



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Theunissen, Michael
EL PERFIL FILOSÓFICO DE KIERKEGAARD
Estudios de Filosofía, núm. 32, agosto, 2005
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835774002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL PERFIL FILOSÓFICO DE KIERKEGAARD*

Por: Michael Theunissen
Universidad Libre de Berlín

Resumen. El presente ensayo está compuesto de manera tal, que presenta un interesante bosquejo del *pensamiento existencial* kierkegaardiano. Ello desde varios flancos que componen entre sí una excelente introducción al desarrollo intelectual de Kierkegaard; a saber, la singular influencia de su vida en su pensamiento que caracteriza la relación que el pensador tiene con el mundo y consigo mismo; la posición de la filosofía de Kierkegaard que está determinada profundamente por su relación con sus antecesores inmediatos; los lineamientos de su obra literaria, y finalmente la decisiva relación que atraviesa su obra entre pensar–creer y filosofía–teología.

Palabras clave: Kierkegaard, pensamiento existencial, historia de las ideas.

Summary. This paper is composed in such a way that presents an interesting sketch of Kierkegaard's *existential thought*. It is made from many flanks that interweave an excellent introduction to Kierkegaard's intellectual development; i.e., the singular influence of his life on his thought characterizing the thinker's relation ship to the world; Kierkegaard's philosophy position that is deeply determined by the relation with his immediate predecessors; the guidelines of his literary work, and finally the decisive relation between 'to think–to believe' and 'philosophy–theology' which appears all along his work.

Keywords: Kierkegaard, existential thought, history of the ideas, philosophy, theology

La tarea que me ha sido asignada en el marco de la serie de lecciones sobre “perfiles filosóficos”, la entiendo de manera tal, que debo transmitirles a ustedes una idea de la figura de Kierkegaard. De un lado, no debo restringirme a mis intereses especiales de investigación. De otro, tampoco se puede tratar de una paráfrasis de todos los textos correspondientes. De ahí que no sea mi propósito recorrer con ustedes uno tras otro los escritos del pensador, que es objeto de mi presentación. Exposiciones al estilo de direcciones de ópera, las encuentran ustedes suficientemente en la bibliografía. Más bien me parece que la tarea ha de ser, orientado por mi estimación hacia nuestro pensador, la de hacerles comprensible en algunos puntos por qué vale la pena ocuparse de este autor, de acuerdo con los respectivos intereses. Con ello acepto la muy seria desventaja de no poder alcanzar una unidad en mi exposición, ni por medio de una visión de conjunto, ni por medio del desarrollo de una tesis de investigación consistente, sino de tener que componer un mosaico algo puntilloso a partir de algunas piedrecillas.

Intentaré responder a mi tarea en seis pasos. En primer lugar debe ser considerado el significado de la vida de Kierkegaard para su obra. Acto seguido he de esbozar la posición

* El presente ensayo está vinculado a las investigaciones del autor que culminaron en el libro de 1993: *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*. Fue presentado como lección en el semestre de invierno de 1993 en la Universidad Libre de Berlín en el marco de un ciclo de lecciones en el que participaron los profesores del Instituto de Filosofía de la misma. Ha sido publicado en alemán en la revista *Kierkegaardiana* 18, Dinamarca, 1996, p. 6–27. El autor autorizó gentilmente esta publicación en versión castellana en *Estudios de Filosofía*. Traducción de Sergio Muñoz Fonnegra.

de Kierkegaard en la historia de la filosofía. A este intento deseo agregar algunas anotaciones sobre la importancia fundamental del pensador objeto de mi presentación. En conexión con ello habrán de extraerse los lineamientos principales de la obra literaria de Kierkegaard. Finalmente habremos de ponernos de acuerdo sobre la relación entre pensar y creer, entre filosofía y teología en Kierkegaard. Al final, deberá ser dicha una última palabra sobre los límites del pensamiento a esbozar aquí.

Søren Kierkegaard nació en el año de 1813 y murió en 1855 cuando apenas tenía 42 años, luego de desmayarse en la calle por extenuación. Su nacimiento tiene lugar en el último año de vida de Fichte y en la época en la que apareció la *Lógica* de Hegel (1812–1816) y en la que Schelling, después de la publicación de su *Tratado de la libertad* (1809), se retiró en un silencio de más de cuarenta años. Kierkegaard nació seis años antes de la aparición de la obra principal de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación* (1819), la cual es cercana a él en puntos esenciales; y justo cinco años antes que Karl Marx (5.5.1813 – 5.5.1818). Murió cuando Nietzsche, quien apenas alcanzó a llegar al siglo XX, tenía once años. Un libro muy conocido de Karl Löwith, todavía muy valioso de leer, tiene por título: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (1941). De hecho, a excepción de Marx, nadie marca de una manera tan clara como Kierkegaard el rompimiento en el pensamiento del siglo XIX, el cual comenzó con el intento de Hegel de un acabamiento de la metafísica occidental y terminó con la interpretación de Nietzsche de la metafísica como nihilismo.

