sinónimos. Lo infinito es Dios, lo excesivo es el hombre midiéndose frente a Dios, y sólo ahí se hace finito en su desproporción infinita: Dios es entonces retado y rebasado a través de la fe¹¹. La inocencia puede entonces, plantearse incluso como la posibilidad de poder de acceder a la propia muerte, mientras que el pecado, lejos de ser el saber la muerte, es el saber la imposibilidad de la propia muerte. Sin embargo Adán aún no ha alcanzado ningún saber. ¿Por qué? Porque como veremos con mayor profundidad en el tercer capítulo, y de la mano de Derrida, la *propia muerte* (mi muerte), es una imposibilidad existencial ligada a la alteridad absoluta. Sin embargo, y desde ya, recordemos el pasaje bíblico donde Adán reconoce que necesita ser su propia carne: “(...) y de la costilla que del hombre tomara, formó Yavé Dios a la mujer y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: Esto sí que es ya hueso de mi hueso y carne de mi carne” (*Génesis*; 2, 23). Pero Adán no podía estar más equivocado.

Comentando el sentido de la generación, Kierkegaard afirma: “Eva estaba, pues, en la relación más íntima posible con él, pero esta relación seguía siendo, sin embargo, una relación extrínseca. Adán y Eva constituyen sólo una repetición numérica.” (*El concepto de la angustia*; 49). Más adelante, Kierkegaard nos recuerda que su obra no niega que la pecaminosidad tenga en la generación su historia, pero sí afirma que ésta se mueve en determinaciones cuantitativas, mientras que el pecado entra siempre en escena mediante el salto cualitativo del

¹¹ Esta noción de la fe como una suerte de nihilismo se abordará en detalle en el segundo capítulo.

individuo. “Eva es lo derivado. En rigor es creada como Adán; pero es como recreada de una creación anterior” (*El concepto de la angustia*; 50). Intentando explicar esto, Kierkegaard también afirma: “(...) vamos a suponer que la diversidad sexual existía antes de la caída; sólo que todavía no existía, porque no existe en la ignorancia” (*El concepto de la angustia*; 52). Es decir, la génesis de Adán, tanto como la de Eva, esto es, la imposibilidad del acceso a la propia muerte, es intransferible, y ahí radica la distinción entre génesis y origen. Una distinción en donde la génesis está identificada con la existencia como exceso.

Kierkegaard postula entonces dos consecuencias del pecado original: “(...) que vino el pecado al mundo y que fue establecida la sexualidad, sin que pudiera separarse, sin embargo, lo uno de lo otro” (*El concepto de la angustia*; 51). Y a continuación también afirma: “La síntesis no era, pues, real, pues lo que une es precisamente el espíritu, y éste no está puesto aún como espíritu. (...) En el momento en que el espíritu se pone a sí mismo, pone la síntesis. Mas para poner la síntesis, ha de penetrar primero a través de ella, cortándola, y el extremo de lo sensible es precisamente lo sexual” (*El concepto de la angustia*; 52).¹² Sin embargo la síntesis en Kierkegaard es problemática, incluso una imposibilidad¹³.

¹² El que el espíritu deba, como afirma Kierkegaard, “penetrar primero a través de ella (la síntesis), cortándola”, implica, en el propio sentido del término “cortar”, que allí no puede haber síntesis alguna, pues lo escindido jamás la alcanza, menos aún cuando uno de sus extremos es lo sexual, pues es allí donde se alberga en primera instancia el problema de la finitud infinita. Dupré lo expone de la siguiente forma: “In calling for a synthesis for the finite and the infinite, Kierkegaard here adopts Hegel’s schema without accepting its idealistic implications. Infinity thereby means not a divine predicate, but a quality of existence that allows the person to transcend his given situation. It is, in fact, an attribute of freedom” (1985: 117).

¹³ Siguiendo la lógica clásica de la ontología, Levinas afirma: “La diferencia sexual es una estructura formal, pero una estructura formal que troquea la realidad de otro modo y condiciona la posibilidad misma de la realidad como multiplicidad, contra la unidad del ser proclamada por Parménides. La diferencia sexual no es tampoco una contradicción. La contradicción del ser y la nada los reduce uno a otro, no deja lugar a distancia alguna” (1993: 128). Sin embargo, por una parte, la manera como Levinas usa el concepto de multiplicidad en este pasaje, se refiere más a un problema cuantitativo y no a la repetición como cualidad del individuo particular. Y por otra parte, la contradicción no es la del ser y la nada, la verdadera contradicción es la imposibilidad de la nada, por cuanto la existencia se da como lo único que *hay*, como la imposibilidad de acceder al final de la propia existencia, lo que, finalmente, implicaría reemplazar la relación entre el ser y la nada por el exceso.

Si tanto Adán como Eva pierden la inocencia, es gracias a la noción de existencia eterna. Y el pecado, que pareciera ser en un primer momento, el saber la muerte, queda expuesto en el “¡Tú morirás!” que ahora adquiere todo su sentido: la existencia eterna es una insurrección, además, intransferible. Ni Adán es lo derivado, ni Eva lo derivado de lo derivado: no son exceso en el sentido de algo que sobra o que habita al margen, sino como particulares que desbordándose en la repetición inmanente de su propia finitud, se hayan imposibilitados para acceder el uno en la existencia del otro. La expresión “hueso de mi hueso y carne de mi carne” no se refiere a una simple repetición cuantitativa, sino a la escisión genética que habita en la imposibilidad de acceder a la alteridad absoluta.

La génesis entonces, implica la imposibilidad de la muerte, pero este saber la muerte como imposibilidad sólo se alcanza cuando el espíritu, que Kierkegaard denomina eterno, se hace infinitamente finito en la sexualidad, desplazando lo teleológico hasta dejar solo una noción de existencia que no admite el límite, es decir, lo que *hay* es la imposibilidad de traspasar. Es por eso que podemos pensar que el pecado es la posesión de sexualidad, cuando en realidad el pecado es la imposibilidad de la muerte, sólo que para ello se hace necesaria la sexualidad.

Es decir, la sexualidad, como inmanencia existencial, y no la muerte, es lo que constituye entonces la génesis del individuo, y es ésta la que está a la base de habitar la existencia como exceso, como finitud infinita¹⁴. La angustia no es otra cosa que un exceso de lucidez sin determinaciones, es decir, sin objeto. Habrá entonces que pensar cuál es la naturaleza de este exceso y su relación con la angustia.

¹⁴ Sarte supo tocar los temas que nos atañen en este momento, cuando, y luego de calificar de paradójico el hecho de que un coloquio titulado “Kierkegaard vivo” significara en realidad “Kierkegaard muerto”, afirmó: “Con otras palabras: Hoy, este 24 de abril de 1964, o Kierkegaard queda disuelto por las diastasis del saber, o continúa manifestando para nosotros el escándalo siempre virulento de lo que podríamos llamar la transhistoricidad del hombre histórico. Kierkegaard planteó la cuestión fundamental en estos términos: ¿Se puede obtener de la historia una certeza eterna? ¿Se puede encontrar, en este punto de partida, un interés distinto del histórico? ¿Se puede fundar una felicidad eterna dentro de un saber histórico? (1980: 19). Así, sin nombrarlos, Sarte pareciera poner el dedo en la cuestión sobre la génesis y el origen, tal y como la hemos estado abordando aquí.

2- La angustia es la finitud como exceso

Así pues, tenemos que la sexualidad es el requisito para que un individuo sea tal, pero la angustia es, a su vez, requisito para la sexualidad. Por eso, como afirma Kierkegaard:

...La angustia no es en éste ni en ningún otro caso una imperfección del hombre, antes, por el contrario, es menester decir que, cuanto más original es un hombre, tanto más es la angustia en él, porque al entrar en la historia de la especie, le es necesario apropiarse el supuesto de la pecaminosidad, sobre el cual se construye su vida individual (*El concepto de la angustia*; 56).

Por lo tanto, si la angustia no es imperfección, tampoco puede serlo la sexualidad, pues tanto la una como la otra determinan la finitud del individuo. Es decir, es en la finitud donde se instala el exceso, o si se prefiere, el exceso es la finitud. Por ello, habíamos anteriormente afirmado que infinitud y exceso no son sinónimos, sino que, por el contrario, lo infinito es Dios, el exceso es el hombre que se mide y se opone a Dios a través de su propia finitud. Kierkegaard afirma: “La angustia significa, pues, dos cosas: la angustia en medio de la cual pone el individuo el pecado, por medio del salto cualitativo; y la angustia que ha sobrevenido y sobreviene con el pecado, y que, por ende, entra también determinada cuantitativamente en el mundo, cuantas veces pone el pecado un individuo” (*El concepto de la angustia*; 52). Lo que aquí empieza a configurarse es el problema de la repetición como salto cualitativo. Sin embargo, para ello, Kierkegaard debe distinguir primero entre la angustia objetiva y la angustia subjetiva.

Desde un comienzo Kierkegaard rechaza la posibilidad de distinguir la angustia objetiva a través de una oposición frente a la angustia subjetiva, pues en el estado de inocencia de Adán no puede haber todavía dicha contraposición. La angustia subjetiva sigue siendo la angustia que surge en el individuo como consecuencia de la sexualidad que le otorga la finitud donde hallará *su* pecado: la imposibilidad del “tú morirás” como imposibilidad de acceder a su propia muerte, lo que hace que la angustia no se de cómo una ausencia de sentido, sino como un exceso de sentido. Mientras que “la distinción entre angustia objetiva y angustia subjetiva,

tiene, por ende, su lugar en la consideración del mundo y del estado de inocencia en un individuo posterior” (*El concepto de la angustia*; 61). A continuación, afirma también que “por angustia objetiva entendemos, en cambio, el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en el mundo entero” (*El concepto de la angustia*; 61). La angustia objetiva es, entonces, la condición de posibilidad de la generación y la consideración del origen del pecado en cada individuo posterior. Sin embargo, no es aquí donde debe ser buscado el problema de la repetición.

La repetición no es la continuidad de la pecaminosidad, ni la continuidad cuantitativa de los particulares. La repetición es, como ya hemos insistido, la cualidad de lo primero. Pero al ser cualidad, la repetición sólo puede ser encontrada en la angustia subjetiva, que surge en el individuo como consecuencia de su propio pecado, es decir, en su propia finitud: en saber su propia sexualidad, como la imposibilidad de acceder a su propia muerte. La repetición es entonces aquello que otorga particularidad y existencia.

Por esta razón, Kierkegaard puede afirmar: “Este efecto del pecado en la existencia no humana es el que he designado como angustia objetiva” (*El concepto de la angustia*; 62). Y, a más adelante, sostiene que “sobre esta base encontró, pues, aquella angustia dos analogías: la angustia objetiva en la naturaleza y la angustia subjetiva en el individuo” (*El concepto de la angustia*; 64). La angustia subjetiva es la imposibilidad del paso que otorga la sexualidad. Y la repetición se hace con ello presente en el salto cualitativo del individuo. Kierkegaard compara esta relación con el vértigo¹⁵:

Así es la angustia el vértigo de la libertad. Surge cuando al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y

¹⁵ En este sentido, cabe recordar ahora la explicación de este problema como lo asume Gordon D. Marino, cuando anota que: “In one of the central images of *The Concept of Anxiety*, anxiety is linked to dizziness. One reader of Kierkegaard has comment that the book attempt to evoke the very dizziness that it describes. Another prominent Kierkegaard scholar (se refiere a Roger Poole) insists that the book is simply a spoof, devoid of any serious psychological insight”. (1998: 308). En el capítulo 2, este vértigo será tratado como la manifestación de una suerte de agorafobia provocada por la existencia como exceso al interior de la singularidad inconmensurable del individuo. Allí el lector podrá juzgar por sí mismo si *El concepto de angustia* es una parodia carente de cualquier pretensión psicológica seria.

echa mano a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo (...) y cuando la libertad se levanta de nuevo ve que es culpable. Entre estos dos momentos está el salto... (*El concepto de la angustia*; 65).

Así, finitud, sexualidad y culpa determinan el exceso como lo finito midiéndose con lo infinito (libertad como posibilidad) y la caída, entendida como inmanencia; la concreción. Kierkegaard sitúa esta concreción del lado de la sensibilidad. Es decir, la condición de posibilidad de la sensibilidad es la finitud y ésta, a su vez, está sujeta al hecho de poseer sexualidad. Será entonces el concepto de tiempo, el que termine de empujar esta relación hasta sus últimas consecuencias.

3- El instante y la repetición

El sentido de la novedad conceptual de la repetición se puede condensar del siguiente modo:

Porque la repetición viene a expresar de un modo decisivo lo que la reminiscencia representaba para los griegos. De la misma manera que éstos enseñaban que todo conocimiento era una reminiscencia, así enseñará la nueva filosofía que toda la vida es una repetición (*La repetición*; 10).

Debemos tener presente que el momento no es una categoría kierkegaardiana. Éste se puede encontrar ya en el sistema hegeliano. Sin embargo, la naturaleza y el lugar que cada uno de estos filósofos le otorga al momento, no sólo determina una de las diferencias fundamentales entre sus formas de asumir la filosofía, sino que instaura a Kierkegaard como el precursor de toda una línea de pensamiento que atraviesa la filosofía del siglo XX hasta nuestros días¹⁶. Por tanto, "... la repetición es propiamente lo que por error ha dado en llamarse mediación" (*La repetición*; 38). Es decir, la repetición es la forma que adopta la imposibilidad del

¹⁶ La repetición kierkegaardiana no sólo es una categoría existencial, pues también se trata de un postulado epistemológico, sobre todo cuando la pensamos en términos de esa distinción que hemos venido haciendo entre génesis y origen. Resulta pertinente acotar aquí lo que, a sabiendas de que no es algo nuevo, afirma Merold Wetsphal: "There is really no new issue here. That the system must be presuppositionless and that it must be final are two sides of the same coin. In both cases the speculative philosopher needs to occupy a standpoint outside of time, and whether the eternity that must be achieved is represented as before or after time is not very important" (1998: 119).

paso. Mientras que en Hegel, y adoptando la forma de una transición, negación o mediación, el momento es un movimiento que se desintegra en su desplazamiento y del que al final no queda nada. Para el filósofo suabo, el momento siempre es cuantitativo, por cuanto se comporta como un lapso necesario al interior de una temporalidad.

En Kierkegaard, por el contrario, el momento es lo finito atravesado por lo eterno. El momento kierkegaardiano es un presente con la forma de una inmanencia que repele las determinaciones cuantitativas de una temporalidad que se extiende ilimitadamente, es decir, como la sucesión infinita de un pasado, un presente y un futuro¹⁷: “Cuando se define exactamente el tiempo como la sucesión infinita, resulta aparentemente fácil definirlo también como la pasada, presente y futura (*El concepto de la angustia*; 91). En esta misma línea de reflexión, podemos ver como Heidegger, en su conferencia *El concepto de tiempo*, pronunciada el 25 de julio de 1924, pregunta: “¿Qué nos dice el reloj acerca del tiempo? El tiempo es algo en lo que se puede fijar arbitrariamente un punto que es un ahora, de tal manera que en relación con dos puntos temporales siempre se puede decir que uno es anterior y otro posterior. (...) Cualquier anterioridad y posterioridad puede determinarse a partir de un ahora, que en sí mismo es arbitrario” (*El concepto de tiempo*; 31). Kierkegaard ya había reflexionado antes sobre este mismo problema, cuando afirmó: “Pero porque cada momento es enteramente lo mismo que la suma de los momentos, un proceso, un pasar, ningún momento es realmente presente, y, por ende, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado ni futuro” (*El concepto de la angustia*; 91). En este sentido, podemos decir que el presente se entiende como la

¹⁷ En su ensayo, “Anxiety in the Concept of Anxiety”, Marino afirma con respecto a la inmanencia kierkegaardiana: “Unlike the Hegelians, Hufniensis thought that contingent or actual existence falls outside the science of logic. Logic is the province of necessity. In *Philosophical fragments*, Johannes Climacus argues that the actual is that which has come to be. What comes to be, changes, and whatever changes does not exist of necessity. Therefore, it is a mistake of category to treat actuality as though it were a subject matter for logic” (1998: 311). No es un error, es un escándalo, pues la sola idea de plantear la inmanencia como una posible categoría de la lógica replantea toda la tradición del devenir, lo que, de alguna forma vendría a hacer más tarde Deleuze. No en vano, la introducción de su obra *Diferencia y repetición* gira en torno a Nietzsche, Péguy y Kierkegaard.

fracción de una continuidad, es decir, siempre será tan cuantitativa como arbitraria y pasajera: nada más distinto al momento, cuando éste adquiere la forma de una inmanencia que, al estar imposibilitada para traspasar o devenir, no puede sino repetirse. El momento se porta y se actualiza, de la misma manera que se porta la existencia como génesis.

Esto sea dicho en relación a lo temporal. Pero todavía queda el problema de lo eterno. A este respecto Kierkegaard afirma:

Lo presente es lo eterno; o mejor; lo eterno es lo presente y esto es lo lleno de contenido. (...) El momento designa lo presente como aquello que no tiene pasado ni futuro; en esto radica precisamente la imperfección de la vida sensible. Lo eterno designa también lo presente, que no tiene ningún pasado, ni ningún futuro, y ésta es la perfección de lo eterno (*El concepto de la angustia*; 92).

Ahora bien, si lo eterno no tiene pasado ni futuro, aquel no puede sino adoptar la repetición como la única forma de su manifestación; es decir, el momento no puede darse sino es como una repetición donde se actualiza la infinitud como finitud absoluta¹⁸, esto es, el *instante*. "... solamente es posible la repetición espiritual, si bien ésta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, que es cabalmente la auténtica repetición" (*La repetición*; 143). Dicho de otra manera, lo eterno es el instante que, ante la imposibilidad de devenir o traspasar, adopta la forma de la repetición. Sin nombrarlo de manera explícita, Heidegger asume la noción kierkegaardiana de la repetición, cuando, en la misma conferencia anteriormente citada, habla del ahora en un sentido distinto al de lo que había señalado antes, cuando se refirió al tiempo en su dimensión cuantitativa: "¿Dispongo del ser del tiempo, y me refiero justamente a mí mismo cuando digo "ahora"? ¿Soy yo mismo el ahora y es mi existencia el tiempo?" (*El*

¹⁸ Dupré lo enfatiza con claridad cuando afirma: "It is this religious infinity that Kierkegaard will more and more explore in his subsequent Works—first in *Fear and Trembling*, in the so-called movement of infinity by which the religious person resigns his claim on the temporal. This movement precedes the act of faith that "by virtue of the absurd" reasserts its claim on the finite". (1985: 118). En otras palabras, la fe Kierkegaardiana es lo absolutamente absurdo. Pero es en los siguientes capítulos donde encontraremos una suerte de nihilismo kierkegardiano.

concepto de tiempo; 32). Por eso, su obra *Ser y tiempo* bien podría denominarse también: *El ser del tiempo*, y aún así, su sentido seguiría siendo el mismo.

Retomemos aquí, una vez más, el problema fundamental de la distinción entre origen y génesis. Tenemos entonces que la síntesis entre temporalidad y eternidad es el momento:

El momento es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de la *temporalidad*, en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza su sentido la división expuesta: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro. (*El concepto de la angustia*; 95).

Pero, como también afirma Kierkegaard, los griegos no tenían, en su sentido profundo, ningún concepto pleno de la eternidad, tampoco tuvieron el concepto de lo futuro. “La eternidad del griego queda a espaldas de él, como lo pasado, que solo puede alcanzar por medio de un regreso” (*El concepto de la angustia*; 96). Es por ello que al comienzo de este primer capítulo afirmamos que la filosofía ha hecho pasar a la génesis por el origen y con ello ha terminado por parecerse a una mirada melancólica, que añora algo irrecuperable por ser mítico, o, como lo afirmaba la cita de Nietzsche: “Tales se diferencia de ellos porque no es mítico. Su contemplación se basa en conceptos” (Nietzsche, 2003; 22).