No existe ningún otro pensador cuyo pensamiento haya sido tan influenciado por su vida. Pero tampoco existe ningún otro, cuya vida haya sido tan pobre en acontecimientos. Prescindiendo de sus querellas literarias y de la lucha de sus últimos años contra la iglesia, en la vida de Kierkegaard, a decir verdad, sólo hay tres sucesos notables: la maldición a Dios de su padre que era severamente pietista y quien sembró en su hijo un profundo sentimiento de culpa heredada; el contacto con una prostituta en estado de completa embriaguez que fue experimentado como un pecado; lo mismo que la disolución de su compromiso con Regine Olsen, una joven de apenas 16 años. Estos tres sucesos, que han surtido efecto en su obra, conforman en el fondo incluso una única sucesión de acontecimientos. Todo lo demás en la vida del hijo fue desencadenado por la maldición paterna a Dios. Esto sólo se puede entender, si acaso, cuando uno se representa la escena original y sus consecuencias: un joven pastor pobre, profundamente religioso, sube a la cima de una montaña, y desde allí, bajo el libre cielo, maldecir a un Dios que deja sufrir de manera tal a niños inocentes. Como consecuencia inmediata de la maldición el adolescente fue bendecido con una riqueza que incluso le permitió a su hijo Søren pasar su corta vida escribiendo y renunciar a una profesión burguesa. La maldición a Dios se convirtió en un recuerdo traumático para el hijo, no sólo por su escenificación teatral, sino también y sobre todo, con miras a la ironía de la respuesta divina: Søren se sentía, en tanto usufructuario de una riqueza enviada como condena, igualmente castigado. La autorreducción a pura corporeidad en su propia vivencia de juventud, experimentada como un extrañamiento total, fue sólo la consecuencia de la desesperación en la cual lo arrojó el pensamiento en la irónica contra-maldición; y el rompimiento de su unión con Regina a quien amaba románticamente, fue sólo la consecuencia de la idea de ser apartado de las condiciones naturales de vida por medio de la confidencia con el padre y de no poder obedecer la ley suprema del matrimonio, la apertura sin reserva ante al compañero, frente a una persona tan digna de amor, pero también incomprensiva debido a la ingenuidad. A partir de esto es

posible comprender que Regine Olsen fue la verdadera destinataria de todos sus escritos. Ella es “aquel individuo”, al cual fueron dedicados tantos de estos escritos. Nunca antes una obra literaria fue en tal medida una alocución a una mujer, ni siquiera la obra de Novalis.

La desproporción entre la pobreza de acontecimientos en la vida de Kierkegaard y la incomparable gran influencia de su vida en su pensamiento, caracteriza su relación con el mundo y consigo mismo. La desproporción produce la enorme reflexión, con la cual el mismo Kierkegaard le atribuye incluso a apariciones insignificantes un peso infinito. De este modo, fue también designado su lugar histórico en la filosofía: el hombre melancólico está a favor de una interioridad, que se diferencia mediante su reflexión de todo lo intuitivo.

Para poder describir exactamente el lugar de Kierkegaard en la historia de la filosofía, debo presentarles previamente la característica principal de su pensamiento. Kierkegaard denomina su pensamiento “existencial” (existentiell).¹ Su pensamiento es existencial (existentiell) en el sentido exacto de que primero, refleja la relación del pensador mismo con su pensar, y luego se pregunta cómo puede un pensamiento —fijado literariamente y, en cuanto tal, también objetivado y en cierto modo coagulado— ser incluido por un destinatario en su realización de vida y ser así licuado. El pensamiento kierkegaardiano hace, por interés en su efecto en los receptores, de la forma de su comunicación misma su tema dominante. La forma de comunicación más adecuada para un pensar existencial (existentiell) es la “comunicación indirecta”. Esta comunicación se llama indirecta porque borra en cierto modo inmediatamente lo comunicado, para que el oyente no permanezca atado al orador y sea remitido a sí mismo. Un pensar del tipo kierkegaardiano se sustrae, por decirlo así, para resurgir de nuevo en la praxis existencial (existentiell) de aquellos a los cuales se dirige.

Mas no es existencial (existentiell) en el sentido en que Heidegger utiliza esta palabra, para oponerlo a lo que este último denomina “existencial” (existential). Según la comprensión de Heidegger, lo existencial (existential) es la constitución o estructura de la existencia humana y de acuerdo con ello, la ontología existencial (existential) propia de Heidegger quiere ser un análisis estructural puro. Esta oposición entre “existentiell” y “existential” induce a error en la medida en que crea la apariencia de que Kierkegaard no hubiese ofrecido ninguna contribución al develamiento de la estructura de nuestra existencia. Se trata de todo lo contrario: por ejemplo, su tesis fundamental de que el ser humano es una síntesis de necesidad y posibilidad, de finitud e infinitud y de que sólo del hombre devendrá un denominado sí mismo cuando él se relacione consigo mismo de manera tal, que al mismo tiempo se relacione con lo otro, que ha puesto su sí mismo, es una tesis sobre la constitución o justamente sobre la estructura de nuestra existencia, mejor dicho, expresado en el lenguaje de Heidegger: es una tesis “existencial” (existential).

En su proyecto de un pensamiento existencial (existentiell) de este tipo se remite Kierkegaard hasta el helenismo. En esta amplia expansión al todo de la historia del pensamiento occidental es Kierkegaard ejemplar para el siglo XIX: Hegel, Schelling y Nietzsche recurrieron todos al helenismo y con ello señalaron el camino que por ejemplo Heidegger consuma en el siglo XX.

Como virtuoso de la comunicación indirecta Kierkegaard parte especialmente de Platón y del arte del diálogo de Sócrates transmitido por Platón. Sócrates, que como partera

filosófica ayuda a sus semejantes al nacimiento espiritual, era a los ojos de Kierkegaard el hombre más completo, solamente inferior a Jesús de Nazareth, porque Jesús en tanto Cristo es más que un hombre, a saber, el Dios-hombre. Sócrates dominaba el arte filosófico de dar a luz, según el juicio de su admirador, sobre todo por su maestría en la ironía. En este aspecto Kierkegaard se percibe realmente como el sucesor de Sócrates. La ironía, junto a la cual Kierkegaard también incluye el medio de un humor más vivo y matizado, pertenece a las formas de la comunicación indirecta practicadas por él. La tesis de maestría de Kierkegaard *Sobre el concepto de ironía* (1841), cuya primera parte trata de la ironía socrática, es el trabajo de maestría más genial que alguna vez se haya escrito, este trabajo se debe a un extraordinario parentesco espiritual con los antiguos artistas del diálogo. A la gran estimación por el hombre y filósofo Sócrates, se une además en Kierkegaard el juicio general de que el helenismo nos instruye en general sobre lo que significa ser un hombre y, de que cada uno debería aprender esto de los griegos antes de embarcarse en la peligrosa aventura de ser un cristiano.

La posición de Kierkegaard en la historia de la filosofía está determinada por supuesto profundamente por su relación con sus antecesores inmediatos. Si yo fuese un historiador de la literatura, tendría entonces que referirme en este punto ante todo a su relación con el romanticismo; ya su escrito sobre la ironía trata en su segunda parte de la ironía romántica. Pero una lección filosófica debe concentrarse esencialmente en su relación con el idealismo alemán, en particular, con la filosofía de Hegel. Kierkegaard pertenece, junto al Schelling tardío, Marx y Feuerbach, a los cuatro grandes críticos de Hegel en la filosofía alemana de mediados del siglo XIX. Con relación al contenido Kierkegaard critica a Hegel, entre otros, cuatro puntos: primero la idea de un movimiento en la lógica; segundo la condición fundamental idealista de una identidad de pensar y ser; tercero el pensamiento de una mediación universal; cuarto el concepto de creer. La crítica a la idea de un movimiento lógico parte de que solamente hay movimiento en la realidad por fuera de la lógica. La crítica a la filosofía de la identidad objeta contra ésta, que la presunta unidad de pensar y ser existe meramente en el terreno del pensar mismo, y que deja por tanto intacto el ser real. La crítica a la idea de la mediación si bien no niega el hecho de la mediación, hace valer contra Hegel que de un lado, no determina suficientemente su concepto de mediación y que por el otro lado, lo absolutiza hacia una forma universal de movimiento, particularmente a expensas de la repetición, estructurada de un modo completamente diferente. Pues Kierkegaard ve en la repetición el movimiento propio de la existencia humana, que se dirige en primer lugar hacia la muerte y posteriormente a la búsqueda de su proyecto de futuro. Finalmente, la crítica a la comprensión de Hegel del creer, reclama que si éste está subordinado al pensar, es sólo porque es comprendido deficientemente, a saber, como un sentimiento meramente subjetivo o como una conciencia puramente inmediata; mientras que en realidad la fe es lo supremo y puede reclamar para sí el nivel de la inmediatez mediada, atravesada por la reflexión, que Hegel reserva al pensar abarcador.