Pero el problema que ahora nos surge es: ¿cómo es que la génesis adquiere la forma de la repetición? Para atender a este interrogante, debemos estar atentos a la respuesta que da el mismo Kierkegaard cuando afirma:

La síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella primera según la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sustentada por el espíritu. Tan pronto como es el espíritu, existe el momento (*El concepto de la angustia*; 94).

Pero el espíritu sólo aparece a través de ese salto cualitativo que determina al hombre como un individuo en tanto es poseedor de sexualidad. Una sexualidad que por ser concreción y finitud suele relacionarse con la temporalidad y el pecado: es decir, saber su propia muerte, cuando en realidad, y como lo iremos

desarrollando un poco más, se trata de saber su propia muerte pero como una imposibilidad de acceder a ella. De ahí que Bataille, entre otros lectores de Kierkegaard, parta de afirmar que celebrar la sexualidad es celebrar entonces la muerte, cuando en realidad es celebrar *mi* no-acceso a *mi* propia muerte:

Para leer el *Concepto de angustia*.

Para quien capta la comunicación en el desgarramiento, es el pecado y el mal. Es la ruptura del orden establecido. La risa, el orgasmo, el sacrificio, son otros tantos desfallecimientos que desgarran el corazón, son las manifestaciones de la angustia: en ellas el hombre es el angustiado, el que estrecha, encierra y posee la angustia. Pero precisamente la angustia es la serpiente, es la tentación (Bataille, 1981; 77).

Ese saber su propia muerte como imposibilidad, como el pecado que constituye la génesis de la existencia del individuo, se puede ubicar junto a lo que Kierkegaard denomina la determinación esencial de la especie humana. Esto implica entonces, ser el hombre un individuo y como tal ser, a la vez, él mismo y la especie entera. Y dado que mediante el primer pecado viene el pecado al mundo, puede decirse que, exactamente en el mismo sentido del primer pecado de cualquier hombre posterior, la génesis se da como ese instante que se repite de manera cualitativa y finita. La génesis es exceso, porque su manifestación es la del instante, y, como ya se había dicho, en ausencia de un pasado y un futuro ésta sólo puede adquirir la forma de la repetición. En este sentido, la existencia, en tanto es la repetición excesiva, está condenada entonces a ser experimentada como una eternidad desbordada a la que no se le puede poner un límite o ser determinada de ninguna manera: una suerte de finitud infinita.¹⁹ Vale la pena recordar dos pasajes en donde la realidad excede a la comprensión a la manera de un exceso de sentido. Uno se halla en *El principio de crueldad* de Clément Rosset: "(...) la realidad, si bien supera la facultad humana de comprensión, tiene como principal atributo el

¹⁹ A este respecto, Dupré expone cómo en Kierkegaard la infinitud no es entendida como una categoría propia del idealismo hegeliano, sino, en cambio, se asume como una cualidad de la finitud existencial: "In *The Concept of Irony* Kierkegaard had criticized the "infinity without finitude, an infinity void of content". In doing so he had been influenced by Goethe's idea of *Humanität*, which, perhaps under the influence of Spinoza, united the finite and the infinite as necessary complements" (1985: 117).

de “exceder” –y ello en todos los sentidos del término– la facultad humana de tolerancia” (*El principio de crueldad*, 1994; 26).

El otro se puede encontrar en el *Extrañamiento del mundo* de Peter Sloterdijk:

Lástima que, a causa de la cháchara del siglo, la expresión *existencia* se haya vuelto tan exquisita que ya no sirve adecuadamente para señalar esta abismal excentricidad que es el propio acto de presencia para la naturaleza humana. (...) No soy ninguna de las cosas –eso quiere decir que ya no hallo ningún amparo en lo que no es humano–; no soy, y ahora lo sé, piedra, ni planta, ni animal, ni máquina, ni espíritu, ni Dios. Con esta séxtuple negación circundo lo inquietante de todos los espacios. Quien es hombre vive en una posición que se extraña absolutamente de sí misma (*Extrañamiento del mundo*, 2001; 29).

¿Qué es lo que aquí se pone en juego? Que la filosofía de la existencia, si bien se ha leído en su mayoría desde la ausencia de sentido, bien podría ser interpretada como un exceso de sentido. Para ello, nos detendremos ahora a examinar algunas figuras excesivas en Kierkegaard.

Capítulo 2

La fe como Dios excedido: la locura

Now, who will be the witness
When you're all too healed to see (Nick Cave and the
Bad Seeds).

Nací en un tiempo en el que la mayoría de los
jóvenes habían dejado de creer en Dios, por la misma
razón que sus mayores habían creído en Él – sin
saber porqué (Fernando Pessoa).

La filosofía se ha venido fundado sobre la premisa de que la verdad únicamente es accesible a través de la razón, y salvo algunas excepciones, sólo fue hasta el siglo XIX que se confrontó el proceder sistemático de la razón a partir de otras formas de vida. *Temor y temblor* es uno de esos pasos. Sin embargo, este texto no opera a través de una simple oposición unilateral a la razón. En principio, la obra pone en juego una doble apuesta: por un lado, el enfrentamiento entre la fe y la razón y, por el otro, la contienda entre lo particular y lo general. El texto, por otra parte, lejos de construirse sobre una dialéctica negativa de cuño hegeliano, procede de manera enteramente afirmativa, y por demás, bastante particular, pues avanza en dirección a la razón hasta rebasarla y excederla. En un primer momento mostraremos aquí cómo se produce dicho rebasar.

1- La incomunicación: el autista desproporcionado

En el proemio de *Temor y temblor*, Abraham (en hebreo: padre de muchos pueblos) debe emprender el viaje al monte *Moriah* (*visión* en hebreo), no una, sino cuatro veces. En cada uno de estos viajes, Abraham se presenta como el incomunicado, el que ve lo que nadie más puede ver, el que posee aquello que constituye lo indecible.²⁰ Por esta razón, Kierkegaard no duda en reconocer esta

²⁰ Si bien la tesis que plantea Westphal, donde insinúa que *Temor y Temblor* puede ser leído como un problema lógico podría resultar atractiva, también incurre en un error cuando renglones antes afirma que si Abraham resulta ser un héroe y no un asesino, entonces Hegel y lo universal estarían

situación, cuando insiste: "...Pero Isaac no le podía comprender" (*Temor y temblor*, 59). Isaac, aquel primogénito que lo acompaña en su trasegar, no lo comprende porque su padre, ahora vidente pero ciego, profeta pero autista, habla también en lenguas. Es decir, se ha hecho a un lado y al margen de lo general, ha alcanzado lo particular. Pero lo particular es tan espantoso que el profeta prefiere mentir a su hijo, antes que aceptar que ha alcanzado la verdad a través de la finitud: "¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!" (*Temor y temblor*, 59). ¿Qué pudo haber visto Abraham? ¿Qué verdad tan indecible es esa que hace al fundador del monoteísmo negar al mismo Dios-Uno que soporta su propia fe?

La visión del ciego, la verdad del profeta autista, es empero la imposibilidad de Dios.²¹ El *Moriah* es lo que queda después de la creencia, esto es, la desproporción de aquel que se mide frente a Dios desde su propia finitud:

Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación a la grandeza de su expectativa: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ése es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquél que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos (*Temor y temblor*, 65).

perdidos, pues, por una parte, Kierkegaard jamás trata a Abraham como un héroe y esa es, como veremos, una de las paradojas más escandalosas. Y, por otra parte, lo que está en juego no es meramente Hegel, como si se tratara de un Kierkegaard versus Hegel, sino la ética de la condición humana en su totalidad. "In *Fear and Trembling*, Johannes de Silentio argues (in each of the three "problems") that the ethical is the universal, that if the universal is the highest human destiny, then Hegel is right, but Abraham is lost. If, on the contrary, Abraham is a hero and not a murderer, then the universal is not the highest and Hegel is lost. Either/Or. Either Hegel or Abraham, but not both. They are logical contraries. If H, then not-A; and if A, then not-H" (1994: 13)

²¹ Establecer comunicación con Dios, mirarlo a los ojos, ¿no implica una imposibilidad?, es decir, ¿no es acabar con Dios en tanto esa imposibilidad de comunicación es lo que fundamenta su existencia? Por esto, "We are in the hands of God and we do not know what God wants, what is God's pleasure, which is a secret (DM 59) shrouded in silence. We don't see (voir) God or know (savoir) what God wants, otherwise God would not be God, i.e., Wholly Other (DM 59). God does not share his reasons with us; we cannot have a conversation with God, we cannot establish the homogeneity with God that having a conversation, and so a common language, would imply" (Caputo, 1995: 220).

Abraham queda expuesto entonces como lo deforme, en el sentido de que al medirse frente a Dios, su grandeza es de una desproporción tal, que se excede al punto de alcanzar la forma de una humanidad finita pero desbordada, desproporcionada. En otras palabras, el hombre es lo informe en cuanto es excesivo, pero esto sólo sucede, o bien cuando, por un exceso de afirmación, se es un verdadero creyente o bien cuando, por un exceso de defecto, se busca ser un verdadero ateo. Pero en ambos casos se está de cara a Dios. La premisa de la fe es lo imposible, y ésta la abraza con el mismo entusiasmo con que la razón se aferra a lo cuantificable, pero, por ello mismo, la razón se mueve con pasos tan firmes como negativos²², mientras que los movimientos de la fe kierkegaardiana son, en realidad, dos de los movimientos más afirmativos y menos estudiados en la historia de la filosofía, estos son, los movimientos del temor y el temblor.

(...) pero Abraham fue más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya esperanza es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo (*Temor y temblor*, 65).

Así pues, la consideración kierkegaardiana de la existencia frente al absurdo de creer apela tanto al creyente como al ateo, pues el exceso de una fe de esta naturaleza es tal que lejos de oponerse a la razón en un sentido unilateral, lo que hace es devorarla y devolverla a la existencia, ante cuya forma la razón teme, pues la razón siempre ha buscado apartarse de cualquier forma de locura. Pero no sólo en su sentido clínico, también en el sentido de la aporía, el margen, el Don y la muerte. Pues entendida así, la locura, como aquello que se opone a la

²² Lo que hay en la fe kierkegaardiana es realmente una afirmación de la existencia que rebasa cualquier pretensión de negatividad, es decir, la existencia es lo único real e inmediato, y esto es precisamente lo que constituye el concepto de la existencia como un único y sólo exceso, y no como un estar convocado a la muerte, a la desaparición, a la negatividad. "But it is against the backdrop of the Hegelian way to give death that Derrida's interpretation of Kierkegaard, which is to be found in the final two sections of the essay, can be best understood. In Hegelian terms, the very life of the dialectic turns on its capacity for giving death, for exposing the life of the individual or the community, of spirit or nature, of the concept or the physical force, to its opposing, negating, death-dealing opponent. Hegel recognized the power of negativity, the necessity of the way of the cross, the need of the Golgotha and Good Friday of the Spirit. For Hegel this all makes good sense; indeed it is the very definition of sense, of reason itself; it is the way that reason makes itself real and the reality makes itself rational" (Caputo, 1995; 218).

generalidad de la ética, puede ser considerada también como uno de los grandes temas de la filosofía del siglo XX. La fe de *Temor y temblor*, como lo hace la noción de génesis en *El concepto de angustia*, es otra de las formas como el danés inaugura la filosofía que estaba por llegar²³. Se podría decir de la filosofía del siglo XX lo mismo que dice Kierkegaard de Abraham: "(...) tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe" (*Temor y temblor*, 65).

El problema de Abraham es claro: o es un creyente o es un vil asesino. Y como Kierkegaard mismo lo reconoce, lo absurdo aquí es doble, pues la fe con la que el filósofo espera que Abraham sea salvado es en sí misma un imposible, pero también era absurdo por su imposibilidad, esperar que luego de su mandato divino, Dios pudiera retractarse, pues no podemos olvidar que estamos hablando de la palabra de Dios. Esto es lo que más llena de espanto a Kierkegaard; que un hombre pueda perder la razón y con ello su finitud, para luego recuperar (al menos su finitud), en virtud del mismo absurdo. Para comenzar a plantear el problema de la fe, es necesario diferenciarla del simple amor obediente a Dios, pues: "Si Abraham hubiese obrado de otro modo, es posible que aún así, hubiese amado a Dios, pero no habría creído, porque quien ama a Dios sin que su amor vaya acompañado de la fe, se refleja a sí mismo, mientras que quien ama a Dios creyendo se refleja en Él" (*Temor y temblor*, 88).

En el reflejarse a sí mismo hay finitud, pero no por ello exceso. Aquí lo general continúa existiendo como su contraparte en virtud de la cual puede existir la finitud y el particular, pues esto es finalmente lo que habría conseguido Descartes y la modernidad, al volcar la razón sobre su propia finitud. Pero en Kierkegaard la finitud pretende reflejarse en aquello que, gracias su propia naturaleza, resulta inabarcable y lo excede todo hasta arrastrar a la finitud a la desproporción absoluta, pues la locura no es más que una finitud absolutamente

²³ Está ampliamente reconocida la influencia que Kierkegaard ha tenido en la filosofía del siglo XX, y que seguirá teniendo en los siglos por venir. En este contexto, podríamos incluso afirmar que la desconstrucción estaba ya implícita en Kierkegaard: "Kierkegaard cannot offer us objective truth because he is seen as committed to a view of language and meaning similar to that of Derrida and Lacan." (Evans, 1998: 154).

desproporcionada. En este sentido la verdadera fe no es lo opuesto a la razón, sino su alteridad radical²⁴. Sin embargo, el filósofo danés comprende el movimiento de la fe como aquel que comienza con los movimientos del infinito, para más tarde entregarse a los de lo finito. Sin duda, hay aquí una paradoja: “paradoja de la que no se puede adueñar la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina” (*Temor y temblor*; 109).

Para atender el sentido de este desplazamiento, lo primero que resalta Kierkegaard son las implicaciones (*problemata*) de la suspensión teleológica de lo ético. Siendo lo ético lo general para todos, es decir, aquello frente a lo cual cualquier determinación de particularidad queda anulada, su *telos* no puede consistir sino en bastarse a sí mismo, pues no hay nada que pueda exceder a lo general. Y por ello, cada vez que un particular osa enfrentarse a lo general, peca de manera irremediable. Por eso, para la ética, Adán pecaba al hacerse un particular gracias a su finitud, pues ella es la verdadera causa de la desobediencia. Por eso, la ética cree que puede comprender con relativa facilidad el pecado de Adán, ya que es propio de lo normativo atender al mandato, y cuando un particular se aparta de ello, es considerado como un detractor de la universalidad allí puesta. Y en la medida en que Abraham encarna la obediencia extrema, su caso es un verdadero anatema para la ética, pues, como veremos, él será la figura del exceso, en la medida en que lleva la fe hasta lo escandaloso. Y lo escandaloso de la paradoja de la fe radica en que:

La fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior. Conviene hacer notar que es el Particular quien después de haber estado subordinado a lo general en su cualidad de Particular llega a ser lo Particular por medio de lo general, y como tal, superior a éste, de modo que el Particular como tal se encuentra en relación absoluta con lo absoluto (*Temor y temblor*; 112).

²⁴ Chestov es tajante a este respecto cuando afirma: “Estamos aquí ante el problema fundamental de Kierkegaard: ¿Hacia qué lado se inclina la verdad? ¿Hacia el lado de los demás y de su cobardía, o hacia el lado de quienes han osado mirar cara a cara la locura y la muerte?” (1947: 61). De hecho, resulta dudoso que llegados a este punto podamos afirmar que estemos hablando sobre la verdad, o si por el contrario ésta es también la que está en juego.

Por esto mismo, afirmábamos al comienzo de este capítulo que el exceso de una fe de esta naturaleza es tal que no se opone a la razón en un sentido unilateral, o, en otras palabras, a través de una mediación, sino que, como acabamos de ver, el particular, anclado de manera inmanente en su finitud, rebasa cualquier *telos*, esto es, cualquier manifestación de lo general y posibilidad de síntesis. Pues si hay algo que brilla por su ausencia en este movimiento de la fe es, precisamente, la síntesis entre el Particular y lo general. Por ejemplo, Abraham, como Particular, se vuelca sobre sí mismo, pero no a la manera en que sucedía en la modernidad, sino como esa figura del exceso cuya desproporción no cabe en sí mismo. Como veremos, en una relación autista y absoluta con lo absoluto, peligra incluso Dios. Pues si la modernidad logró que Dios girara en torno a la razón, Kierkegaard, por el contrario, le concede a la locura y a la aporía el lugar que tenía antes la razón y esto será, finalmente, lo más escandaloso del padre de la fe. “Abraham obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él como Particular se halle por encima de lo general” (*Temor y temblor*; 113).

Sin embargo, no se puede confundir a Abraham con un héroe.²⁵ Kierkegaard lo expone recordando el dilema de Agamenón con su hija Ifigenia y el del Emperador Bruto con sus hijos (*Temor y temblor*; 115). Ambos padres son también héroes, pues sus acciones pueden ser justificadas gracias a que representan lo general, es decir, la ética y el *telos* que constituyen la moralidad de todo un pueblo. Un pueblo que es al mismo tiempo el testigo de su heroísmo. Pero Abraham no representa a ningún pueblo, pues no hay testigos y tampoco los podría haber ya que su silencio hace que sus acciones sean comunicables y, por lo tanto, injustificables. En otras palabras, no hay quién atestigüe sus acciones; pero si lo hubiera, sus actos sólo podrían provocar escándalo y repudio, pues lo que

²⁵ Es aquí donde radica el escándalo: “The tragic hero can explain himself, but Abraham is reduce to the silence by the secret. But if Abraham cannot share his absolute secret with us, and if we –let us say, we philosophers qua philosophers, who must put faith out of action, in epoche– do not share his faith, what do we share with Abraham? (...) We share with Abraham the secret –the incommunicable command from the holly other– that we cannot pass on to the other others” (Caputo, 1995: 226).

atestiguarían esos testigos no es otra cosa que un autismo impenetrable. Lo que más repudia lo general es el silencio del particular²⁶. Finalmente, esa idea de salvar a un pueblo o sostener la idea de un Estado es lo que diferencia a Abraham de los héroes.

Quisiera yo saber de qué manera se puede establecer una relación entre el acto de Abraham y lo general y si es posible encontrar entre ambos otro punto de contacto que no sea el producido al romper Abraham con lo general; Abraham no pretendía salvar a un pueblo, ni sostener la idea del Estado, ni trataba tampoco de conciliar a los enojados dioses (*Temor y temblor*, 117).

¿Hasta dónde se excede Abraham? ¿Su particularidad podría incluso, en tanto está en relación absoluta con lo absoluto, rebasar a lo absoluto mismo? Kierkegaard recuerda uno de los mandatos de la ética: “Expresada en términos éticos la relación entre Abraham e Isaac es muy simple: «Amará el padre a su hijo más que a sí mismo»” (*Temor y temblor*, 114). Ante esto, Kierkegaard se pregunta por la razón fundamental que motiva el comportamiento de Abraham y responde afirmando que Abraham lo hace por amor a Dios y, por lo tanto, por amor a sí mismo. Sin embargo, deja abierta también la posibilidad para que se trate de una *Anfaegtelse*. Abraham estaría inmerso en un pánico existencial (*horror religiosus*) donde todo el sentido de la existencia se revela como una visión (*Moriah*) que no puede comunicar, pues el sentido que se le ha revelado es tan horroroso que es por ello mismo incomunicable. Así, “quien le observe no le podrá comprender, y mucho menos sentirse lleno de confianza al descansar en él su mirada. ¿Será quizás esto lo que pretende el creyente?” (*Temor y temblor*, 118).

²⁶ Podríamos afirmar que más que una suspensión de la ética, lo que aquí está en cuestión es un acaecimiento de la finitud hacia la concreción excesiva. Es decir, la gravedad del silencio-secreto de Abraham está, precisamente, y como la palabra lo indica, en su gravedad, esto es, en el peso que, contrario a generar una suspensión de la ética, lo que hace es arrastrar a Abraham hacia una concreción sin medida alguna excesiva: “He (Abraham) has left the sphere of public language, of publically shared reasons, and entered upon the the solitude and silence of the secret. Thats why, when Isaac asks where the lamb is, Abraham answers without saying anything, answers without truly responding. He has left or suspended ethics and consensus, the concrescence of concrete ethical and historical subsistence, and ethics aborts this secret. Derrida is thus sensitive to the fact that in fear and Trembling the “ethical” refers, not only to Kantian Moralität, the universalizability of the law, but also to Hegelian Sittlichkeit, the concrete ethical community, so that the religious transcends both Kantian and Hegelian ethics, both the pure law and the polis, both deontology and eudaimonism” (Caputo, 1995; 220).

Sin embargo, el padre de la fe podría estar equivocado o, peor aún, ser un desquiciado: “¿Y si ese hombre solitario que inicia el ascenso por la ladera del *Moriah* no es un sonámbulo que camina tranquilo sobre el abismo (...)? ¿(...) y si ese hombre solitario, digo, hubiera sido víctima de un delirio de su mente? ¿Y si estuviera equivocado?” (*Temor y temblor*; 119). La *Anfaegtelse*, afirma Kierkegaard, se presenta cuando Abraham intenta expresarse en lo general y no conoce ninguna expresión de lo general que esté por encima de lo general que él ha transgredido. No tiene entonces otro camino ante sí que la soledad.

En este punto pareciera que Abraham ha excedido a Dios mismo, reduciéndolo a un héroe trágico, pues si bien Abraham no pretende salvar ningún pueblo o sostener la idea de ningún estado, hay que recordar que el Dios de Abraham sí lo está haciendo.

Lo verdaderamente escandaloso de esta situación, el verdadero (*horror religiosus*) y que sólo ha sido revelado a Abraham, consiste en que este patriarca o padre de la fe es un “nihilista” que, al medirse de cara a Dios, excede su finitud, hasta alcanzar con ello el exceso de una relación absoluta con lo absoluto que agota a Dios y lo aniquila, instaurando así, una fe cuyo fundamento es la espera de lo imposible²⁷. He aquí la grandeza a la que se refería Kierkegaard:

Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación a la grandeza de su expectativa: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ése es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquél que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue

²⁷ En efecto, como lo afirma Chestov, el problema de la fe en Kierkegaard no consiste en asumir la posibilidad de absolutamente todo y de cualquier cosa, sino sólo de aquello que constituye la imposibilidad absoluta, lo que implica también, la locura de Dios. Así, “la fe es la fe en Dios, para quien todo es posible, para quien lo imposible no existe. Sin embargo, la razón humana no consiste en admitir que todo sea posible: esto equivaldría para ella a sumir el universo en una arbitrariedad sin límites. Si decimos, con Kierkegaard, que todo es posible para Dios, esto no cambia nada del problema, pues estas palabras indican la confesión de que Dios no cuenta ni con nuestra razón ni con nuestra moral. Pero, ¿puede confiarse el propio destino a Dios sin tener de antemano la seguridad de que Dios es un ser razonable y moral? ¿Y si Dios estuviera loco? ¿Y si fuese malo y cruel?” (1947: 111).

grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos (*Temor y temblor*, 65).

Y como si sospechara las consecuencias del exceso de Abraham, Kierkegaard parece restarle importancia a Dios y dejar a Abraham completamente solo y aislado, cuando se pregunta: “¿O es que puede servir de prueba para justificar el comportamiento de Abraham como el particular, el hecho de haber recuperado a Isaac gracias a un *milagro*? Y si hubiera llegado a sacrificar a su hijo, ¿habría estado por ello menos justificado?” (*Temor y temblor*, 122).

Al final del Problema I de *Temor y temblor* se da una última afirmación doblemente inquietante, pues no excluye a nadie de la posibilidad de la fe, pero además define esa fe, que como ya hemos visto, está fundamentada en una imposibilidad: “La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión” (*Temor y temblor*, 126).

Se trata entonces de una pasión, es decir, un *pathos*, una afectación. Como queda expuesta en el discurso Kierkegaardiano, la fe es excesiva, llegando incluso hasta una desproporción tal que pareciera alcanzar la forma de un nihilismo enteramente afirmativo.

2- El deber absoluto y la singularidad inconmensurable: agorafobia

Como lo señala Derrida en *Dar la muerte*, Kant afirmaba que actuar moralmente era actuar “por deber” y no solamente “conforme al deber” (*Dar la muerte*; 66). Pero como la propia filosofía kantiana lo deja en claro, el deber de la ética está mediado por la deuda, esto es, por una obligación que bien podría ser espiritual o material. Es decir, se “debe”, en el sentido de una imposición normativa, porque “se debe” algo: se le debe algo a alguien, se *debe* el deber. Para Kierkegaard, en cambio, lo ético, en tanto lo general, se asume también como lo divino racional. El

Don, por el contrario, es la economía del instante y la locura²⁸, como queda expuesto en el epílogo de *Temor y temblor*, pero también, una ética del no-deber. “Si, en esta circunstancia, afirmo que tengo el deber de amar a Dios, estaré simplemente cayendo en una tautología, pues Dios está tomado en el sentido totalmente abstracto de lo *divino*, es decir, de lo general, o sea, del deber” (*Temor y temblor*; 127).

Esta situación no es otra cosa que la del deber según la ética: debo el deber. Esta concepción del deber está concebida como una exteriorización. En Hegel, por ejemplo, el particular debe despojarse de su interioridad y de su particularidad para expresarla en lo exterior. Pero en lo exterior la finitud se agota, mientras que en la interioridad lo finito se hace inconmensurable, sin que por ello pierda su carácter de finitud.²⁹ Al contrario del movimiento de lo ético, se trata ahora de una finitud excesiva, en tanto el particular entra en una relación absoluta con lo absoluto.

(...) sólo cuando el individuo se ha vaciado en lo infinito, sólo cuando se ha alcanzado este punto, y sólo entonces, puede aparecer la fe. La paradoja de la fe consiste, por lo tanto, en que el Particular es superior a lo general; en que el Particular determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general. La paradoja puede también expresarse del siguiente modo: existe un deber

²⁸ Como se sabe, sería Derrida el que expusiera a *Temor y temblor* en estos términos: “What interests Derrida about *Fear and Trembling* is that it is an exercise in “mad economics”, in the madness of the instant, which tears up the circular unity of dialectical time. Kierkegaard thought that the doleful influence of Hegelianism on Christianity had been to depress the price of faith, to drop it so low that anyone could afford it—millions of Europeans all over Christendom could come up with the price—with almost no effort. Hegelianism cheapens Christianity to the point that it was at a “bargain price”, a real steal. The point of *Fear and Trembling*, accordingly, indeed of much of what Kierkegaard wrote, was to rise the price of faith, like the merchants in Holland who threw their spices into the harbor to drive up the price” (Caputo, 1995; 218).

²⁹ A lo largo de este texto iremos desarrollando como es que lo escandaloso constituye precisamente esa relación existencial entre la inconmensurabilidad, (o lo eterno) y la finitud. Por esto, “this “knights of good conscience” would be scandalized to hear that the right Kierkegaard analogy is not the aestheticism of Johannes—read: Jacques—the seducer, nor to the moralism of the sanctimonious Judge William, but to the religion of the parson on the Jutland heath. The would be chagrined to learn that the seduction is on them, that they had failed to recognize the comic as the incognito of the religious, that Derrida is one more child of father Abraham, defending the claims of singularity and of the incommensurability of the individual against the universal” (Caputo, 1995; 216).

absoluto para con Dios, pues en esta relación de deber, el Particular como tal se relaciona absolutamente con el absoluto. (*Temor y temblor*, 129).

Así, lo que para la ética sería un asesinato, por ejemplo, el sacrificio de Isaac de mano de Abraham, es para la paradoja la expresión muda del amor absoluto.³⁰ La senda que debe recorrer el *caballero de la fe* es la más incomprensible de todas, pues la ética excluye y condena la soledad de esa finitud inconmensurable por ser excesiva y silenciosa. Kierkegaard recuerda, en este punto, el Evangelio de San Lucas, donde se afirma: “Si alguno viene a mí y no aborrece al propio padre, a su madre, a su mujer y sus hijos, a sus hermanos y hermanas, incluso su propia vida, no podrá ser mi discípulo” (*Temor y temblor*, 132). ¿Y qué clase de fe es esta que insta al odio absoluto como condición del amor absoluto? Es, precisamente, la fe en la paradoja, o mejor, la fe como paradoja. Creer en lo imposible³¹.

Ofrecer, mas no deber. Pues allá donde la ética condena lo prohibido y lo más vil, Dios le exige al caballero de la fe, no que odie a su hijo, sino que lo ame como a nada más en el mundo, pues sólo así se puede consumir la entrega por amor como un don. Odiar lo general sacrificando el particular.

Pero el odio de Abraham hacia la ética, y por consiguiente, hacia los suyos (la familia, los amigos, los que le son cercanos, la nación, pero, en el límite, la humanidad entera, el género o la especie) debe seguir siendo absolutamente doloroso. Si le doy (la) muerte a lo que odio, no es un sacrificio. Debo sacrificar lo que amo. (...) Debo odiar y traicionar a los míos, es decir, darles (la) muerte en el sacrificio, no en tanto que los odio, sería demasiado fácil, sino en tanto que los amo (*Dar la muerte*; 66).

Por eso Kierkegaard iguala el sacrificio que la Iglesia le exige a sus miembros, a ese que el Estado le exige a los ciudadanos: esto es, igualarlo con el mismo que la

³⁰ Kierkegaard sería quizás el primero en afirmar la imposibilidad absoluta del otro, dando un vuelco aporético al problema de la diferencia: “Seen in terms of this distinction between obligation and ethics, what Levinas calls “ethics” is nothing more than the obligation that ethics seeks to shelter with lenguaje and universality. Derrida and Kierkegaard advocate an obligation laid bare, unprotected, a naked obligation, which lacks the reassurance, the shelter, the comfort, the consolation of ethics, i.e. of universality” (Caputo, 1995; 225).

³¹ Chestov explica lo mismo como sigue: “(...) los “tú debes” se vinculan por su misma esencia a la idea de que el mundo se halla regido por la Necesidad. Cuando la Necesidad proclama su “imposible”, la ética se apresura a auxiliarla con el “tú debes”. Cuanto más absoluto e invencible es el “imposible”, tanto más amenazador e implacable se hace el “tú debes” (1947: 166).

tragedia le exige al héroe trágico. Las instituciones quedan expuestas entonces como organismos, que por no haber logrado alcanzar verdaderamente el estadio ético, pues lo general, le es tan propio al ciudadano como le es al héroe. Por el contrario, en el particular, la finitud y la interioridad alcanzan tal grado de inconmensurabilidad, que sólo el temor y el temblor sirven para expresar ese exceso existencial que, por lo general, se suele situar afuera, cuando en realidad es la experiencia de una interioridad finita pero al mismo tiempo desbordada, esto es, sin límites: una cierta agorafobia existencial producida por una interioridad insondable. “(...) pues se habla de ello con temor y temblor, es decir, con el respeto que produce lo que es grande (...) pues el tratar de lo grande produce espanto. Pero sin espanto no se puede comprender lo que es grande” (*Temor y temblor*; 136). En *El malestar en la cultura*, Freud describe esta experiencia con las siguientes palabras:

“(...) un sentimiento como de algo sin límites ni barreras, en cierto modo “oceánico”. Trataríase de una experiencia esencialmente subjetiva, no de un artículo del credo; tampoco implicaría seguridad alguna de inmortalidad personal; pero, no obstante, ésta sería la fuente de la energía religiosa, que, captada por las diversas iglesias y sistemas religiosos, es encauzada hacia determinados canales y, seguramente, también consumida en ellos. Sólo gracias a este sentimiento “oceánico” podría uno considerarse religioso, aunque se rechazara toda fe y toda ilusión” (*El malestar en la cultura*; 8).

Lo general no es lo grande ni lo extenso. Lo general, o mejor, saberse perteneciente a lo general, es una experiencia que otorga sosiego, pero porque al mismo tiempo mutila cualquier asomo de particularidad. El que quiera expresar lo general debe rehusar a una interioridad inasible e inmanente. Pero en tanto no es en lo general donde se encuentra la existencia, deberá entonces rehusar también a la suya propia. Pues es en dirección hacia, y al interior de la finitud del particular, donde la existencia no sólo se da como real y efectiva, sino que se experimenta también como un campo sin límites. Se trata entonces de un exceso; pero no es un exceso de otra cosa. No es algo que sobra o que sólo puede ser encontrado en un más allá. Es, en última instancia, un exceso *de* existencia, y su consecuencia no puede ser otra más que la agorafobia, que se gesta en la propia interioridad del

individuo, cuando ha alcanzado su particularidad, pues “existe una interioridad inconmensurable con lo exterior y donde estás” (*Temor y temblor*, 128).

3- El Don: una ética del amor extremo³²

La ética, en tanto se mueve en lo general, exige la manifestación, la presencia, el habla y la aparente responsabilidad que esta revelación lleva consigo. Para contrarrestar este argumento clásico de toda la ética occidental, Kierkegaard recuerda el Sermón de la montaña: “Cuando ayunes unge tu cabeza y lava tu rostro, para que los hombres no sepan que estás ayunando” Mateo 6; 17. En este sentido,

Al suspender mi singularidad absoluta en la palabra, abduco al mismo tiempo de mi libertad y mi responsabilidad. Ya no soy nunca más yo-mismo, solo y único desde el momento en que hablo. (...) parece de modo igualmente necesario que la responsabilidad absoluta de mis actos, en tanto que debe ser la mía, absolutamente singular, puesto que nadie puede obrar en mi lugar, implica no solamente el secreto, sino que, hablándole a los otros, no dé cuenta, no responda de nada, y no responda nada a los otros o ante los otros. Escándalo y paradoja a la vez. (...) Ahora bien, ¿qué nos enseñaría Abraham en esta aproximación del sacrificio? Que lejos de asegurar la responsabilidad, la generalidad de la ética nos empuja a la irresponsabilidad. Incita a hablar, a responder, a rendir cuentas, así pues, a disolver mi singularidad en el elemento del concepto (*Dar la muerte*; 63).

El particular, por el contrario, se encuentra fundado en el secreto, o como lo llama Kierkegaard, en un interior recóndito. Otorgando particularidad, el secreto *da* existencia concreta y finita, es decir, *da* la muerte; *da* la responsabilidad absoluta de la propia muerte, por cuanto es intransferible³³ y constituye por lo mismo, una

³² En esta última parte del segundo capítulo, el problema del amor extremo es también la apertura al tema que se tratará en el tercer capítulo, a saber, el de la aporía: “Kierkegaard and Derrida, on the other hand, are willing to make the sacrifice of ethics; they think that obligation is and abyss that any attempt to formulate a wisdom of love, or of obligation is caught up in aporia, scandal and paradox, that our duties clash in irreconcilable conflicts, awash in incommensurability” (Caputo, 1995: 225).

³³ Oponiéndose a la concepción de la muerte como la muerte “del otro”, pero también a la posibilidad de la propia muerte, la concepción derridiana es, tal vez, el aporte más importante al pensamiento Kierkegaardiano, y uno de los más relevantes en el momento de pensar la deconstrucción. “Dasein is or becomes authentically itself only inasmuch as it makes its death its

imposibilidad. Y la única manifestación posible ante esta responsabilidad absoluta, en caso de llegar a vislumbrarlo, es el temor, y aún más, el temblor. “Un secreto siempre hace temblar (...) Como el temblor de tierra o cuando temblamos de arriba abajo, el temblor, al menos como señal o síntoma, ya ha tenido lugar” (*Dar la muerte*; 57). Es decir, el temblor, como la existencia, se *da* dándose: la existencia es entonces un *don*. “Con mucha frecuencia no sabemos ni vemos el origen –secreto pues–, de lo que se nos viene encima. Tenemos miedo del miedo, estamos angustiados por la angustia –y temblamos– (*Dar la muerte*; 57).

Pero, ¿qué origen secreto es éste? Kierkegaard afirma que de no existir un interior recóndito cuyo sentido esté en el hecho de que el particular como tal esté por encima de lo general, es imposible entonces justificar la conducta de Abraham. Pero, y si existiera ese interior recóndito, estaríamos entonces frente a una paradoja que no admitiría mediación alguna. Pues lo general, que es precisamente mediación, estaría desvinculado del particular. Así pues, la inmanencia concreta del particular sólo puede darse como una paradoja. Y el silencio de Abraham no es otra cosa que la manifestación de ese interior recóndito, de ese “origen secreto” como lo llama Derrida, pero que, como ya lo habíamos mencionado en el primer capítulo de este texto, no lo denominamos aquí como origen, en tanto no es algo por lo que se indague, sino más bien una génesis, no sólo por cuanto es aquello que se porta consigo, sino porque constituye lo innombrable mismo³⁴.

own, projecting itself upon its own death. Death alone strips Dasein down to its ownmost singularity, ready and free for death. Levinas– and Gabriel Marcel–have likewise insisted upon the importance of mortality, not upon my mortality but rather, in a mirror-like reversal of Heidegger, upon the death and mortality of the “other”. In each cases, from Plato to Levinas, dealing in death is ultimately taken as a good investment, weather as the only way to purify the soul, or to break the grip of yesterday fallense in the World, or to achieve that transcendent which releases the hold of the conatus essendi and makes one a subject of resposability, a substitution for the other. (...) The views of Plato, Heidegger, and Levinas are discussed by Derrida in the course of an analysis of Patocka’s *Heretical Essais on the Philosophy of History*, which is the focal text and point of departure for the first two sections of “*Donner la mort*” (Caputo, 1995: 218).

³⁴ Si bien las relaciones entre Kierkegaard y Wittgenstein no son un tema que nos atañan en esta tesis, resulta cuando menos inquietante, y hasta perturbador, recordar cómo Bernard Rusell, traductor de la obra de Wittgenstein al inglés, dijo de este último que, influenciado por la lectura de Kierkegaard, entre otros, terminó convertido en un místico, y cuyo misticismo incluso se podía ver ya en el *Tractatus* mismo. Vale la pena citar un aparte de una de las cartas donde Wittgenstein,

Aquello que portamos es la paradoja de nuestra propia existencia en tanto real, efectiva, concreta y finita. Lo recóndito y lo oculto, lo que está vedado a la razón, se manifiesta; sí, pero no como un sin-sentido, pues para ello habría que apelar a categorías ontológicas, como el ser, la nada y su consecuente mediación dialéctica. Es decir, no es posible referirse a la nada, pues, muy al contrario, lo que determina la inmanencia del particular es el exceso de existencia. Y he ahí donde se ha malinterpretado la filosofía de la existencia, esto es, abordándola como no-sentido, cuando en realidad y paradójicamente, se trata de un exceso de sentido. “Pero, ¡cuidado!, esta melancolía no es fruto de la carencia sino de la abundancia. No es por defecto por lo que se despiertan en nosotros las verdaderas nostalgias ideales, sino por exceso; porque la carencia supone todavía en nosotros una deuda con las cosas temporales” (Suances, 1997: 55) Es decir, se trata de un desbordamiento frente al cual nuestra primera reacción siempre es hablar, exponer y justificar, (da igual si es frente a un otro que amamos, o ante una comisión de la verdad)³⁵, cuando en realidad la única posibilidad para hacernos a nuestra individualidad y responsabilidad, es la de callar³⁶. Lo que queda expuesto en esta comprensión de la responsabilidad es realmente una cierta ética del

(con o sin justificación) le reclama a Russell el no haber entendido el punto cardinal del *Tractatus*: “Me temo que no has comprendido mi aseveración fundamental, respecto a la cual todo el asunto de las proposiciones lógicas es mero corolario. El punto fundamental es la teoría de lo que puede ser expresado (gesagt) mediante proposiciones –esto es, mediante el lenguaje– (y, lo que es lo mismo, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado (gezeigt); creo que esto es el problema cardinal de la filosofía” (Wittgenstein, 2007: 15). La influencia de Kierkegaard en Wittgenstein, y que podría ser fundamental para pensar no sólo su obra, sino su posterior silencio, está aún lejos de haber sido tomada en cuenta por la filosofía.