La crítica de Kierkegaard a Hegel se refiere a los cuatro puntos mencionados: la integración del movimiento en la lógica, la disolución del ser en el pensar en la filosofía de la identidad, la hipertrofia de una mediación ofrecida como panacea y la degradación del creer. De acuerdo con lo expresado antes, esto es, que Kierkegaard siempre está interesado primeramente en la relación del pensador mismo con su pensar, no se trata para él en

primera instancia de la crítica a posiciones de contenido de Hegel, de las cuales no comparte pocas, sino de una crítica a su relación existencial con su propio sistema. Esta crítica elemental es expresada ejemplarmente en la anotación según la cual Hegel construyó un suntuoso palacio, pero no vive en él, sino en una perrera a la entrada de éste. Con esto se quiere decir lo siguiente: Hegel no vive en su pensar. En tanto alguien que se entere con lo absoluto, tiene una filosofía que de ningún modo *puede* conducir en su vida.

La crítica elemental, fijada en la distancia de la vida del pensar, influencia igualmente la crítica de contenido misma. Una y la misma intención atraviesa aquellas cuatro objeciones de contenido, a saber, la de proteger a la realidad entendida como la facticidad del existir experimentable sólo a partir de la perspectiva interior del individuo mismo, contra los abusos del pensar. Kierkegaard pertenece junto con Marx, Feurbach y los jóvenes hegelianos al mismo grupo, en la medida en que él, al igual que éstos, hace valer contra el idealismo una realidad que no es disoluble en el pensar. Las diferencias entre las diversas posiciones de la crítica a Hegel radican en la concepción de esta misma realidad. Marx entiende la realidad que va más allá del pensar como el ensamble de las relaciones sociales, Feuerbach como la realidad sensible y corporal, Kierkegaard como la realización existencial del individuo.

Pero todavía hay algo más que une al danés con Marx. La posición de Kierkegaard en la historia de la filosofía está definida también por el hecho de que pertenece a la tradición del pensamiento dialéctico. Sí, se puede afirmar que Hegel, Marx y Kierkegaard son los tres dialécticos más sobresalientes del siglo XIX, del siglo de la dialéctica. Al igual que Marx, Kierkegaard adoptó rasgos esenciales de la dialéctica de Hegel, y como Marx, desarrolló también un tipo propio de dialéctica.

De Hegel adopta sobre todo los siguientes principios de la dialéctica: (1). La dialéctica existe no sólo como método del pensar, sino también como constitución de la realidad o, en todo caso, de una determinada realidad: de la humana; (2). Lo negativo es motor del proceso dialéctico tanto en el pensar como en la realidad, y sólo gracias a éste es posible llegar a resultados positivos; (3). El proceso dialéctico describe la figura de una superación [Aufhebung] y restablecimiento de la inmediatez. Este proceso va de una inmediatez pura no mediada, pasando por una mediación exterior, hasta aquella nueva inmediatez mediada a la que ya me había referido en conexión con el creer; (4). Lo negativo que estimula este proceso es en el fondo la contradicción, y debido a que la dialéctica domina no sólo el pensar, sino también la realidad humana, existe junto a la contradicción del pensar. Kierkegaard concibe al fin y al cabo toda la existencia humana, así como ella se realiza fácticamente bajo las circunstancias dadas o más bien como no se realiza, como una contradicción existente.