³⁵ Allá donde muchos ven solamente un problema teológico, Derrida resaltó el contenido político y la crítica al humanismo hipócrita que encontró en *Temor y temblor*: “This “pure” giving, which is discussed at length in *Donner le temps*, in which everything “humanistic” or “subjectivistic” is disseminated, is a lot more like Heidegger’s *es gibt*, the impersonal giving that gives being and time, or like the anonymous rumblings of *il y a* in Levinas. In this purely anonymous giving, no one gives anything (“present”) to anyone, and giving subsides into a middle-voice impersonality. That is the deeper “context” of Derrida’s study of Abraham’s gift of Isaac’s death” (Caputo, 1995: 236).

³⁶ Esta ética, que podría denominarse, del silencio, no consiste en un simple “callarse” o no-manifestarse, todo lo contrario, exige una manifestación (verbal o no), por parte del particular, y esto necesariamente exige la suspensión del universal y el sistema. “Kierkegaardian love, that is, privileges lowliness above loftiness the Other above the same, the exception above the rule. In the language of Fear and Trembling, to love is to sacrifice (“teleologically suspend”) the universal in the name of singularity” (Dooley, 1999: 167).

secreto, que atañe única y exclusivamente al individuo, pero ya no como concepto o norma, sino como la única posibilidad efectiva de concretar la disolución del sujeto de la modernidad cartesiana.

Así, como vemos, el problema de lo secreto está estrechamente relacionado con el concepto de individuo, éste último, fundamental para entender los movimientos de la fe Kierkegaardiana, la filosofía de la existencia y en últimas, gran parte de la filosofía del siglo XX. Sin embargo, según el pensamiento kierkegaardiano, la individualidad sólo se alcanza como una individualidad ante Dios, como un cara a cara con Dios, lo que en sí mismo ya es problemático, pues, o Dios no tiene rostro, o, en caso de poseerlo, no podríamos verlo sin recibir antes la muerte³⁷. “Yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti mi nombre, Yavé, pues yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia; pero mi faz no podrás verla, porque no puede hombre verla y vivir” (Éxodo; 33;19). Por otra parte, y como lo señala Suances, en esta idea del cara a cara, Kierkegaard se aleja de la tradición cristiana, pues según esta, “Dios salva a los hombres por medio de los hombres, o sea, por la mediación de la comunidad, la Iglesia, etc...” (Suances, 2003: 37).

Aparecen entonces dos problemas: la fe kierkegaardiana tiene poco o nada que ver con la comunidad y las instituciones, y el cara a cara que propone con ella, nos arroja a la imposibilidad de la muerte propia de la alteridad absoluta. Esa alteridad de la que beberá toda la fenomenología del siglo que estaba por venir.

“¿Qué es lo que hace temblar en el *mysterium tremendum*? Es el don del amor infinito, la disimetría entre la mirada divina que me ve y yo mismo que no veo aquello que me mira, la muerte dada y soportada de lo irremplazable, la desproporción entre el don infinito y mi finitud, la responsabilidad como culpabilidad, el pecado, la salvación, el arrepentimiento y el sacrificio” (*Dar la muerte*; 59).

³⁷ Se puede afirmar que en Kierkegaard, ser cristiano es una decisión peligrosa, incluso fatal, y donde la comunidad o las instituciones no tienen nada que ver, sino la decisión del individuo: “Kierkegaard believed that the cultural triumph of Christian civilization had effaced the primitive meaning of Christianity. A religious identity whose acquisition once entail a great risk had become a matter of merely being born to Christian parents in a Christian nation” (Green, 1998: 258).

Esta ética del silencio o de la desproporción infinita, como también podríamos llamarla, no es sólo una ética de ese don que es también y, necesariamente, la del amor extremo, sino que se trata de una ética de la alteridad absoluta. No obedece al deber, pues todo deber implica una deuda, un deber algo, sino que se trata de ofrecerse en sacrificio y ofrecer un sacrificio, esto es, sacrificar lo que más amo. En esta ética, hasta el odio de Abraham hacia lo general y hacia los suyos es amor³⁸: “Los odia no por odio ciertamente, sino por amor. No por ello odia menos, al contrario. Es preciso que Abraham ame absolutamente a su hijo para llegar a darle (la) muerte, a hacer lo que la ética llama odio y crimen” (*Dar la muerte*; 67).

Por otra parte, nos encontramos aquí con el problema del silencio. Kierkegaard nos recuerda que no se trata de un simple callar, pues callar es fácil, de la misma manera que dar la muerte a lo que meramente se odia o carece de importancia, resulta infinitamente distinto de ofrecerla a aquello que se ama de forma incondicional y absoluta. El silencio al que se refiere Kierkegaard va más allá, o mejor, más acá de todas las palabras.

“Abraham calla..., pero *no puede* hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria. Pues si yo, por ejemplo, no consigo hacerme entender cuando hablo, es evidente que no hablo, aunque continúe hablando sin interrupción día y noche. Ese es el caso de Abraham: lo puede contar todo, pero hay una cosa que no puede decir, y al no poder decirla, o sea, al no poder decirla de modo que el otro pueda comprender, no habla” (*Temor y temblor*, 129).

“De modo que el otro pueda comprender”, dice Kierkegaard, y este silencio nos deja de cara al problema de la alteridad. Una alteridad que si bien en el pensamiento kierkegaardiano tiene el rostro (o el no-rostro) de Dios, nos presenta

³⁸ Resulta problemático y hasta contradictorio nombrar el término “ontología” en Kierkegaard, pues su pensamiento no se ciñe a las categorías lógicas, necesarias para pensar el ser y consecuentemente, la nada. Por el contrario, y así como la existencia se da como lo único que hay, es decir, como exceso, el amor se manifiesta como un absoluto, esto es, rebasa y anula cualquier posibilidad para el odio, pues hasta el odio es amor, y esto es lo problemático a la hora de fundar una ética kierkegaardiana, pues la ética necesita del mal para poder determinar el bien. “Kierkegaard rarely uses the term “ontology”. Of course he was familiar with the problem of being from his extensive readings in and about Greek philosophy, but he never makes a thorough analysis and direct treatment of that problem. He was probable (and wisely) unsure how to organize his thoughts in this field, but basically he refused on principle to become involved in an abstract, speculative approach to any problem because he considered it to be an illusionary way to grasp the truth of human existence” (Come, 1999: 79).

lo sacrificable como aquello que es precisamente lo irremplazable y que, por lo tanto, no se agota en Isaac, pues irremplazable es todo individuo que, por cuanto es excesivo, implica la posibilidad de esa imposibilidad que constituye recibir o dar la muerte³⁹. Pues es en ambos casos donde la alteridad absoluta aparece con toda su imposibilidad y todo su desbordamiento. Abraham ha hecho el movimiento de la fe en virtud del absurdo, y absurdo es el exceso de existencia, cuando se expande en ese interior recóndito que implica una génesis secreta y, por secreta, intransferible también.

“Dios es el nombre del otro absoluto en cuanto que otro y en tanto que único (el Dios de Abraham: uno y único) (...) lo que me vincula así, en mi singularidad, con la singularidad absoluta del otro me arroja inmediatamente al espacio o al riesgo del sacrificio absoluto. (...) La paradoja, el escándalo y la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y finitud” (*Dar la muerte*; 69).

Abraham no puede hablar porque su existencia es intransferible, e Isaac no ha hecho nada para evitar ser ofrecido en sacrificio, no sólo porque su amor hacia ese otro absoluto, que es su padre, es igualmente extremo, sino porque Isaac también es Dios.⁴⁰ “Dios se encuentra en todas partes donde haya algo que sea cualquier/radicalmente otro” (*Dar la muerte*; 78). Así, “el padre se creía culpable de la melancolía del hijo y el hijo de la del padre, lo que impedía abrirse el uno al otro. Esta exclamación del padre era un escape a su propia melancolía que se decía más bien a sí mismo que a su hijo” (*Diario*; 374). Si Dios no tiene rostro, es porque padre e hijo se lo han quitado, y ahí radica tanto la grandeza del uno como la del otro.

³⁹ Lo que Derrida entendió fue la imposibilidad de la alteridad a través de la imposibilidad de “mi muerte”. No hay un límite, no hay un más allá, pues aquello que me espera al “otro lado” de mi muerte, es, precisamente, mi muerto. “The paradigmatic character of the story of the binding of Isaac is a function of Derrida’s elliptical formula “every other is wholly other”; all others, not just God, are wholly other. The otherness of God is paradigmatic of all otherness, of the otherness of all others” (Caputo, 1995: 227).

⁴⁰ O como lo expone Caputo: “This difference is not conceived in the traditional ways, as a difference between the finitude of other persons and the infinity of God, but rather as the difference between two infinities, the infinity of other persons visited upon us in ethical experience and the infinity of God as a fainter trace left behind on others” (1995: 227).

Hasta ahora hemos tratado entonces el problema de la fe, la interioridad y el silencio, como tres formas distintas en las que el exceso adopta una forma de vida al interior del individuo en cuanto particular. Así, hemos comprendido a dicho exceso como una cierta agorafobia ante la propia interioridad desbordante del individuo y no frente a una exterioridad previamente dada o determinada de antemano. A continuación, asumiremos ahora el problema de la existencia como aporía, es decir, en cuanto existencia eterna. Mostrando con ello cómo la muerte y el devenir son una suerte de imposibles existenciarios. Al carecer de límite, la existencia eterna no sólo queda expuesta como una paradoja más sino también como la única aporía frente a la cual el pensamiento occidental se ve enfrentado e imposibilitado para traspasar su propio límite. Veamos entonces cómo es esto posible.

Capítulo 3

La sonrisa de Sören

(Existencia eterna: la aporía)

Cada cual encuentra su manera de vengarse del mundo. El mío consiste en llevar mi dolor y mi pena en el fondo de mí mismo mientras que mis bromas distraen a los demás... Cuando paso alegre y dichoso ante los hombres y ellos ríen de mi dicha, yo también río, pues desprecio a los hombres y me vengo.

(Sören Kierkegaard)

La aporía es, literalmente, un camino sin salida. Un quedar encerrado sin lograr traspasar, un cierto andar sin posibilidad alguna para seguir de largo o aún para atestiguar lo que hay o pueda haber más allá de los límites infranqueables que nos contienen. Y si bien ha sido una de las constantes fundamentales en la historia de la filosofía, abordada, por tanto, desde distintas perspectivas, Kierkegaard y Derrida concuerdan en afrontarla a partir del problema de la verdad y llevarla hasta sus últimas consecuencias⁴¹, a saber, la existencia eterna. Veamos ahora cómo es posible llevar la aporía hasta su propio límite.

⁴¹ El concepto de totalidad encuentra aquí, no solo una correspondencia directa con la verdad, sino que una y otra se vuelven problemáticas a la hora de pensar la existencia eterna. Adorno afirma lo siguiente, con respecto a las relaciones entre la totalidad hegeliana y la kierkegaardiana: "Así Hegel, exponente extremo de la idea de totalidad y, en apariencia, muy alejado de la crítica del idealismo, impuso el método dialéctico que transforma dinámicamente a la pretensión de totalidad, en forma tan radical, que nunca se obtienen fenómenos individuales a partir de los conceptos superiores sistemáticos abstractos, sino a partir del sistema del que correspondería, según él, deducir la realidad, y que sería equivalente a la idea de la misma realidad producida. Kierkegaard se burló infatigablemente de Hegel, en cuanto éste parecía remitir a un cierto término imaginario del sistema para alcanzar toda afirmación rigurosa referente a una existencia presente. Sólo que en este sentido está mucho más cerca de Hegel de lo que le gustaría pensar. Puesto que con esa remisión a la totalidad la cosa presente individual –y mucho más, las cosas pensadas– ganan una plenitud concreta que las repeticiones de Kierkegaard intentaban obtener infructuosamente" (1969: 175). Pero, y pese a esta indicación de comparación, el problema consiste en que Adorno está dando por sentado la noción de totalidad en Kierkegaard, cuando precisamente, y como veremos a lo largo de este capítulo, lo que hay en Kierkegaard es una ausencia de límite, y sin una noción de límite no puede haber totalidad y es por ello se hace necesaria la repetición.

1- Verdad y límite⁴²

¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad?, comienza Kierkegaard preguntándose en *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Y para poner sobre la mesa el problema fundamental de la verdad se remite a la afirmación Socrática del *Menón*: "(...) a un hombre le resulta imposible buscar lo que sabe y le es igualmente imposible buscar lo que no sabe, porque lo que sabe no puede buscarlo, pues ya lo sabe, y lo que no sabe tampoco puede buscarlo, pues ni siquiera sabe qué debe buscar" (*Migajas Filosóficas*; 27; *Menón*; (79 a 7 - 82 b 2). Esta paradoja es asumida por el propio Sócrates, según la misma idea que determina todo el pensamiento griego, la de la reminiscencia, pues la verdad nunca es inculcada, ya que siempre ha estado ahí en aquel que se pregunta por ella. Sólo es cuestión de recordar.

Esta idea de la reminiscencia sustentará también la posibilidad de la inmortalidad del alma al interior del pensamiento griego como aquello que preexiste. En otras palabras, la inmortalidad o la posibilidad de continuación en general está fundamentada en el devenir de un origen anterior que, por otra parte, es irrastreable. Esto resulta ser muy distinto a la forma como el pensamiento cristiano postularía luego la idea de la existencia eterna, ya no como un *pre*, si no como un *post*. Es decir, tanto en los griegos como en el pensamiento posterior el

⁴² Afirma Adorno con respecto a las Migajas filosóficas: "La relación entre verdad y falsedad es equiparable a la de ser y no ser. Del "discípulo", el hombre de herencia pecadora que deberá ser despertado por Cristo, se dice: "Mientras se encontraba en la falsedad y mientras sólo recibía condicionadamente la verdad, se producía en él un cambio, semejante al movimiento del no ser al ser". El "renacimiento" exclusivamente espiritual que Kierkegaard ve, cuando se recibe, "condicionadamente la verdad", es comparado con el tránsito del no ser al ser en el nacimiento natural, con lo cual el acto de nacer mismo es espiritualizado" (1969: 89). Esta afirmación de Adorno pareciera una obviedad, y de alguna manera lo es, pero sólo cuando se está pensando en Kierkegaard como un escritor religioso o un teólogo, o incluso, cuando se está pensando en Kierkegaard mismo, pues lo que Adorno nunca parece tomar en cuenta es que el texto lleva la firma de Johannes Climacus, lo que debería (sobre todo teniendo en cuenta que éste es sólo uno de sus múltiples seudónimos), hacernos pensar en si realmente debemos tomar de manera tan absoluta la palabra "verdad", pues en Sören Kierkegaard, Climacus, de Silentio, etc., no sólo hay una desconstrucción de la noción de sujeto, lo que constituye uno de los aspectos fundamentales para hablar de postmodernidad, sino que, como lo iremos desarrollando en este capítulo, lo que hay en la filosofía de la existencia kierkegaardiana es finalmente una imposibilidad del paso, la aporía como imposibilidad de la aporía.

pensamiento está sometido a la fuerza irremediable de una aporía con respecto a los límites de la existencia o la inmortalidad del alma. Pues en ambos casos nos encontramos frente a una noción del tiempo que se despliega en una línea infinita que desconoce su propio límite. Sin embargo, Kierkegaard ve en esta situación no sólo la necesidad de presuponer un punto de origen, sino que observa que sobre una misma aporía se fundamentan la verdad y la vida eterna, o mejor dicho, la verdad de la vida eterna. Y, abogando entonces por el concepto de instante como átomo de eternidad, declara: “El punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno (...)” (*Migajas Filosóficas*; 30).

Lo eterno es, por definición, aquello que carece de límite. Pero el problema del límite determina conceptos como el de alteridad⁴³, diferencia, devenir e, incluso, el de propiedad privada. Todos estos conceptos están intrínsecamente referidos al problema que verdaderamente nos atañe aquí, esto es, al individuo y su finitud más radical. Veamos con más calma este asunto primero en la comprensión derridiana del problema. A partir de una denuncia de Diderot, esta es, “(...) «un fallo general», a saber, «el de dejarse arrastrar más allá de los límites de la verdad»” (*Aporías*; 15), Derrida plantea el siguiente problema:

Para que semejante fallo *desborde* los casos singulares, contagiándolo todo hasta tornarse «general», debe, pues, ser posible, incluso inevitable, pasar esta extraña frontera y dejarse arrastrar más allá de los límites de la verdad. (...) por sí sola, la expresión «límites de la verdad» puede ciertamente dar a entender, y esto sería una indicación, que la verdad es, precisamente,

⁴³ Afirma Levinas: “Imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas. Resulta imposible situar esa vuelta a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero ¿y esa nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada. La indeterminación de ese “algo pasa” no es la indeterminación del sujeto, no se refiere a un sustantivo. No designa en lo más mínimo, como el pronombre en tercera persona en la forma impersonal del verbo, un autor mal conocido de la acción, sino el carácter de esa acción misma que, en cierto modo, no tiene autor, que es anónima. Esa “consumación” impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*. El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el “ser en general”” (2000: 77). Pero en realidad es todo lo contrario, el *hay* es la existencia excesiva y afirmativa, y ahí no hay cabida ni para el ser, ni para la nada.

limitada, finita, confinada en sus fronteras. En el fondo la verdad no lo es todo –se dirá entonces–, hay algo más, otra cosa o algo mejor (*Aporías*; 15).

Y si la verdad no lo es todo, si hay algo más: ¿qué podría ser? Claramente y en términos generales, sería la no-verdad. Refutando el concepto del instante como una mera “ocasión”, a través de la cual el maestro hace recordar al discípulo la verdad, Kierkegaard afirma: “Quien busca ha de ser concebido como fuera de la verdad (no yendo hacia ella como un prosélito, sino huyendo de ella) o como no-verdad. Él es la no-verdad” (*Migajas Filosóficas*; 30). De este modo se coloca entonces en aporía el planteamiento socrático de la verdad:

El maestro puede convertirse en ocasión para que aquel recuerde que es la no-verdad. Pero con ese convencimiento el discípulo estará más excluido de la verdad que cuando ignoraba que era la no-verdad. De este modo, despertándole el recuerdo, el maestro empuja al discípulo lejos de sí, aunque el discípulo, entrando dentro de sí mismo, no descubra que antes sabía la verdad, sino que descubra su no-verdad (*Migajas Filosóficas*; 31).