Kierkegaard quiere seguir la dialéctica de Hegel con el uso de ésta para la realidad, el punto de partida en la negatividad, el esquema de un proceso de inmediatez y mediación, así como el sí a la contradicción. En lo que respecta a su propio tipo de dialéctica —él la denomina dialéctica existencial—, es demasiado cómodo resaltar la dialéctica propiamente kierkegaardiana en contraposición a la hegeliana, como se hace frecuentemente en la literatura, diciendo que Kierkegaard reemplaza la dialéctica en tres actos como Hegel, la cual unifica tesis y antítesis en una síntesis, por una dialéctica en dos actos, en la cual queda suprimida la síntesis. Ya el mero hecho de que Kierkegaard comprenda la realidad —que

según su concepción es específicamente dialéctica— esto es, el ser humano, como síntesis de momentos opuestos y el sí mismo humano como lo tercero positivo frente a los momentos de esta síntesis, habla en contra de la interpretación de su dialéctica como una dialéctica puramente antitética. La dialéctica propiamente kierkegaardiana no se diferencia de la hegeliana por la *abstracción* de la síntesis, sino por su *transformación*: la síntesis tiene ahora, como Kierkegaard dice, la forma de un “mantenerse unidos”, en el cual la antitética de los extremos a unirse permanece irreducible. No obstante, esto también significa que la contradicción existente no es disoluble desde sí misma. Ella sólo se puede disolver mediante un salto que ha de realizarse en la ejecución de la existencia misma.

Sobre la relación de Kierkegaard con la tradición precedente a él, es decir con la filosofía griega y la filosofía clásica alemana, se ha dicho suficiente. Ahora debemos ponernos de acuerdo sobre su relación con el pensamiento, que para él era aún futuro. Y esto significa ante todo, decir algo sobre su conexión con Nietzsche. Éste no conoció al danés; si bien su compatriota, el historiador de literatura Georg Brandes, le llamó la atención sobre Kierkegaard poco antes del comienzo de su locura, sin embargo Nietzsche ya no pudo ocuparse de la referencia a un personaje familiar a él. Y eso que Brandes tenía buenas razones para recomendarle a su amigo al escritor nórdico, tan solitario como él. Pues a pesar de todas las diferencias, Kierkegaard coincide ante todo con Nietzsche en que no solamente diagnostica al igual que éste el nihilismo moderno, sino que busca caminos para su superación. Sólo que ambos caminos siguen direcciones opuestas. Nietzsche espera del eterno retorno de lo mismo y del hombre, que de la muerte de Dios se saque la consecuencia de la propia destrucción, es decir, de la búsqueda del superhombre, una superación del nihilismo; Kierkegaard quiere superar el nihilismo mediante el salto a una fe, en la cual el hombre se humille ante su Dios, pero que también alimente la esperanza de que el retorno de lo mismo *no* siempre sea eterno. Después de la Segunda Guerra Mundial estuvo de moda ver en Kierkegaard y Nietzsche una especie de hermanos gemelos. Sus caminos para salir del nihilismo son sin embargo tan opuestos, que la cercanía desaparece, por decirlo así, una y otra vez en la lejanía. Lo que realmente los une es algo distinto: que ambos son grandes psicólogos. En el siglo XIX Kierkegaard, Nietzsche y —last not least— Dostojewski son los principales representantes de una psicología que puso de manifiesto profundidades y abismos del ser humano antes desconocidos. En lo que respecta a Kierkegaard, tal vez su psicología sea incluso lo más considerable en su pensamiento. Aquí ha de entenderse por psicología no sólo la ciencia del estado del alma de determinados individuos, como por ejemplo del emperador romano Nerón o del príncipe danés Hamlet. Se trata al fin de cuentas, de una psicología antropológica que hace declaraciones psicológicas generales, no obstante genuinas, sobre el ser-humano. El concepto de psicología de Kierkegaard se remite al del hegeliano Karl Rosenkranz muy apreciado por él, y quien bajo este título reformuló la doctrina de Hegel del espíritu subjetivo, esto es, la teoría del hombre y su lugar en el mundo.

La actualidad de Nietzsche contrasta hoy en día con una cierta falta de actualidad de Kierkegaard. No obstante, Kierkegaard también hizo historia en nuestro siglo. Para poder tener una buena visión de su influencia en la historia en el siglo XX, tenemos que remitirnos de nuevo cortamente a su relación con el idealismo alemán, concretamente a su relación con Schelling. La posición de Kierkegaard en la historia de la filosofía está, a decir verdad, sobre todo determinada por el hecho de que él limitó el concepto de existencia del

Schelling tardío —cuyas lecciones escuchó durante su estadía de estudios en Berlín (1841–1842)— a la vida humana, hizo de la constitución de la existencia humana su tema central y trazó con esto el camino de la llamada filosofía existencial; no sólo de la filosofía de Karl Jaspers, que se denomina así a sí misma, sino también de la ontología existencial de Martin Heidegger y del existencialismo de Jean–Paul Sartre.

Para mí es ciertamente muy importante, que a pesar de los puntos en común no se pase por alto la diferencia entre la “dialéctica existencial” de Kierkegaard y la filosofía existencial posterior. Si bien Kierkegaard trazó el camino de las teorías del sí mismo y del ser-sí-mismo, las cuales podemos encontrar en el siglo XX, no sólo en la filosofía existencial, sino también por ejemplo en el psicoanálisis reformista tenía, sin embargo, una conciencia muy sensible de la problematicidad de los conceptos “sí mismo” y “ser-sí-mismo”. En lo que concierne al sí mismo, está muy lejos de considerarlo como una entidad dada de antemano. Más bien, utiliza el concepto del sí mismo sólo hipotéticamente, como un anteproyecto, el cual solamente es capaz de alcanzar el análisis de lo negativo, de la *autopérdida*, en especial, el análisis de la desesperación. En lo que respecta al *ser-sí-mismo*, esto es, a la realización del llamado sí mismo en el existir, Kierkegaard sólo cayó en el error al comienzo —en su primera obra *O esto o lo otro*, al que permaneció frecuentemente aferrada la filosofía existencial posterior, en todo caso la alemana—, a saber, en la opinión de que solamente se necesitaría sólo una vez una elección, para poder realizar de aquí en adelante la propia existencia en la forma estable del ser-sí-mismo. Por el contrario, el escrito filosófico más maduro de Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, disuelve el ser-sí-mismo en un *devenir-sí-mismo* meramente tentativo, el cual puede ser cada instante nuevamente realizado. Para el autor de este escrito el llamado ser-sí-mismo es determinable sólo negativamente como un no-estar-desesperado, el cual solamente es lo que es cuando significa lo siguiente: destruir en cada instante la posibilidad de la desesperación. Estas y otras diferencias no impidieron a la filosofía existencial posterior servirse ampliamente del pensamiento de Kierkegaard. Incluso en las exposiciones de Heidegger, que se encuentran por debajo del nivel de la pregunta por el ser, en su obra principal *Ser y tiempo*, la cual no incluye el nombre del danés en algunas anotaciones, no se encuentra, a excepción del análisis del mundo [Weltanalyse], ninguna en la que no se hubiese adoptado el ideario kierkegaardiano.

La influencia de Kierkegaard en la historia estaría completamente descrita, si yendo más allá de la filosofía existencial se considerara su influencia sobre filósofos tan diversos como Wittgenstein o Adorno y Benjamin y se describiera la fascinación que ejerció —para permanecer en el ámbito alemán— en poetas como Rilke, Kafka o Max Frisch. Para esto no hay tiempo. En lugar de ello habré de agregar al bosquejo del lugar que Kierkegaard ocupa en la historia de la filosofía, algunas anotaciones fragmentarias sobre su importancia fundamental, sobre lo característico de su aporte a la historia del pensamiento europeo.

1. La importancia de Kierkegaard radica entre otras cosas en que le da un nuevo giro a la pregunta por el sujeto que es la pregunta rectora en la filosofía moderna. Kierkegaard no hace del sujeto un mero objeto, sino que reflexiona sobre sí como el sujeto que se hace objeto. Y este sujeto no es ningún yo absoluto ni tampoco ninguna conciencia en general; sino este individuo, la persona concreta con nombre y apellido, con una procedencia que es sólo propia de ella, con una historia personal inconfundible, imbricada en un mundo determinado históricamente.

2. Con esto último está relacionado el hecho de que Kierkegaard le da mucha importancia a la interioridad. Él es además falsamente conocido como pensador de la interioridad. Ciertamente, no basta con comprometer a Kierkegaard con la interioridad al estilo del escrito de habilitación de Theodor W. Adorno, si uno no determina más de cerca esta interioridad. Justamente la interioridad de Kierkegaard no es una interioridad “sin objeto” (Adorno), sino una interioridad de la apropiación, y esto significa: del objeto. Colocarse en el punto de vista de la interioridad es por lo demás para Kierkegaard una necesidad previamente dada por nuestra situación histórica. Mientras los griegos pudieron aceptar una conmensurabilidad fundamental de lo interior y lo exterior, el mundo moderno está caracterizado por la inconmensurabilidad de lo interior y lo exterior. Nosotros, para los cuales el mundo se ha vuelto algo ajeno, somos arrojados necesariamente a nuestra interioridad.