Sin embargo, el propio camino que toma Kierkegaard aquí, lo llevará a plantear una aporía mucho más extrema, inconfesable: la paradoja de Dios mismo. Para el filósofo el verdadero maestro debe, no sólo acercarle la verdad al discípulo, sino también otorgarle la condición para poder comprenderla, pues de lo contrario no podría reconocerla cuando la tiene ante sus ojos y la dejaría pasar, sin poder retenerla (Juan 21;1). El discípulo debe estar despojado de toda determinación previa de lo que sea la verdad para, si es que es posible, acceder a ella desde ella misma, es decir, existir en la verdad.⁴⁴ Este maestro, que otorgando la condición de la verdad otorga asimismo la verdad, es denominado por el propio Kierkegaard: el salvador. Pero: “(...) al recibir la condición y la verdad, no se transforma en

⁴⁴ Tomemos la siguiente afirmación de Heidegger para luego pensarla en relación al existencialismo kierkegaardiano: “El ente en cuanto tal, en su devenir, su desaparición y su permanencia, por el *Grund*, por el fondo o fundamento es lo que es y como lo es, en cuanto susceptible de ser conocido, apropiado y elaborado. En cuanto es el fundamento, el ser lleva al ente a su estancia en la presencia. El fundamento se manifiesta como el estado de presencia del ente” (Heidegger, 1980: 131). Ahora bien, en Kierkegaard el acceso a la condición de la verdad podría denominarse, y contrario al discurso heideggeriano, “un ente sin ser”. Esto es, la permanencia entendida como la mera existencia, lo que contradice la relación unilateral que hace Adorno entre verdad-falsedad y ser-no ser. Sin embargo, el problema de la imposibilidad del paso en Kierkegaard se tratará con más detalle en las últimas dos partes de este capítulo.

aquel primer hombre que ya era: se hace otro hombre, pero no en sentido frívolo, como si fuera otro de la misma cualidad que antes, sino convirtiéndose en un hombre de otra cualidad, o si así podemos llamarlo, en un hombre nuevo” (*Migajas Filosóficas*; 34). Ese cambio es el que Kierkegaard llama, la *conversión* y ese hombre nuevo es, en palabras de él mismo, *el renacido*. Sin embargo, no podemos olvidar que este renacimiento se da en el instante del más simple reconocimiento de la verdad, pues se trata del instante de la plenitud en el tiempo, es decir, no es un devenir, no es mediación. Es otro con otra cualidad⁴⁵. ¿Cuál cualidad? ¿La de la existencia eterna? ¿Dónde situarla? ¿Acaso más allá de los límites de la existencia misma? Y, por otra parte, si no hay devenir, ¿qué puede generar tal conversión? Pues bien, oponiéndose a Hegel de la manera, en apariencia, menos filosófica, Kierkegaard opta por postular al amor como una categoría existencial:

Dios no tiene necesidad de discípulo para comprenderse a sí mismo y ninguna ocasión puede mudarlo hasta el punto de estar más proclive en la ocasión que en la decisión. ¿Qué podría empujarle a mostrarse? Tiene que moverse y continuar siendo lo que Aristóteles llama “Inmóvil, todo lo mueve”. Se mueve a sí mismo y lo hace sin necesidad, se mueve como si no pudiera soportar el silencio y tuviera que prorrumpir en palabras. Pero si se mueve a sí mismo y no lo hace por necesidad, ¿qué lo mueve si no el amor, ya que éste no halla satisfacción a la necesidad fuera de sí, sino dentro de sí? (*Migajas Filosóficas*; 40).

Sin embargo, este es un amor que posee la particularidad de permanecer siempre en aporía, es decir, en la imposibilidad de traspasar los límites de la verdad:

Dios tiene que decidirse a ello por amor desde la eternidad (...) Pero este amor es fundamentalmente infeliz, ya que ambos son muy desiguales, y lo que parece fácil –que Dios pueda hacerse comprensible– no resulta tan

⁴⁵ Ahora bien, sobre la conversión del renacido podemos decir: “Depending on which criterion of personal identity one accepts, one can construct a scenario in which the humanity of an individual is retained through some change but in which there is a loss of personality. For example, if someone were to undergo a total loss of memory and a radical change of character, it can plausibly be argued that we should view the pre- and post-change phases of that single human life as two distinct persons” (Connell/ Servaty, 1994: 88). ¿Puede haber conversión en cuanto que para ello se hace necesario el paso? Todo indica que la conversión es una imposibilidad, pues lo que hay es una multiplicidad de particulares a través de una distinción de cualidad, sin embargo, no se tocan, no se diferencian pues no hay mediación; sino que se repiten, es un exceso por repetición. ¿Quién es entonces el convertido? ¿Climacus, Kierkegaard, Sören?

sencillo, si él no quiere reducir la diferencia a nada (...) La infelicidad no consiste en que los enamorados no puedan unirse, sino que tampoco pueden comprenderse (...) Esa pena infinita tan profunda pertenece esencialmente al ser superior pues sólo él puede comprender simultáneamente la incompreensión (*Migajas Filosóficas*; 41).

Así, en Kierkegaard, los límites de la verdad implican un otro, con otra cualidad, truncado en la imposibilidad, es decir, en la aporía, al interior de una existencia eterna que es instante, entendido éste último como plenitud en el tiempo. Se trata entonces de una condición de posibilidad (la que otorga el salvador al tiempo que otorga la verdad) como imposibilidad. Sin embargo, si el renacido sólo puede alcanzar la conversión en tanto particular, “uno puede bautizarse en *masse*, pero nunca puede renacer en *masse* (*Migajas Filosóficas*; 35), pero a su vez, en la conversión está la imposibilidad del devenir y la mediación, del pasar más allá de la verdad. Por esta razón, “la pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad, pero que también es desconocido y desde ese punto de vista no existe” (*Migajas Filosóficas*; 57). Se entiende así entonces por qué el individuo queda excluido del sistema, relegado al margen negándosele su facticidad según la premisa hegeliana de: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”, y esto, en lo que respecta a una epistemología, pues en lo que respecta a su ciencia del derecho, la libertad le está vedada al individuo, y son las instituciones, es decir, el Estado, luego de haber devenido familia y sociedad civil, el único con la posibilidad de alcanzar una libertad real.

La voluntad contiene el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual está disuelta toda limitación (...) §6. Por medio de este ponerse a sí mismo como un *determinado*, entra el yo en la *existencia*; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo. *Obs.* Este segundo momento de la *determinación* es, al igual que el primero, *negatividad* y eliminación: es la eliminación de la negatividad abstracta. §7. La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. (*Principios de la filosofía del derecho*; §5).

En otras palabras, el individuo sólo puede ser concebido como abstracción, como un *ir encaminado* hacia la noción de sujeto ideal y universal, al tiempo que la existencia se concibe también como una negatividad que da inicio a su devenir

hacia la institucionalización, ya que el sistema no sabe qué más hacer con la existencia, pues para él se trata de un mero accidente, un residuo infinito⁴⁶, una aporía no dialectizable y un exceso al que se debe *limitar* a través de la verdad cuyo único portador sería el espíritu absoluto⁴⁷. “(...) la reconstrucción se define allí (*Memorias para Paul de Man*) expresamente como una experiencia aporética de lo imposible (...) una contradicción no dialectizable” (*Aporías*; 35). La abstracción que ejerce la reflexión sobre el aspecto fundamentalmente cualitativo del individuo, lo empuja a la fuerza y, como por un arte de magia, hacia el terreno de lo cuantitativo.

(...) ahora se comprende que tantos y tantos hacen un individuo y, consecuentemente, se amontona gente (...) El individuo ya no pertenece a Dios, ni a sí mismo, ni a su amada, ni a su arte, ni a su ciencia; no, tal como un peón pertenece a una hacienda, así el individuo sabe que está perteneciendo a una abstracción, en la que la reflexión lo subordina (*La época presente*; 65).

O como, más tarde, lo afirma también Sloterdijk:

Lo que Hegel había presentado como su programa lógico –que la sustancia se desarrollara como sujeto– se revelaba al mismo tiempo como la divisa más poderosa de una época que, a primera vista, todavía parece seguir siendo la nuestra: el desarrollo de la masa como sujeto. Será esta máxima la que determine el contenido político del posible proyecto de la modernidad. En este contexto tienen origen las ideas que han dirigido el comportamiento de la época de los nacionalismos –nuestro pasado– pero también de la era socialdemócrata, en la que hoy vivimos sin otra alternativa como ciudadanos (*El desprecio de las masas*; 9).

Pero frente a esta presencia omniabarcante de las masas, tan sólo queda el lugar de la risa.

⁴⁶ El mero cuerpo, el ente sin ser: “(...) the existentialist themes that resonate through Climacu’s discussions in the *Concluding Unscientific Postscript* are, implicitly and explicitly, polemics against the Cartesian dualism and Idealistic conceptions of the transcendental ego” (Connell/ Servaty, 1994: 90).

⁴⁷ Connell y Servaty afirman con lucidez: “Despite its attractive flexibility, functionalism is ill-suited to be Climacu’s criterion of identity. What is functionalism if not a contemporary version of the Hegelian maxim that the inner is the outer and the outer is the inner? (“The inner” would designate functional states and “the outer” the causal inputs and behavioral outputs in terms of which functionalists define and identity functional states). One can plausibly read Kierkegaard’s entire pseudonymous literature as a sustained polemic against Hegel’s maxim” (Connell/ Servaty, 1994: 92).

2- La risa de las masas: la reflexión

La primera dificultad que aparece en Kierkegaard, cuando se busca afirmar el individuo frente a la masa, es la de la decisión. Pero, ¿de cuál decisión hablamos aquí? La de asumir su permanencia infinita en la aporía, es decir, en la existencia; al contrario, la masa quiere arrastrar todo fuera de la existencia, pues no soporta el peso que toda inmanencia trae consigo, para huir hacia el terreno del entendimiento, donde la paradoja de la existencia pretende ser anulada por cuanto es irreflexiva⁴⁸, o como lo dice Sloterdijk, recordando a Heidegger, cuando se hace muda, y un silencio vacío penetra todo.

Así, “el miedo revela la nada. Nos suspendemos en el miedo. Mejor dicho: el miedo nos tiene en suspensión, porque lleva a todo lo existente a la rehuída” (*Extrañamiento del mundo*; 311; *Hitos*; 100). La cuestión, por su puesto, es que precisamente, y por más que la masa o el individuo lo intente, no hay y no ha habido nunca hacia donde huir. Sin embargo, y contrario a lo que sucede en el discurso heideggeriano, no es del ser-para-la-muerte o de la nada aquello de lo que huimos, todo lo contrario, es más bien del ente-en-la-existencia o de un exceso de sentido, aquello de lo que habitualmente huimos.

Por ello, nos recomfortamos en los brazos cómodos de las masas, ya que la masa logra nivelar cualquier exceso posible. “La anonimidad tiene en nuestra época una importancia más profunda de lo que quizás se cree; tiene una importancia casi epigrámica. No sólo se escribe anónimamente, sino que incluso se escribe anónimamente cuando se firma con el propio nombre; sí, se habla anónimamente” (*La época presente*; 91).

⁴⁸ La decisión de Kierkegaard de asumir múltiples seudónimos no es la decisión de rehuirle a su individualidad, si no más bien la de adoptar múltiples inmanencias y desbordarse como particular en cada una de ellas. “La vida no encuentra nunca sitio en un sistema lógicamente coherente; y visto desde su perspectiva, el punto de partida del sistema no dejará de ser nunca arbitrario, y su construcción –asegurada solamente en su perspectiva siempre relativa– no pasa de ser una simple posibilidad. El sistema no tiene existencia para la vida; sólo el individuo, lo concreto, la posee. Existir es ser diferente. No hay nada absoluto, ni unívoco, no hay nada carente de transiciones y pasos, sino lo concreto, lo individual. Acaso la verdad sea sólo subjetiva; pero la subjetividad es ciertamente verdad” (Goldman, 1980: 105).

Pero ante esta situación, ¿qué hace la humanidad entonces para soportar su existencia? Música. Lo que buscamos es huir musicalmente de una existencia que se ha convertido en insoportable. Usamos audífonos, se venden discos compactos con sonidos del vientre materno o cantos de ballenas, introducimos toda la música que podamos en nuestros cuerpos a través de dispositivos tecnológicos, para que todo su sentido resuene en nuestro interior, ya que nos hemos convertido en una especie de amplificador sonoro, y con ello metemos melodías hasta en los ascensores, para nunca estar solos. En otras palabras, nos circundamos poniéndonos límites y determinándonos con cualquier sonido que silencie el propio silencio desbordante de nuestra existencia más simple. Existir hoy significa entonces poder resonar. “El ser-ahí en el mundo quiere siempre decir un ser expuesto en una esfera donde, por primera vez, la no-música es posible. El que ha nacido ha perdido el tono del *continuum* acústico profundo del instrumento materno. El estremecimiento proviene de la pérdida de aquella música que ya *no* oímos más cuando estamos en el mundo” (*Extrañamiento del mundo*; 312), pues después de nacer todo es un silencio que debe ser llenado del ruido estridente del ser en comunidad.

Kierkegaard ya había visto venir esa huida del mundo en estampida:

(...) la necesidad de la decisión es justamente lo que la reflexión expulsa o pretende expulsar, y como consecuencia de ello el individuo sufre de mórbido, anormal entendimiento. En vano la decisión persigue durante la vida al individuo, en vano la bendición espera el instante de la decisión: si bien engañados, conocemos sabios caminos para huir (*La época presente*; 65).

Siempre huimos de aquello que nos demanda decisión; tal vez, por esto, buscamos de manera hilarante permanecer en la indeterminación, el sistema y el mercado, pues está en la naturaleza de la reflexión nivelar para poder transformar todo en su propia mediación⁴⁹, es decir, se determina a sí misma como lo

⁴⁹ Más que un individualismo, lo que hay en Kierkegaard es una necesidad de no ser absorbido por la masa, sólo que aquello le exige al individuo que entre en guerra contra la nivelación: “One can see origins of Kierkegaard’s aristocratic individualism in a premodern valorization of antiquity, a move Nietzsche would repeat. The essential difference between antiquity and modernity is not that crowd suddenly appears in modernity, for Kierkegaard describes a type of crowd in antiquity.

dialéctico, pero también como aquello que, en tanto ella misma es dialectizable, cuantifica y determina lo ya dado como un todo, transformándolo en pura abstracción y así no detener su avance en la mediación. En otras palabras, la reflexión no tiene otra posibilidad más que avanzar, así no sepa hacia donde, pues de otra forma tendría que sucumbir al instante, es decir, todo debe devenir relación y síntesis, si se desea con ello adquirir la categoría de realidad. En este sentido, "(...) ser ciudadano ahora es otra cosa, es ser una tercera parte" (*La época presente*; 56). Y lo más alejado de un ciudadano es ser, precisamente, un existente, un particular. Pero lo que la reflexión ignora es que en la síntesis de lo real se agota, fallece en su propio acabamiento para dar paso a un nuevo fallecimiento, mientras que en la existencia, lo dado, lo intraspasable, si bien no responde a la lógica del paso, es por ello mismo, infinitamente finito. En este contexto, "la antinomia merece aquí más bien el nombre de la aporía, en la medida en que no es ni una antinomia «aparente o ilusoria», ni una contradicción dialectizable en el sentido hegeliano o marxista, ni siquiera una «ilusión trascendental en una dialéctica de tipo kantiano», sino una experiencia interminable" (*Aporías*; 36). Existir no es otra cosa más que afirmar con la existencia misma, esta experiencia interminable.

Pero la masa no es interminable, de hecho, es masa, porque es cuantificable y sobretodo proclive a una relación de nivelación⁵⁰: "La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del *Dasein*, a la que llamaremos la

Rather, in modernity the crowd engulfs all individuality and levels everyone to the same condition of "equality" (Best/ Kellner, 1990: 32).

⁵⁰ Muchas de las críticas que se levantan contra Kierkegaard se refieren al hecho de que su defensa del individuo es en realidad un individualismo egoísta, mezquino y aburguesado. Y hay que decirlo, por momentos lo es; sin embargo, una de las cosas que se pasan por alto a este respecto es que la rabia de la masa se debe distinguir de la rabia particularizada del individuo, es decir, no es una rabia de clase. "It is perhaps on the level of culture, a public domain where exchange of information, ideas, and values occurs, that critical theory and Kierkegaard are closest. For Marxism, culture produces ideology that express, legitimates, and covers up class and group domination: racist, sexist, heterosexist, classist. For this reason the leading ideas of an epoch are those of its ruling class. The individualism, for example, so rampant during the Reagan era expresses and legitimized the private ownership of the means of production, the orientation to private profit, and the reluctance to use the state for public spending that helps the poor, the unemployed, and the homeless" (Marsh, 1995: 207).

nivelación de todas las posibilidades de ser. Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como “la publicidad” (*Ser y tiempo*, § 27: 151; 127). Como podemos ver, esta nivelación no es otra cosa que podar la individualidad por cuanto es considerada un exceso, y más aún, es pretender normalizar (*nomos*), a través del movimiento reflexivo de la conciencia, las relaciones entre individuos, hasta convertirlas en una mediación al servicio del espíritu absoluto, pues recordemos que “el yo es el nosotros y el nosotros el yo” (*Fenomenología del espíritu*: 113). Y en esta mediación autoconsciente poder institucionalizar a dos, hombre y mujer, para así *formalizar* en un sólo sujeto la base fundamental del derecho abstracto y la propiedad, es decir, el matrimonio, y claro, esa plétora dialectizable que constituyen los hijos nacidos en sano, heterosexual y legal matrimonio.

Si bien el espíritu es relación, el problema decisivo consiste en saber qué tipo de relación es la que se promueve vía la mediación:

¿Cómo se puede llamar a semejante relación? Una tensión, creo; pero no una tensión que lleva las fuerzas hacia la catástrofe, sino una tensión que agota la existencia; se han ido la fogosidad, el entusiasmo y la interioridad que dan brillo a los vínculos de dependencia (*La época presente*; 57).

¿Pero por qué la reflexión le teme hoy tanto a la dependencia? Porque, así como en la nivelación⁵¹ los individuos devienen un solo sujeto universal, ahora en la dependencia lo que se produce es una suerte de protuberancia y exacerbación existencial, más no una posesión, una propiedad. “Cuando comienza, pues, el espanto, se busca consuelo en la compañía y, entonces, la reflexión captura al individuo por toda la vida. (...) La nivelación no es la obra de un individuo, sino un

⁵¹ El nihilismo de Kierkegaard no sólo se aplica entonces a la relación, cuando menos ominosa, que entabla entre fe y Dios: “Followed by Nietzsche (who have even less of an excuse insofar as he lived at a time when liberal democracy was more developed), Kierkegaard grossly distorts the nature of democracy and, by extension, socialism, as an extreme leveling movement motivated by hatred and envy: “oriented to equality, and its most logical implementation”, modernity effects a radical “leveling, the negative unity of the negative mutual reciprocity of individuals”. Equality is interpreted as leveling, and leveling is seen as a forced reduction of all individuals to the same conditions” (Best/ Kellner, 1990: 43). Sin embargo, la nivelación no es necesariamente sinónimo de igualdad. Y por otra parte, la igualdad, entendida como cualidad, es una imposibilidad.

juego de reflexión en manos de un poder abstracto” (*La época presente*; 66), que busca establecer un cierto punto medio que haga soportable la existencia. En cierto sentido, nos parecemos a aquellos puercoespines que:

Se apiñaban en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de los otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevo a acercarse otras vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieran resistir mejor. Así la necesidad de compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelven a apartar unos de otros (*Parerga y paralipomena*, I: 439-440; 452).

Pero en la distancia de la dependencia los individuos se dan como los amantes que no se comprenden, y esto sólo es posible con la *decisión*: asumirse en la aporía. Esta decisión de libertad absoluta la expresa Vladimir Jankélévitch, cuando distingue el destino de la *destinée*.

Llamaremos destino a las fatalidades económicas y sociales, fisiológicas y biológicas, en una palabra, fatalidades materiales, la herencia, la invalidez, ser pobre de nacimiento, incapacidad por una enfermedad grave, etc., todo eso forma parte de mi destino. (...) Pero alrededor de ese destino hay algo evanescente y más difuso que lo envuelve como un aura o un halo de luz, que designaremos con el nombre femenino de *destinée*. La libertad por la cual el hombre modifica su propia suerte es un ingrediente de esa *destinée*. (...) Dos ejemplos en los que el amor no está directamente implicado mostrarán cómo se distinguen lo abierto de la *destinée* y lo cerrado del destino. Hacer contrabando de armas en Abisina y morir luego miserablemente en un lazareto de Marsella no formaba parte del destino de un poeta. Y, como todo el mundo sabe, esa fue la suerte de Rimbaud. ¿Acaso no era ese su destino pero sí su *destinée*? Publicar volúmenes de versos en editoriales parisinas, ganar o dejar de ganar tal premio, pronunciar oráculos en las revistas y desempeñar su papel en el teatro de las marionetas de la república de las letras forma parte del destino de un poeta. En cambio, esa actividad disparatada, extraña y peregrina que consiste en vender armas a los reyes de Arabia no está prevista en la carrera de un escritor. Y, sin embargo, esa fue la *destinée* de Rimbaud. (...) Cuando un funcionario redacta su instancia no menciona sus amores, pues eso no le interesa a la administración; especifica el puesto al que aspira, enumera las condecoraciones y méritos acumulados, pero no se le pregunta el nombre de las mujeres a las que ha amado. Y, sin embargo, ¡es la cosa más importante y grave del mundo! Lo más importante en la vida de un hombre no son los grados sucesivos de su progreso en la “tekhne”, son las amantes que ha tenido. ¡Es sorprendente y paradójico que

sea lo único de lo que no habla el *curriculum!* (*La aventura, el aburrimiento, lo serio*; 30).

Así como el destino de Abraham era fundar un pueblo, poblar la tierra con sus hijos, y su *destinée*, comenzar a sacrificarlos, del mismo modo el destino de Kierkegaard era casarse con Regina y nivelar su amor desbordado⁵², mientras que su *destinée* era implorarle que se casara con otro, para estar juntos y para siempre en la distancia de la dependencia infinita del amor, una distancia-dependencia, además, tan similar a la que entabla Kierkegaard con sus seudónimos y su literatura.⁵³ Pues si los amantes se comprendieran no habría dependencia, no habría aporía y se agotaría el Don; ese amor contradictorio por ser que infinitamente finito, es decir, se agotaría incluso el amor mismo, pues amor y finitud infinita son una tautología.

Pero de esta tautología el pensamiento jurídico nada sabe:

Como punto de partida subjetivo del matrimonio puede aparecer la *inclinación particular* de las dos personas que entran en relación o la *previsión* y organización de los padres, etcétera; pero el punto de partida objetivo es el libre consentimiento de las personas, más precisamente el consentimiento para *constituir una persona* y abandonar en esa unidad su personalidad natural e individual. (*Principios de la filosofía del derecho*; §162).

⁵² Resulta pertinente recordar, cómo para Lukács, una de las maneras más apropiadas de pensar a Kierkegaard es a través de los “gestos” de su vida y más exactamente ese gesto que constituye la ruptura con su prometida Regina Olsen con el fin de convertir su amor en un exceso desbordado y sin límite, o como lo llama Lukács, en un valor absoluto. “Pero el sentido más profundo de la filosofía de Kierkegaard consiste en que coloca puntos fijos en los lugares eternamente oscilantes de la vida, en que reemplaza el blando caos de los matices por diferencias absolutas de cualidad, y en que distingue de manera tan tajante y unívoca las cosas que ha separado, que semejante separación no puede ser jamás destruida por ningún puente ni por ninguna mediación. Así la sinceridad de Kierkegaard es paradójica. Todo aquello que no sobrepasa ya de manera definitiva todas las diferencias anteriores en una unidad nueva, debe permanecer eternamente separado. Es preciso escoger y no buscar nunca caminos intermedios ni “síntesis superiores” que intentarían resolver oposiciones “solo aparentes”. Tampoco podría esta sinceridad aceptar jamás el sistema, pues en un sistema no se podría vivir” (Goldman, 1980: 105).

⁵³ Con respecto a Temor y temblor: “Interpreters have argued instead that the book is really an encoded self-revelation, either by Kierkegaard-the-religious-writer, who has had to sacrifice his fiancée for the sake of his vocation; or Kierkegaard the-victimized-son, who had been sacrificed by his guilt-ridden father” (Dunning, 1985: 126).

Así, la dependencia es una resistencia, pero como toda resistencia, la del amor es también una derrota:

Ningún hombre particular podrá detener la abstracción de la nivelación, porque ésta es negativamente superior y la época de los héroes ha pasado. Ninguna asamblea podrá detener la abstracción de la nivelación, porque en el contexto de la reflexión la asamblea misma está al servicio de la reflexión. Ni siquiera la individualidad nacional estará en condiciones de detenerla, pues la abstracción de la nivelación se relaciona a una más alta negatividad: la humanidad (*La época presente*; 68).

Esta es la negatividad hacia la que se dirige el individuo cuando ha entrado en el juego de la mediación y la nivelación. La misma que Sloterdijk llama la “masa como sujeto” cuando se refiere al contenido político que ha dejado el programa lógico hegeliano.

La ampliación de la familia como tránsito de la misma a otro principio se da en la existencia por una parte con la serena ampliación que desemboca en la formación de un pueblo, de una *nación* (...) (*Principios de la filosofía del derecho*; §181).

Pero, ¿por qué las naciones o el espíritu nacional carecen de infinitud? Porque su naturaleza y su condición de posibilidad es el *límite* y, por lo tanto, carecen de aporía alguna. Es decir, tenemos ahora frente a nosotros una nueva concepción de la aporía. Esto es, la imposibilidad de traspasar no se da como un límite infranqueable, sino más bien como el hecho de que precisamente no hay límite. “En este caso habría aporía porque ni siquiera hay lugar para una aporía determinada como experiencia del paso o del borde, como un franquear o no alguna línea, como relación con alguna figura espacial del límite” (*Aporías*; 45).

Debemos tener en cuenta aquí que para Hegel “así como el individuo no es una persona real sin la relación con otras personas (§ 71 y otros), así tampoco el Estado es un individuo real sin la relación con otros Estados (§ 322)” (*Principios de la filosofía del derecho*; § 321).

¿Qué hacer entonces? ¿Dónde situar en este contexto a un individuo soltero, sin hijos, jorobado, cojo, melancólico y, lo que es peor, antihegeliano? El individuo es excepción, pero hoy se ha transfigurado en espectáculo. Ya no hacen falta los

escenarios, los campos de concentración, los circos y las ferias, donde se exhibían a los malformados y los freaks, pues hoy tenemos las redes sociales (*facebook*) y los *blogs*, donde nos exponemos como en un show y la agorafobia existenciara se trasmuta en la angustia diaria por saber cuánta masa ingresa a nuestra red para visitar de manera democrática nuestra individualidad manoseada y prostituida por nosotros mismos⁵⁴. Esta situación ya la había presagiado Johannes de Silentio, cuando exclamaba: “Nuestra época ha emprendido *ein wirklicher Ausverkauf* (una liquidación total), no sólo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas. Todo se puede comprar a unos precios tan bajos que uno se pregunta si no llegará el momento en que nadie desee comprar” (*Temor y temblor*, 51).

Nivelados todos dentro del sistema, la reflexión y el espectáculo, amputamos nuestras propias jorobas y, con ello, aquella finitud ya distante que alguna vez nos constituyó como individuos al margen del sistema. El sistema conoce muy bien la estrategia para incrementar las ventas: “Cierta vez, habiendo alcanzado las especias precios muy bajos en Holanda, los mercaderes arrojaban unos cuantos cargamentos al mar para así hacer subir los precios. Era una treta perdonable y, posiblemente, necesaria. ¿Estaremos necesitando de un recurso semejante en el mundo del espíritu?” (*Temor y temblor*, 192). Ante esta ruina del espíritu, todos queremos dar un paso al frente para ser escuchados. El tiempo del silencio ya ha pasado:

¿De qué puede jactarse, en relación a lo cómico, una época perdida en la reflexión? Como época desapasionada no tiene el activo del sentimiento en lo erótico, ni el activo del entusiasmo y la interioridad en lo político y lo religioso,

⁵⁴ Como teórico social, Kierkegaard entendió muy bien desde el comienzo el problema de la homogenización, eslabón fundamental para el totalitarismo: “(...) the press for Kierkegaard is an instance of the public, consuming everything in its path, turning everything into grist for its mill, making everyone a celebrity for fifteen minutes. The genius of Kierkegaard lies in his understanding so early the quantitative, homogenizing, infinitizing, inverted, exploitative logic of the public or capital-public; twentieth century capitalism has turned emergent tendencies in Kierkegaard’s Denmark into an art form. The later critical theory of Adorno, Benjamin, and others develops the insights of Marx and Kierkegaard and shows how their claims are even truer today. Merely emerging tendencies have turn into a system of “totalitarian” or “quasi-totalitarian” control” (Marsh, 1995: 209).

ni el activo de lo doméstico, la piedad o la admiración en lo diario y la vida social. Pero la existencia se burla de aquella gracia que no posee activos, a pesar de que la masa ría en forma resonante (*La época presente*; 50).

En otras palabras, la masa no ríe para no llorar; ríe, porque no sabe cómo llorar. Pues las plegarias, así como las lágrimas, no son nada cuando se ofrecen en público o en medio del tumulto⁵⁵.

3. Demostración de la existencia: la paradoja absoluta

Este culto a la humanidad, con sus ritos de Libertad e Igualdad, me pareció siempre una resurrección de los cultos antiguos, en que los animales eran como dioses, o los dioses tenían cabezas de animales.

(Fernando Pessoa)

Como lo afirma Kierkegaard en el capítulo III de *Migajas filosóficas*, la filosofía ha tenido a Sócrates como el hombre que mejor conoció al hombre, al intentar contener todo el saber haciendo suya la máxima “¡Conócete a ti mismo!”, inscrita en el templo de Delfos. Aún así, Sócrates se negaba a pensar la naturaleza de seres como Pegaso o Górgonas, pues no tenía claro si él mismo era un monstruo más extraño que Tifón o si su naturaleza era divina⁵⁶.

Este *demonio socrático* ha sido siempre una *crux philologorum*, una dificultad que, con todo, ha operado como algo atrayente y hasta encantador en su misteriosa magia más que como algo intimidante (...) si bien lo que sucede por lo general es que la curiosidad, incitada por el misterio, se da por satisfecha con la sola mención del asunto, y el espíritu de penetración se contenta con que alguien exclame con un gesto pensativo: «¿qué decir al respecto» (*Sobre el concepto de ironía*; 201).

⁵⁵ Adorno afirma correctamente: “La tesis espiritualista de las *Migajas* es válida para toda la obra de Kierkegaard. De modo parecido al yo natural, también para él, “la multitud” es la falsedad” (1969: 90). Sin embargo lo que pareciera un cuestionamiento a la obra de Kierkegaard, se puede leer también como uno de sus aportes más importantes a la filosofía contemporánea, esto es: la afirmación del individuo, pero no sin antes preguntarnos: ¿Pero cuál individuo?, si Kierkegaard, aún siendo muchos, jamás llegó a convertirse en multitud, lo que sólo se puede entender a partir de la distinción entre génesis y origen, pero también, en la introducción de Diferencia y Repetición de Deleuze.

⁵⁶ Lo que está en juego es la pregunta por lo inhumano. ¿Acaso la filosofía no es otra cosa que una forma de vida diseñada por monstruos para criaturas no-humanas? “If the condition is essential to the self’s humanity, not to its personal identity, then the self could both its self-induced alienation from the truth (=dehumanization) and its unmerited restoration for the teacher” (Connell/ Servaty, 1994: 88).

Teniendo en cuenta que la figura de Sócrates representa al conocedor del hombre por excelencia, el discurso socrático (si no cualquier discurso), la mayéutica, la ironía y hasta la propia existencia de Sócrates se plantean como una anunciación de lo que sería la paradoja en la filosofía moderna y la aporía (incluso como locura) en la filosofía contemporánea: “Este demonio ha dado de qué hablar también en los tiempos modernos, y, según veo en un escrito de Heinsius, Lélut, un médico de locos de París, tuvo la sapiencia suficiente como para postular «que Sócrates padecía de la locura que en lenguaje técnico se denomina alucinación»” (*Sobre el concepto de ironía*; 202).

Aún así, Kierkegaard no se alarma, por el contrario, postula a la paradoja como la razón de ser del propio pensamiento: “Pero no hace falta pensar mal de la paradoja, porque paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo (...) Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar” (*Migajas Filosóficas*; 51). Más allá de esta afirmación sobre la naturaleza de la paradoja, se insinúa aquí una diferenciación de tipo kierkegaardiana entre lo que la filosofía entiende por filósofo y el pensador:

La paradoja es el verdadero *páthos* de la vida intelectual. Y como sólo las almas grandes son pasionales, únicamente los grandes pensadores están expuesto a eso que yo llamé paradojas y que no son más que pensamientos grandiosos e incompletos (*Diario íntimo*; 59).

Así, el filósofo es aquel que, inconforme con la pura existencia, pretende *traspasar*, ir más allá hasta hacerse con la verdad, mientras que el pensador, abrazando la contradicción, la paradoja y la aporía, alcanza su plenitud simplemente asumiendo el *factum* de su existencia, a sabiendas de que ésta es precisamente la necesidad de descubrir algo que ni siquiera puede pensar.⁵⁷ “(...)

⁵⁷ Ante las propuestas de acercarse a Kierkegaard como un pensador mítico, en busca de un origen histórico, vale la pena mencionar estas palabras, pues recordemos que ante todo las obras de Kierkegaard apelan siempre a una existencia concreta e inmanente, la suya, o la de sus seudónimos. “A reading that stay closer to the text would suggest that the focus of the book is not all upon Isaac and only indirectly upon Abraham. Rather, the hero –or anti-hero– of Fear and

así es también el camino humano: una caída continua, pero el hombre comedido y formal que por la mañana va a su despacho y por la tarde a casa, pensará probablemente que es una exageración, ya que su paso hacia delante es mediación. ¿Cómo podría ocurrírsele que cae continuamente cuando camina derecho tras su nariz?” (*Migajas Filosóficas*; 51).

Así, la pura existencia se da en la forma de una finitud infinita, como lo indemostrable, como una aporía que se niega a ser abordada por medio de la reflexión. La existencia es el exceso por excelencia de la razón y la verdad. Pero no es exceso por permanecer en un más allá del límite de la verdad; todo lo contrario, es el único exceso. Es exceso, porque precisamente no hay un más allá, es lo intraspasable, la no-mediación eterna.

¿Pero qué es eso desconocido con lo que choca la razón en su pasión paradójica y que turba incluso el autoconocimiento del hombre? Es lo desconocido. *No es algo humano* puesto que lo conoce, ni tampoco otra cosa que conozca. Llamemos a eso desconocido Dios. Esto que le damos es solo un nombre. Querer probar que eso desconocido (Dios) existe apenas se le ocurre a la razón. Si Dios no existe, entonces es imposible demostrarlo, pero si existe, entonces es una locura querer demostrarlo, pues en el momento en que empiezo la demostración lo he supuesto no como algo dudoso –eso es lo que una suposición no puede ser, ya que es suposición– sino como algo establecido, porque en caso contrario no hubiese comenzado, ya que se entiende fácilmente que todo esto se haría imposible si Dios no existiera. Si pienso en cambio que con la expresión “demostrar la existencia de Dios” quiero demostrar que lo desconocido que existe es Dios, entonces me expreso de una manera poco afortunada, pues con ello no demuestro nada y mucho menos una existencia, sino que desarrollo una determinación conceptual (*Migajas Filosóficas*; 53).

En Kierkegaard, Dios nos muestra, o mejor, nos oculta su rostro como el no-límite de la diferencia absoluta, como lo no-humano, la no-verdad⁵⁸. Es decir, nos muestra su rostro como lo que permanece urdido en nuestra propia inhumanidad: El Dios kierkegaardiano se parece más a una criatura que nos mira a través de

Trembling is none other than Johannes del Silentio, the pseudonymous author who insists upon understanding both faith and the God who inspired it” (Dunning, 1985: 126).

⁵⁸ Connell y Servaty afirman: “Despite the fact that the guilt is forgotten by both God and the redeemed self, that self must be identical with the self that committed the sins from which it is redeemed, else redemption is impossible because unneeded” (1994: 97). Lo problemático es que precisamente el pecado es condición para formar lo humano.

sus ojos de humano. Ahora bien, si repasamos el problema de la alteridad absoluta en Derrida, la aporía vuelve a dar otro giro sobre sí misma para expresar que lo no-humano es precisamente la existencia del individuo. “Dios se encuentra en todas partes donde haya algo que sea cualquier/radicalmente otro⁵⁹” (*Dar la muerte*; 78).

Ahora, volcándose sobre esa interminable tautología lógico-ontológica que constituye el ser, Kierkegaard cuestiona el discurso spinocista, cuando recuerda cómo en Spinoza, cuanto más perfecta es una cosa, más existencia y más necesidad envuelve. Es decir, que cuando más perfecta es la cosa, más es. “Pero su perfección consiste en que tiene más *esse* en sí, lo que quiere decir: cuanto más es, más es” (*Migajas Filosóficas*; 54). La tautología spinozista se da gracias a que en la modernidad era imposible pensar el exceso, pues se hubiera adoptado como un fenómeno fundamentalmente cuantitativo y la modernidad no era tan ingenua como para pensar el exceso como una especie de *esse* al cuadrado o exponenciado a una potencia, cualquiera que ésta sea. Por eso, Kierkegaard finalmente concluye, más adelante, e inaugurando la entrada de la filosofía de la existencia en los siglos por venir: “Una mosca, cuando existe, tiene tanto ser como Dios” (*Migajas Filosóficas*; 55). Así, y como ya lo habíamos afirmado, la diferencia y la alteridad absoluta, el cualquier/radicalmente otro, no es la posibilidad o aún la imposibilidad del ente o el devenir del no-ser al ser, sino más bien la pura existencia como exceso en un sentido cualitativo.

Por tanto, no concluyo siempre en la existencia, sino que concluyo de la existencia en la que me muevo, sea en el mundo de lo palpable y sensible, sea en el mundo del pensamiento. No demuestro, por ejemplo, que existe una piedra, sino que algo que existe es una piedra; el tribunal no demuestra que existe un delincuente, sino que demuestra que el acusado, que existe, es un

⁵⁹ Esta diferencia radical aboga por un don y un perdón al que, si bien le atañe y merecen todos, no puede accederse si no es de a uno en uno, como individuos y en su propia existencia particular, y no como una masa que hace fila en las puertas de un teatro o un gran evento televisado. “For both Derrida and Johannes de Silentio, however, we ought always to “being by the impossible”. That is, hospitality, *stricto sensu*, should be for everyone without exception; indeed, it is only by “praying and weeping” for such an ideal that we can loosen up the limited notion of hospitality that governs our relations with others at any given time” (Dooley, 1999: 169).

delincuente. Tanto si se llama a la existencia *accessorium* como si se le llama eterno *prius* (antes), nunca puede demostrarse (*Migajas Filosóficas*; 53).

El límite, como lo impensable, no es en ningún momento la ausencia de sentido de la existencia, como muchas veces se ha querido leer en la filosofía de la existencia. Por el contrario, lo que determina al existencialismo Kierkegaardiano y a toda la filosofía del siglo XX que ha bebido de éste,⁶⁰ es precisamente el exceso de sentido, un exceso que sólo puede situarse en esa noción de un límite cada vez más lejano, borrosos y que constituye lo impensable entendido como aquello que ni siquiera se puede pensar. Incluso poetas como Fernando Pessoa ha dado cuenta de ello mucho antes que la filosofía actual: “No basta, si pensamos, la incomprendibilidad del universo; querer comprenderlo es ser menos que hombres, porque ser hombre es saber que no se comprende” (*El libro del desasosiego*; 118). Y por su puesto, Kierkegaard, quien también era un poeta, aunque escribiera filosofía:

La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad, pero que también es desconocido y desde ese punto de vista no existe. (...) Afirmar de él (Dios) que es lo desconocido porque no se le conoce e incluso si pudiera conocerse no podría expresarse, no satisface a la pasión, aunque ésta haya concebido rectamente lo desconocido como *límite*. El límite es precisamente el tormento de la pasión, pese a ser a la vez su acicate. En todo caso no puede ir más allá tanto si se atreve a una salida *via negationis* como *via eminentiae*. (...) Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, más no es así, ya que la razón no puede *ni siquiera pensar* la diferencia absoluta (*Migajas Filosóficas*; 57).