3. Como pensamiento —incluso característico y nuevo— del sujeto y de la interioridad, el pensamiento de Kierkegaard pertenece sin lugar a dudas a la tradición de la filosofía moderna, que se ha formado como filosofía de la subjetividad. Sin embargo, este pensamiento rebasa a esta filosofía en la misma medida en que rebasa a la filosofía en general. De este pensamiento es característico que no se le puede adjudicar ni unilateralmente a la filosofía, ni a la teología, ni a la literatura. Justamente mediante el rebotamiento de los límites de la filosofía tradicional, este pensamiento es una contribución a la respuesta a la pregunta qué puede seguir siendo la filosofía después de su “superación” (Marx). También Kierkegaard superó la filosofía, ciertamente no al interior de la praxis social, sino de la praxis existencial del individuo que se justifica a sí mismo. Justamente, sólo le hace justicia filosóficamente, quien no busca en él una filosofía pura.

4. Actualmente, desatendiendo su pertenencia a la filosofía moderna de la subjetividad, muchos determinan el lugar de Kierkegaard en la historia de la filosofía de modo tal, que él ya no pertenecería más propiamente a la modernidad, sino que marcaría al igual que Nietzsche el paso de la modernidad a la pos-modernidad. En ello hay de cierto que Kierkegaard no es más un pensador de la identidad como los representantes de la tradición metafísica de Parménides a Hegel, sino un pensador de la diferencia. Él señala el punto en el cual comienza el pensamiento de la diferencia en el siglo XX. Pero Kierkegaard está libre de la tendencia posmoderna de absolutizar la diferencia, de la misma manera como la metafísica tradicional absolutiza o supuestamente absolutizó la identidad. De ello lo preserva su fidelidad al pensamiento dialéctico, que renuncia a sí mismo cuando despide todo punto de vista de la unidad.

5. No sólo como pensador de la diferencia Kierkegaard encontró sucesores. Él debe su actualidad anónima, oculta en la falta de actualidad superficial, igualmente al lado formal de su pensamiento. Su interés en las formas de comunicación filosófica ha llamado hoy en día la atención de una filosofía que ha rebozado los límites con la retórica, y encontrado atención en la teoría literaria influenciada por el deconstructivismo francés. Pero con todo y el interés de Kierkegaard en las formas de la comunicación, los contenidos siguen siendo para él lo primeramente importante. El punto de indiferencia de forma y contenido es para Kierkegaard lo que yo acostumbro denominar su negativismo, que tiene por sí mismo un lado formal-metódico y un lado de contenido. A este negativismo metódico y de contenido le confiero personalmente la mayor relevancia en esta materia.

Kierkegaard trazó el camino del negativismo, es decir, de una filosofía que parte de lo negativo en cuanto al valor, para tomar de él una referencia a lo positivo en cuanto al valor. Así, la angustia y la desesperación constituyen la base de partida para un acuerdo sobre una vida sin angustia ni desesperación. Lo que he dicho sobre su corrección crítica a la filosofía del sí mismo, constituye un aspecto importante de este negativismo: sólo pérdida de sí mismo en la desesperación puede transmitir una idea concreta de lo perdido. A mí me parece que ningún camino pasa delante de este postulado negativista, precisamente porque vivimos en un mundo que ha deformado nuestros ideales. Qué pueda ser la libertad, es algo que tan sólo se puede leer en las formas de falta de libertad existentes. Igualmente, una vida sin un dolor causado socialmente tan sólo se puede barruntar en las postrimerías del sufrir actual.

Hasta ahora hemos considerado a nuestro pensador sólo desde afuera. Ahora debemos acercarnos más a él, e intentar comprenderlo algo mejor de adentro hacia afuera. A continuación deberán ser presentados por lo menos algunos lineamientos principales del trabajo literario de nuestro pensador. Esto me parece indispensable para una primera orientación, no en último lugar, debido a la deslumbradora diversidad de esta obra. No hay un Kierkegaard, sino muchos Kierkegaards. El Kierkegaard de los llamados *discursos edificantes* —o más propiamente, de acuerdo con la palabra danesa, de los discursos constructivos— es distinto al de la literatura bajo seudónimo y, al interior de la literatura bajo seudónimo hay de nuevo tantos Kierkegaards como escritos particulares. La razón para esto último es que Kierkegaard no sólo escribió estas obras, sino que en cierto modo también es su editor. Cada seudónimo que usa representa una posibilidad de la vida y del pensar, la cual si bien fue posibilidad para el propio autor, también fue una posibilidad desligada de su vida. De ahí que en el caso de Kierkegaard no sea suficiente con leer solamente un libro suyo. Para poder hacerse una imagen de él, uno tiene que leer todos sus escritos. En el marco de esta lección tengo que limitarme a los escritos bajo seudónimo. Con respecto a los *discursos edificantes* valga resaltar que recientemente han pasado a estar en el centro de atención, debido al interés en las ciencias literarias por las formas de comunicación que Kierkegaard desarrolló. Apenas en los últimos años se ha examinado el método de estos discursos, el método de una comunicación no-indirecta la cual, no obstante, solamente puede ser denominada directa, en la medida en que busca el contacto inmediato con el lector.