Pero si no hay diferencia absoluta, si no hay límite, ¿qué se puede decir de la muerte? Aún sin la promesa de una vida eterna, ¿no es la muerte el límite absoluto, la diferencia absoluta?

Hasta aquí, hemos privilegiado con toda razón al menos tres tipos de límites fronterizos: por una parte, aquellos que separan los territorios, los países, las naciones, los Estados, las lenguas y las culturas (...) por otra parte, las

⁶⁰ Y a la siguiente lista debería agregarse a Jaspers, Bataille, Wittgenstein, Camus y un infinito etcétera. “(...) but the fact that such secular thinkers as Heidegger, Sartre, and more recently, Habermas and Derrida, had found it useful, even necessary, to engage themselves with this thought gives strong *prima facie* reasons to resist claims, overt or unspoken, that he is not really a philosopher” (Westphal/ Matustik, 1995; viii).

divisiones entre los ámbitos del discurso, por ejemplo, la filosofía, las ciencias antropológicas, incluso la teología, ámbitos que se han podido representar como regiones o territorios ontológicos u ontoteológicos, a veces como saberes o investigaciones disciplinarias, en una enciclopedia o en una universalidad ideal (...) y en tercer lugar, acabamos de añadir las líneas de separación, de delimitación o de oposición entre las determinaciones conceptuales (...) ¿Dónde situar el sintagma «mi muerte» como posibilidad y/o imposibilidad del pasar? (*Aporías*; 47).

Las preguntas que se deben formular antes de proseguir con la siguiente parte son: “¿Es posible mi muerte?” (*Aporías*; 45), y, ¿qué relación existencial puede haber entre la muerte y el amor?

4- Existencia eterna: la aporía como imposibilidad de la aporía

No quiero formar la vida porque la existencia ya existe.
(Clarice Lispector)

Después de Heidegger, y de alguna manera, a pesar de Heidegger, la muerte ha comenzado a desplazarse desde el límite metafísico de un más allá, hacia la factibilidad irrecusable de un más acá.

Lo que siempre queda por preguntarse, dice Heidegger, es la manera en que la esencia de la muerte se determina a partir de la esencia de la vida. Ahora bien, en tanto que investigaciones ópticas, la biología o la antropología han decidido ya y siempre al respecto. Han tomado la decisión sin plantear la cuestión, por lo tanto, precipitando la respuesta y presuponiendo una elucidación ontológica que no había tenido lugar. Dicha precipitación no corresponde sólo a un desfallecimiento especulativo o a la traición de un principio de derecho filosófico en lo que concierne a lo que debe venir de jure o metodológicamente en primer lugar, sino que produce confusiones aparentemente empíricas o tecno-jurídicas, y hoy en día cada vez más graves, sobre lo que es el estado de muerte (*Aporías*; 55).

Y si bien Derrida ha sido uno de los filósofos responsables de ese desplazamiento de sentido, no podemos olvidar que uno de los padres intelectuales tanto de

Heidegger⁶¹ como de Derrida, ha sido Kierkegaard. Pero entonces, ¿qué es lo que, de una u otra forma, prevalece del discurso kierkegaardiano en la obra de ambos? No es sólo la mera noción de existencia, sino la existencia como escándalo, en tanto existencia infinita, en tanto imposibilidad de la muerte como lo radicalmente otro. “Si la paradoja y la razón se chocan en la común comprensión de su diferencia, el choque será tan feliz como la comprensión del amor (...) Si el choque no se realiza en la comprensión, entonces la relación es infeliz y –si puedo atreverme a decirlo– a este amor infeliz de la razón, podemos llamarlo con más precisión: *escándalo*” (*Migajas Filosóficas*; 61).

La imposibilidad de traspasar un límite, la imposibilidad de un ir más allá, deja a la razón en su desnudez más desprotegida, esto es: *la razón* no como la portadora de la verdad, sino como un mero modelo de pensamiento. Y el modelo que ha prevalecido de manera constante en los veinticuatro siglos de historia de la filosofía es el de la oposición y la diferencia unilateral, es decir: el ser-la nada, el bien-el mal, la existencia-la muerte. Y mientras que la aporía es precisamente la imposibilidad de determinar el lugar ontológico de la diferencia en dicha oposición, el exceso es también la ausencia tanto ontológica como existencial de esta determinación. El exceso no es unidad, pues no hay en él ningún devenir, ni conciliación. Y tampoco es, insistimos, el exceso de algo con respeto a otra cosa. Muy al contrario, el exceso es la imposibilidad de una conciliación ontológica, en tanto es lo inabarcable como aquello que la razón no logra precisarle, *visual o auditivamente*, límite alguno. Y es así como debe entenderse el Don, es decir, sin retribución o conciliación: una economía de la pérdida⁶². ¿Qué es el devenir, la

⁶¹ “Compañero en mi búsqueda fue el joven Lutero, y el modelo fue Aristóteles a quien Lutero odiaba. Impulsos me provinieron de Kierkegaard, y el ojo me lo puso Husserl” (Heidegger, 2008: 7).

⁶² Dooley lo expone de la siguiente manera: “Deconstruction, despite what some of its most intransigent and trenchant detractors have proclaimed, has always been preoccupied with hospitality as generosity of love towards the other. Such reflections, as I have argued above, bear witness to Derrida’s “religion without (established) religion”, or his passion and commitment to singular appeals for justice. This is true also for Kierkegaard, who shows that it is only by affirming difference through acts of grace and mercy that true love can be experienced. In both cases, hospitality comes in the form of a “gift” which seeks no returns on its investment” (1999: 179).

diferencia o a la viabilidad cuando no hay absolutamente nada que traspasar? “Preguntémosnos qué sucede, qué pasa con la aporía. ¿Es posible hacer la prueba o la experiencia de la aporía, de la aporía como tal? ¿Se trata entonces de la aporía como tal? ¿Del escándalo que viene a dejar en suspenso una viabilidad? (*Aporías*; 61).

Para Kierkegaard, esta noción de diferencia puede ser situada en el concepto de escándalo, pues, para el filósofo danés, la naturaleza del escándalo es la pasividad, o mejor, el escándalo es siempre pasivo, pues lo que resuena en él es en realidad la paradoja.

Pero al ser el escándalo pasivo, su descubrimiento –si se quiere hablar de esa manera– no pertenece a la razón sino a la paradoja, pues así como la verdad es *index sui et falsi**, de igual modo lo es la paradoja, y el escándalo no lo comprende por sí mismo sino que lo comprende por la paradoja. Por eso, aunque el escándalo, como quiera que se exprese, se escuche como si viniera de otra parte y hasta del lado opuesto, en realidad es la paradoja lo que resuena en él: eso es precisamente la ilusión acústica (*Migajas filosóficas*; 62).

Es decir, lo que en realidad resuena, o aquello que no permanece velado a la razón, es la paradoja misma de la imposibilidad de la razón como portadora de la verdad, y entonces estamos hablando de la verdad como modelo de pensamiento⁶³ y no como un absoluto, pues cuando la razón está ante el escándalo, como lo indicaba Kierkegaard, la razón, en su escándalo, no lo comprende por sí misma, sino por la paradoja. “(...) el escándalo es la cuenta falsa, la consecuencia de la no-verdad con la que la paradoja repele. El

* “sicut lux se ipsam et tenebras manifestat sic veritas norma sui et falsi est” (así como la luz se manifiesta en sí misma y manifiesta a las tinieblas, así la verdad es norma de sí misma y de lo falso). B. Spinoza, *Ética*, prop. 43.

⁶³ En Kierkegaard, el sentido, tanto si es cualitativo como cuantitativo, (sentido que es en realidad un exceso de sentido) queda replanteado como un problema de fe, pero no en su acepción meramente religiosa, sino como la imposibilidad de la razón. “All that is knowable is that there are such and such possibilities. That any of them is realized is for Kierkegaard a matter of belief, not knowledge. Clearly, he uses this terms in somewhat unusual and technical sense, but it is in fact one that the epistemologists should not find so unfamiliar. The terminology is basically Cartesian / Humean, in that “knowledge” is used by Kierkegaard to mean what we can be certain of. That such and such combinations of phenomena are possible we can know, but there is always room for doubt as to whether any of them is actual. Hence, in matter of empirical fact, we can only have belief, and not Knowledge” (Rudd, 1999 :126).

escandalizado no habla por cuenta propia, habla en virtud de la paradoja, como quien se mofa de uno, no inventa nada, únicamente copia del otro al revés” (*Migajas Filosóficas*; 62). Es decir, la filosofía tuvo que inventarse la nada porque nunca supo qué hacer con la mera existencia.

Primero nos encontramos con el límite de tipo semántico u onto-fenomenológico: el historiador sabe, cree saber, se concede el saber incuestionado de lo que es la muerte, de lo que quiere decir estar-muerto y, por consiguiente, toda la criteriología que permitirá identificar, reconocer, seleccionar o delimitar de alguna manera los objetos de su investigación o el campo temático de su saber antropológico-histórico. La cuestión del sentido de la muerte y de la palabra «muerte», la cuestión «¿qué es la muerte en general?», «¿qué es la experiencia de la muerte», la cuestión de saber *si* la muerte «es» –y *lo que* la muerte «es»– están radicalmente ausentes *como cuestiones*. De antemano se suponen resueltas gracias a ese saber antropológico-histórico como tal, en el momento en que éste se instaura y se otorga unos límites (*Aporías*; 51).

Observemos ahora cómo Derrida cuestiona a la analítica existencial del ser-para-la-muerte, por las mismas razones que Kierkegaard cuestiona el esplendor que la razón se asigna a sí misma, cuando se haya frente a la paradoja.

(«Según el buen método», dice Heidegger, el análisis existencial viene, por orden, antes que la biología, que la psicología, y que otras disciplinas (...) dicho análisis respecto de ellas, está «*methodisch vorgeordnet*» (*Ser y tiempo*; § 49). Aquí hay un *orden metodológico*, en todos los sentidos de esa palabra: por una parte 1) un orden en el sentido de la lógica de un conjunto (...), pero así mismo 2) un orden como orden de marcha, de secuencia, de andadura o de procedimiento irreversible, un paso, una manera de proceder o de progresar, y por fin 3) un orden dado, la doble prescripción de seguir un orden y de seguir tal orden de encadenamiento secuencial o de consecuencia: ¡comienza aquí y finaliza allí! Orden de órdenes que pertenece a la gran tradición ontológico-jurídico-trascendental y que, creo, es irrecusable, indismontable, invulnerable, salvo tal vez en este caso, el de aquello que se denomina la muerte, el cual es más que un caso y cuya unicidad lo excluye del sistema de posibilidades, así como del orden, justamente, que quizás ésta a su vez condiciona. Entiendo por ello una “lógica” totalmente distinta del orden: si hay cuestiones legítimas y poderosas acerca del fundamento y del “ya” de la condición de posibilidad, éstas resultan asimismo posibles y necesarias en virtud de una relación con la muerte, de un “la vida-la muerte” que no forma parte del caso de lo que éste hace posible. Es lo que yo denominaría la aporía (...) (*Aporías*; 80).

Es decir, el ser-para-la-muerte sólo puede ser concebido, en tanto analítica existencial, como un orden de prelación que deben preceder al propio *Dasein*.

Pero lo que la analítica pasa por alto, es que precisamente, ella misma, como modelo de pensamiento, en este caso, fenomenológico, está determinada por su propia determinación de las prelações que ejerce sobre la noción de muerte, es decir, los pasos lógicos de la ontología que le antepone: comienza aquí y finaliza allí; estamos hablando entonces, una vez más, de la imposibilidad de la diferencia como imposibilidad del límite⁶⁴. Es lo que Derrida llama una psicología del moribundo, es decir, del ser vivo que todavía permanece de *este lado de aquí* de la muerte mucho antes que el discurso mismo sobre el morir. “Lo que apunta entonces Heidegger bien podría volverse contra la analítica existencial de la muerte. El *Dasein* tampoco puede *dar testimonio* de la muerte; asimismo sólo en tanto que ser vivo o moribundo –moribundo que permanece en vida– atestigua el ser-para-la-muerte” (*Aporías*; 89). O como lo plantea Kierkegaard con respecto a la paradoja:

La expresión del escándalo es que el instante es locura, que la paradoja es locura, con lo cual la exigencia de la paradoja es que la razón sea un absurdo (...) Sin embargo la razón no lo ha descubierto; al contrario, ha sido la paradoja quien lo ha descubierto y quien recibe ahora testimonio del escándalo. La razón dice que la paradoja es el absurdo, pero eso no es más que una parodia, puesto que la paradoja es ciertamente paradoja *quia absurdum* (porque es absurdo) (...) Cuando la razón se ufana de su esplendor en comparación con la paradoja que es lo más miserable y despreciable, no es tanto la razón quien lo descubre, sino que es la paradoja misma la descubridora y la que deja a la razón todo el esplendor, incluidos los espléndidos pecados (*Migajas Filosóficas*; 63).

Ahora bien, lo que la analítica existencial pretende no es otra cosa que concebir ontológicamente “mi muerte” antes de la propia muerte, bien sea en términos fisiológicos o propiamente ontológicos, pero esto sólo puede hacerlo a través de la diferencia clásica que le impone la lógica, es decir, a partir del hecho supuestamente irrecusable de que el *Dasein* tendrá acceso a *su propia* muerte, o mejor, que el *Dasein* constituye la existencia misma, y luego sí, y desde ahí, hacer

⁶⁴ Tal vez lo que está a la base de aquello que Levinas no aprobaba de la suspensión ética Kierkegaardiana, era en realidad, la imposibilidad de la alteridad, en tanto imposibilidad del límite: “Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro” (Levinas, 1991: 89).

el paso lógico hacia la no-existencia, lo cual, en Kierkegaard, es indemostrable, pues lo demostrable es que algo es una cosa, más no su propia existencia. Es decir, la analítica existencial pretende atestiguar y concebir algo que es inconcebible: el acceso o el traspaso a *su propio* ser-para-la-muerte.

Cuando la razón no puede meter la paradoja en su cabeza, no es ella quien la ha descubierto sino la paradoja misma que es lo suficientemente paradójica como para no avergonzarse de calificar a la razón como necia y torpe. (...) conviene que haya diferencia para que exista unión en un tercero, pero la diferencia era precisamente esta: que la razón renunció a sí misma y la paradoja se abandonó a sí misma (...) (*Migajas Filosóficas*; 64).

Ahora el problema al que debemos enfrentarnos si queremos pensar la existencia eterna como la imposibilidad de “mi muerte”, es el de las tipologías de la forma del morir que plantea Heidegger. Para ello es preciso citar con anterioridad uno de los momentos fundamentales del párrafo 49 de *Ser y tiempo*:

Al terminar del viviente lo hemos llamado *fenecer*. En la medida en que el *Dasein* también “tiene” su muerte fisiológica, vital, aunque no ónticamente aislada, sino codeterminada por su modo originario de ser, y en la medida en que el *Dasein* también puede terminar sin que propiamente muera, y que, por otra parte, como *Dasein* no perece pura y simplemente, nosotros designaremos a este fenómeno intermedio con el término *dejar de vivir* (*Ableiden*). En cambio reservamos el término *morir* para la *manera de ser* en la que el *Dasein* está *vuelto hacia* su muerte. Según esto debe decirse: el *Dasein* nunca fenece. Pero sólo puede dejar de vivir en la medida en que muere (*Ser y tiempo*; § 49, 267; 247).

Si bien Heidegger insinúa aquí una noción muy peculiar de inmortalidad, ésta no es la misma que el de la existencia eterna,⁶⁵ pues el concepto de inmortalidad implica el traspaso de la aporía, es decir, el devenir mismo, lo que sería una contradicción, pues atravesar la aporía implicaría de manera ontológica y necesaria *la muerte* propiamente dicha del ser-para-la-muerte. “(...) si la muerte es

⁶⁵ Ésta es la diferencia más importante a la hora de abordar la noción de existencia eterna: “For Heidegger, phenomenological investigations does not uncover such a phenomenon; it is, rather, a result of the leap of faith that faith reads into a thoroughly finite existence. Thus, it is *Dasein*’s most finite possibility rather than its alleged “infinite” that can educate it toward what “salvation” there is for it” (Magurshak, 1985: 188). Sí, podría alegarse lo anterior, sin embargo, lo que rara vez se ha pensado es la infinitud como cualidad de una finitud que se extiende de manera excesiva, es decir, que no permite ser determinada ni siquiera por la muerte, entendida como límite o determinación cualitativa de la existencia.

la posibilidad de lo imposible y, por lo tanto, *la posibilidad del aparecer como tal de la imposibilidad de aparecer como tal*, el hombre, o el hombre como *Dasein*, tampoco tiene nunca relación con la muerte como tal, solamente con el perecer, con el fallecer, con la muerte del otro que no es el otro” (*Aporías*; 123). Ahora se entiende entonces por qué el devenir va encontraría no sólo con la filosofía de la existencia, sino que es una imposibilidad en la existencia misma:

¿Cómo cambia aquello que deviene? ¿O en qué consiste el cambio del devenir? Todo otro cambio presupone que aquello con lo que se realiza el cambio existe, aun cuando el cambio consiste en dejar de existir. No sucede esto con el devenir. Porque si lo que deviene no permanece en sí mismo inalterado en el cambio del devenir, entonces lo que deviene no es eso que deviene, sino otra cosa, y entonces la cuestión peca de un "paso de uno a otro genero" (*Migajas Filosóficas*; 82).

Así, y contrario a la noción de inmortalidad, la existencia eterna es aquella que sólo puede ser experimentada en el instante, entendido como plenitud en el tiempo. "(...) lo que hace que la supervivencia estructure cada instante en una especie de torción irreductible, la de una anticipación retrospectiva que introduce a-contratiempo y lo póstumo en lo más vivo del presente vivo, el retrovisor de un esperarse-(en)-la-muerte a cada instante" (*Aporías*; 94). Es decir, absolutamente distinta a un devenir, la existencia no hace sino retraerse en su propia inmanencia, pero extendiendo su infinitud sobre nosotros. La aporía, como límite, no está puesta como una meta indeseable aguardándonos en el término de nuestra existencia, por el contrario, y al igual que sucedía con la noción que dábamos de génesis en el capítulo primero, la aporía ni se busca en la reminiscencia, ni en la redención⁶⁶, ni mucho menos, se persigue como un límite en una suerte de

⁶⁶ Es la aporía como existencia eterna y la distinción entre origen y génesis, (que anula, entre otras cosas, la idea de pensamiento mítico) lo que dejaría sin fundamento la siguiente afirmación de Adorno: "La categoría de sacrificio, mediante la cual, el sistema mismo se supera, conserva al mismo tiempo, en un sinsentido completo como unidad omnicomprendiva, mediante una abstracción que sacrifica todos los fenómenos que se presentan, la sistematicidad de la filosofía de Kierkegaard. En el sacrificio intelectual aparece de la manera más pura su fundamento mítico, y también, de la manera más espontánea, su función histórica; ambos aspectos se presentan en el escenario del espíritu y dan forma de diálogo al idealismo como tragedia histórica del pensamiento mítico" (1969:177). Pues, si bien es innegable que el sacrificio se encuentra a la base del pensamiento kierkegaardiano, éste no se da como la fundación de un pensamiento mítico sino, más bien, como génesis y repetición.

distancia, digámoslo así, ontológica, pues si es que hay algo que se pueda decir acerca de la aporía, es que ésta, como la génesis, se porta y es exceso. “El esperarse, en el “no todavía” que hace que tendamos hacia la muerte, es absolutamente incalculable, es decir, no se puede medir y es desproporcionado con todo el tiempo que nos queda por vivir. Ya no se cuenta con ese “no todavía”, y el suspiro que reclama no dice la medida sino la desmesura: ya dure todavía un segundo o un siglo, que corta habrá sido la vida” (*Aporías*; 114). Se pregunta entonces Derrida acerca de la posibilidad de la muerte y de la posibilidad como tal: “(...) ¿Cómo es que la posibilidad de la muerte puede seguir creciendo siempre?, y ¿cuál es aquí la medida?” (*Aporías*; 117). Pero Kierkegaard ya se lo había respondido con otra pregunta que es al mismo tiempo el título del interludio de *Migajas filosóficas*: “¿Se ha hecho lo posible más necesario de lo que era por haberse vuelto real?” (*Migajas Filosóficas*; 81). Y es entonces cuando Derrida parece desesperar hasta bordear la *anfaegtelse*:

(...)¿Es esto una aporía? ¿Dónde situarla? ¿En la imposibilidad o, lo cual no viene a ser necesariamente lo mismo, en la posibilidad de una imposibilidad? ¿Qué puede ser la posibilidad de una imposibilidad? ¿Cómo pensar eso? ¿Cómo decirlo en el respeto de la lógica y del sentido? ¿Cómo acercarse a ello, cómo vivirlo, cómo *existirlo*? ¿Cómo dar *testimonio* de ello? (*Aporías*; 112).

Algo que Kierkegaard no sólo ya había visto con más de un siglo de anterioridad, sino que lo había expuesto como si entendiera que es en la aporía, en el no-paso, el único lugar donde puede encontrar la salvación: “En este caso quien pregunta, o ve en el cambio del devenir otro cambio que trastorna la cuestión, o se engaña sobre lo que deviene y por ello se vuelve incapaz de preguntar” (*Migajas Filosóficas*; 82). Sin embargo, volvamos una vez más al aparatado de *Aporías* anteriormente citado; la letra cursiva en las palabras “*existirlo*” y “*testimonio*”, puestas así en el texto original, nos dan una idea del hacia dónde nos dirigimos: el único testimonio es la existencia misma. ¿No hay entonces un testimonio de la muerte? ¿Es “*mi muerte*” la imposibilidad absoluta? Casi, pero no, pues aún falta algo más.

Cuanto más se entiende esta posibilidad en su desvelamiento tanto más puramente penetra ese entendimiento en la posibilidad como tal de la imposibilidad de la existencia en general (Heidegger subraya: *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*). El «als» significa que la posibilidad es a la vez desvelada y asumida *como* imposibilidad. No es sólo la posibilidad paradójica de una posibilidad de la imposibilidad, es la posibilidad *como* imposibilidad. Y esta posibilidad como imposibilidad, esa muerte como posibilidad más propia del *Dasein* en tanto que su propia imposibilidad, la vemos ahí a la vez desvelada y desvelada por, para, y en el transcurso de un penetrar en profundidad. La singular moción así denominada, un penetrar en profundidad, da o da previamente acceso al sentido del morir. Gracias a ella, el *Dasein* está como de acuerdo con su propia muerte. (...) El «als» (como, en tanto que) guarda en reserva lo más impensable, pero todavía no es el «als solche» (en tanto que tal), pues tendremos que preguntarnos cómo puede todavía una posibilidad (la más propia), *en tanto que imposibilidad*, aparecer *en tanto que tal* sin desaparecer inmediatamente, sin que el «como tal» se vaya a pique de antemano y sin que su desaparición esencial haga que el *Dasein* pierda todo lo que lo distingue –tanto de otras formas de ente como, incluso, del ser vivo animal en general, del animal–. Y sin que su *morir propiamente* quede originariamente contaminado, parasitario, contrabandeado por el *perecer* y por el *fallecer* (*Aporías*; 115).

Sólo nos resta entonces preguntarnos acerca del lugar de la posibilidad de la aporía misma como imposibilidad del devenir mismo:

Si a medida que deviene un plan cambia en sí mismo, entonces no es este plan el que deviene. Si por el contrario queda inalterado ¿dónde se halla el cambio del devenir? Este cambio no está en la esencia sino en el ser, y consiste en el paso del no ser al ser. Pero ese no-ser que abandona lo que deviene también tiene que existir, puesto que en caso contrario "lo que deviene no quedaría inmutado en el devenir", a no ser que no hubiese existido de ninguna manera (*Migajas Filosóficas*; 82).

Y sobre todo, acerca de la aporía como imposibilidad de la aporía: “¿Y no podemos preguntarnos también cuál es el lugar de esta única aporía en semejante «esperarse (en) la muerte» como la única posibilidad de lo imposible? ¿El lugar de este no-pasar es la imposibilidad misma o la *posibilidad de* la imposibilidad? ¿Y que lo imposible, entonces, sea posible? ¿Es la aporía lo imposible mismo?” (*Aporías*; 118). Dejemos que Derrida se responda a *sí mismo*: “La aporía última es la imposibilidad de la aporía como tal” (*Aporías*; 126).

Es decir, la existencia como exceso, y el exceso como tal, se configuran como la imposibilidad absoluta y radical de la alteridad absoluta de “cualquier/radicalmente

otro” con cualquier “cualquier/radicalmente *otro*”. Aquí no estamos entonces, hablando solamente de la imposibilidad absoluta de los límites de la verdad, sino del límite en cuanto que tal⁶⁷.

1. Uno puede, pues, esperarse a sí mismo, esperarse *uno mismo a sí mismo*.
2. Desde el momento en que la espera sólo puede tender hacia el otro y hacia el arribante, se puede y se debe ante todo esperarse alguna otra cosa, por consiguiente, a algún otro, igual que se dice también esperarse *que* alguna cosa llegue o que algún otro llegue -y, en ambos casos, el *esperarse uno mismo* y el *esperarse-(en)-algo* o el *esperarse-que* pueden tener una relación insigne con la muerte, con lo que se denomina- la muerte (ahí es, y tal vez sólo ahí, finalmente, donde uno se *espera* o se *espera-[en]-algo* o, sólo ahí, donde uno se *espera-que*, y donde el *esperarse uno mismo* no es sino el *esperarse al otro* o *que* el otro llegue) (*Aporías*; 108).

Pero y entonces, ¿qué sucede con la muerte? ¿No era *mi muerte* la imposibilidad absoluta? No; ya habíamos dicho que aún faltaba determinar algo más. La diferencia absoluta no es la muerte. El “*otro cualquier /radicalmente otro*” no es otro que el muerto. Pero, ¿cuál muerto? El conócete a ti mismo que ha timoneado toda la historia de la filosofía es esperar(se) al muerto en ese exceso existencial e infranqueable que constituye, no la muerte (de heidegger), tampoco “*mi muerte*”, y ni siquiera, como ya podríamos verlo venir, el muerto, es decir, un muerto cualquiera, sino “*mi muerto*”. Pero:

Aquí no se reflexiona por tanto sobre la relación del discípulo secundario con el contemporáneo, sino si la diferencia sobre la que se reflexiona es tal que lo mutuamente diferente se convierte de nuevo en igualdad de otra cosa, porque la diferencia que es sólo diferente de sí misma queda ciertamente dentro de la igualdad consigo misma (*Migajas Filosóficas* ;96).

⁶⁷ Aunque se puede estar en total acuerdo con Adorno, cuando parece plantear a Kierkegaard como una especie de nihilista que niega la esperanza, no se puede estar de acuerdo, al menos siguiendo los lineamientos de este texto sobre el exceso en Kierkegaard, cuando afirma que la esperanza en Kierkegaard es destrucción de la naturaleza, pues lo que hay en el filósofo danés es una afirmación de la existencia antes que una destrucción, si bien por momentos nihilista, pero indudablemente afirmativa. “De ahí que el espíritu no conozca esperanza y la paradoja misma se reduzca, en la doctrina de la fe kierkegaardiana, a la esperanza como pura destrucción de la naturaleza. (...) La penumbra de la esperanza kierkegaardiana es la pálida luz del ocaso de los dioses, que anuncia el fin inútil de una era antigua, o el comienzo sin objeto de una era nueva, pero no anuncia redención alguna” (Adorno, 1969:180). Y aunque Adorno no lo menciona, es preciso aclarar que en ese ocaso de los dioses al que se refiere, cabe, sin duda, el Dios-Uno del judaísmo, el cristianismo y el islamismo.

Así es como la alteridad absoluta, fundamental para entender la existencia como exceso, no es otra que la imposibilidad misma, pues, cómo va a ser posible morir en el lugar del otro, si ni siquiera existe la posibilidad y aún la imposibilidad de morir en *mi* lugar. Se entiende ahora entonces por qué Dios es cualquier cosa que sea cualquier radicalmente otro, pero no en el sentido simple de que mirar a Dios a los ojos implique mi muerte, sino porque mirar a *mi muerto* a los ojos es la imposibilidad absoluta.⁶⁸

3. Pero hay una tercera y tal vez primera posibilidad en esta gramática: uno (una) puede esperarse el *uno al otro (a la otra)*, *la una a la otra (al otro)*, y lo reflexivo del esperarse absoluto no sólo no es incompatible, sino que está inmediatamente en consonancia con la referencia más heterológica al cualquier/radicalmente otro; y dicha referencia es más heterológica que nunca (...) (*Aporías*; 108).

Pero eso era algo que, una vez más, Kierkegaard no desconocía, y por eso es que *Temor y temblor*, sino toda su obra, es también una obra en clave, escrita en realidad para una mujer. Llegados a este punto, permitámosle unas últimas palabras a Pessoa: “¿A dónde está Dios, aunque no exista?” (*El libro del desasosiego*; 118). Y otras a Derrida:

En virtud de esta anacronía, marranos de todas formas, marranos que somos, lo queramos o no, lo sepamos o no, y disponiendo de un número incalculable de edades, de horas y de años, de historias intempestivas, a la vez más grandes y más pequeñas las unas que las otras, esperándose todavía la una a la otra, seríamos constantemente más jóvenes y más viejos, en una última palabra, infinitamente finitos (*Aporías*; 130).

⁶⁸ El otro “soy yo”, pero muerto, y con la imposibilidad existencial de “mi muerte”, fallece la noción de inmortalidad, dando paso así a la de existencia eterna. “In Kierkegaard’s view, a person’s ignorance of God (or disbelief of God) results not from a lack of information of evidence, but from a failure to know himself. And in adults this failure is always to some extent a matter of self-deception, of refusing to acknowledge things that are more or less before our eyes” (Roberts, 1985: 134). Cuando pensamos en Dios como cualquiera cosa donde se encuentre algo que sea “cualquier radicalmente otro”, y la imposibilidad de “verme” muerto como la imposibilidad absoluta, el pasaje anterior cobra un sentido mucho más profundo y aporético. “Conócete a ti mismo” es la imposibilidad absoluta y primera de toda la filosofía occidental.

Así, tanto si es en masa o como individuos particulares, en la forma de “falsos positivos” o en campos de concentración, e incluso, bajo el signo del suicidio⁶⁹, estaremos siempre y de manera afirmativa y positiva, eufóricamente condenados a la existencia eterna, al exceso.

⁶⁹ Lo que sigue se aplica de igual forma para el español: “The French expression, “*donner la mort*”, literally, giving death, means in English something like causing or bringing about the death of someone or something, dealing death to someone, including oneself (suicide)” (Caputo, 1995 : 217).

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- Derrida, Jacques *Dar la muerte*, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Paidós, Barcelona, 2000.
- Aporías. Morir –esperarse (en) los «límites de la verdad»*, traducción de Cristina de Peretti, Paidós, Barcelona, 1998.
- La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- Kierkegaard, Sören *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, traducción de Rafael Larrañeta, editorial Trotta, Madrid, 2004
- La repetición*, traducción de Karla Astrid Hjelmström, JCE ediciones, Buenos Aires, 2004.
- Temor y temblor*, traducción de Vicente Simón Merchán, Alianza editorial, Madrid, 2003.
- La época presente*, Editorial universitaria, Santiago de Chile, 2001.
- Sobre el concepto de ironía*, traducción de Darío González, editorial Trotta, Madrid, 2000.
- Diario íntimo*, traducción de María Angélica Bosco, editorial Planeta, Barcelona, 1993.
- El concepto de la angustia*, traducción de Demetrio Rivero, editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940.
- Hegel, G.W. Friedrich *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999
- Heidegger, Martin *La ontología (hermenéutica de la facticidad)*, traducción de Jaime Aspiunza Elguezabal, Alianza editorial, Madrid, 2008.
- Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, editorial Trotta, Madrid, 2003.
- El concepto de tiempo*, traducción de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, editorial Trotta, Madrid, 2001.
- Sloterdijk, P. *El desprecio de las masas*, traducción de Germán Cano, Pre-textos, Valencia, 2002.

Extrañamiento del mundo, traducción de Eduardo Gil Bera, Pre-textos, Valencia, 2001.

Literatura secundaria

- Adorno, T. (1969) *Kierkegaard*, traducción de Roberto Vernengo, Monte Ávila editores, Caracas.
- Barret, L. (1985) "Kierkegaard's "Anxiety" and the Augustinian Doctrine of Original Sin", en: Perkins R. (ed). (1985). *The concept of anxiety. International Kierkegaard commentary*. Vol. 8, Mercer University Press, Georgia, 35-61.
- Bataille, G. (1981) *El culpable*, traducción de Fernando Savater, Taurus, Madrid.
- Best, S.
Kellner, D (1990) "Modernity, Mass Society, and the Media: Reflections on the Corsair Affair", en: Perkins R. (ed). (1990). *The Corsair Affair. International Kierkegaard commentary*: Vol. 13, Mercer University Press, Georgia, 23-61.
- Caputo, J. (1995) "Instants, Secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida", en: Matustik, M./Westphal, M. (editors). (1995), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 216-238.
- Chestov, L. (1947) *Kierkegaard y la Filosofía Existencial*, traducción de José Ferrater Mora, Sudamericana, Buenos Aires.
- Come, A. (1999) "Kierkegaard's Ontology of Love", en: Perkins R. (ed). (1999). *Works of Love. International Kierkegaard commentary*. Vol. 16, Mercer University Press, Georgia, 79-119.
- Connell, G.
Servaty, H (1994) "A Paradox of Personal Identity in Kierkegaard's Philosophical Fragments", en: Perkins R. (ed). (1994). *Philosophical fragments and Johannes Climacus. International Kierkegaard Commentary*. Vol. 7, Mercer University Press, Georgia., 85-107.
- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*, traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires.
- Dooley, M (1999) "The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Levinas on Hospitality" en: Perkins R. (ed). (1999). *Works of love*.

- International Kierkegaard Commentary*. Vol.16, Mercer University Press, Georgia, 167-192.
- Dunning, St. (1985) "Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety", en: Perkins R. (ed). (1985). *The concept of anxiety. International Kierkegaard commentary*. Vol. 8, Mercer University Press, Georgia, 7-33.
- Dupré, L. (1985) "Of Time and Eternity", en: Perkins R. (ed). (1985). *The concept of anxiety. International Kierkegaard commentary*. Vol. 8, Mercer University Press, Georgia, 111-131.
- Evans, S. (1998) "Realism and antirealism in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript", en: Hannay, A, Marino, G. (ed), (1998) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge university press, Cambridge, 154-176.
- Freud, S. (1998) *El malestar en la cultura*, traducción de Ramón Rey Ardid, Alianza editorial, Madrid.
- Goldmann, L. (1980) "Kierkegaard en el pensamiento de Lukács", en: UNESCO (ed). (1980), *Sartre, Heidegger, Jaspers y otros: Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 97-122.
- Green, R. (1998) "Developing Fear and Trembling", en: Hannay, A, Marino, G. (ed), (1998) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge university press, Cambridge, 257-281.
- Hannay, A.
Marino, G. (Ed) (1998) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge university press, Cambridge.
- (1998) "Anxiety in the Concept of Anxiety", en: Hannay, A, Marino, G. (ed), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge university press, Cambridge, 308-328.
- Heidegger, M. (1980) "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en: UNESCO (ed). (1980), *Sartre, Heidegger, Jaspers y otros: Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 130-152.
- Hersch, J. (1980) "El Instante", en: UNESCO (ed). (1980), *Sartre, Heidegger, Jaspers y otros: Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 73-85.
- Jankélévitch, V (1989) *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, traducción de Elena Benarroch, Taurus, Madrid.
- Levinas, E. *De la existencia al existente*, traducción de Patricio Peñalver, Arena libros, Madrid, 2000.

- El tiempo y el Otro*, traducción de José Luis Pardo, Paidós, Barcelona, 1993.
- Ética e Infinito*, traducción de Jesús María Ayuso, Visor Distribuciones, Madrid, 1991.
- Magurshak, D. (1985) “The Concept of Anxiety: The keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship”, en: Perkins R. (ed). (1985). *The concept of anxiety. International Kierkegaard commentary*. Vol. 8, Mercer University Press, Georgia, 167-195.
- Marsh, J. (1995) “Kierkegaard and Critical Theory”, en: Matustík, M./Westphal, M. (editors). (1995), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 199-215.
- Matustík, M.
Westphal, M. (Ed.) *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995.
- Nietzsche, F. (2003) *Los filósofos preplatónicos*, traducción de Francese Ballesteros Balbastre, editorial Trotta, Madrid.
- Perkins, R. (Ed). (1999) *Works of love. International Kierkegaard Commentary*. Vol.16, Mercer University Press, Georgia.
- (1994) *Philosophical fragments and Johannes Climacus. International Kierkegaard Commentary*. Vol. 7, Mercer University Press, Georgia.
 - (1990) The corsair affair. *International Kierkegaard commentary*: Vol. 13, Mercer University Press, Georgia.
 - (1985) *The concept of anxiety. International Kierkegaard commentary*. Vol. 8, Mercer University Press, Georgia.
- Pessoa, F. (2000) *Libro del desasosiego*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Poole, R. (1998) “The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions”, en: Hannay, A, Marino, G. (ed), (1998) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge university press, Cambridge, 48-75.
- Roberts, R. (1985) “The Socratic knowledge of God”, en: Perkins R. (ed). (1985). *The concept of anxiety. International Kierkegaard commentary*. Vol. 8, Mercer University Press, Georgia, 133-152.
- Rosset, C. (1994) *El principio de crueldad*, Pre-textos, Valencia.

- Rudd, A (1999) ““Believing All Things”: Kierkegaard on Knowledge, Doubt, and Love” en: Perkins R. (ed). (1999). *Works of love. International Kierkegaard Commentary*. Vol.16, Mercer University Press, Georgia, 121-136.
- Sartre, J. (1980) “El Universal Singular”, en: UNESCO (ed). (1980), *Sartre, Heidegger, Jaspers y otros: Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 17-49.
- Suances Marcos, M. (2003) *Sören Kierkegaard Tomo III: Estructura de su pensamiento religioso*, UNED, Madrid.
- (1997) *Sören Kierkegaard Tomo I: Vida de un filósofo atormentado*, UNED, Madrid.
- UNESCO (Ed). (1980) *Sartre, Heidegger, Jaspers y otros: Kierkegaard vivo*, traducción de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.
- Wetsphal, M. (1998) “Kierkegaard and Hegel”, en: Hannay, A, Marino, G. (ed), (1998) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge university press, Cambridge,101-124.
- (1994) “Johannes and Johannes: Kierkegaard and Difference”, en: Perkins R. (ed). (1994). *Philosophical Fragments and Johannes Climacus. International Kierkegaard commentary*. Vol. 7, Mercer University Press, Georgia, 13-32.
- Wittgenstein, L. (2007) *Tractatus logico-philosophicus*, traducción de Jacobo Muñoz e Isodoro Reguera, Alianza, Madrid.