Los principales escritos de Kierkegaard bajo seudónimo o en parte seudónimos (es decir, los escritos editados con su nombre) podemos dividirlos en tres grupos: (1). Los escritos sobre la doctrina de los estadios de la existencia —como se conoce esta doctrina en parte de la bibliografía—, esto es, sobre la tesis de que una vida humana que persigue su telos interior pasa por un estadio estético, un estadio ético y un estadio religioso: *O lo uno o lo otro I y II*, *Temor y temblor*, *La repetición* (todos del año 1843), *Estadios en el camino de la vida* (1845); (2). Los escritos sobre filosofía de la religión en un sentido restringido: *Migajas filosóficas* (1844), *Post scriptum conclusivo no científico a las Migajas filosóficas* (1846), *Ejercitación en el cristianismo* (1850); (3). Los escritos antropológicos en un sentido restringido: *El concepto de la angustia* (1844), *La enfermedad mortal* (1849). A ellos hay que añadir los escritos tardíos de los años cincuenta, los cuales son muy significativos como material de agitación para la lucha de Kierkegaard contra la iglesia

estatal danesa, pero que no habremos de considerar aquí debido a que su autor ya no filosofa propiamente a no ser con el martillo.

Si bien este autor, aparentemente sin continuidad, fue un enemigo de todo sistema filosófico, el orden de sucesión de sus escritos en los grupos particulares de la ‘teoría de estadios’, de la filosofía de la religión y de la antropología, dibuja sin embargo, una sistemática secreta. A esto habré de aludir cortamente en una caracterización más cercana de los tres grupos.

Con relación al primer grupo, el de los escritos de la teoría de estadios: *O lo uno o lo otro I* describe el estadio estético, es decir, el estadio en el cual un hombre solamente es inmediatamente lo que es y disfruta así de sí mismo hasta que la desesperación le sobreviene; y este libro describe este estadio estético desde la perspectiva de un esteta (si bien el esteta es alguien que vive así, como también alguien que practica la estética conforme a la teoría del arte). A partir de una crítica al esteta, *O lo uno o lo otro II* opone al estadio estético el estadio ético, en el cual el hombre deviene lo que debe ser, y ciertamente, el libro muestra la alternativa ética nuevamente desde la perspectiva de alguien que vive así, desde la perspectiva de un moralista. *Temor y temblor* (y el escrito paralelo *La repetición*) completa el tercero excluido del estadio religioso, *Temor y temor* en tanto que presenta con el ejemplo de Abraham una excepción justificada de la regla de lo ético y marca así sus límites. Por último, los *Estadios* ofrecen una ‘teoría’ completa del estadio estético, ético y religioso, al igual que las exposiciones del *Post scriptum* vinculadas a las *Migajas*. Con respecto a esto último quiero sólo anotar, que existe un diálogo secreto entre el estadio inferior y el estadio superior, entre el estético y el religioso. Con el instante, que tanto en lo estético como en lo religioso desempeña una función determinante, retorna lo estético transformado en lo religioso. Esto no es insignificante para la posición, aún por esbozar, de Kierkegaard sobre lo ético. Es el mérito de Adorno haber sido el primero en llamar la atención sobre el acuerdo de lo estético y lo religioso.

Con relación a la sistemática secreta del segundo grupo, el de los escritos sobre filosofía de la religión, *Las migajas* construyen, en cierto modo desde fuera, la relación de oposición del helenismo y el cristianismo (como oposición entre una verdad, que cada uno puede encontrar en sí mismo por medio de la anamnesis, y una verdad con la cual lo confronta un hecho histórico exterior); el *Post scriptum* traduce esta construcción en la perspectiva interna de la llamada “religiosidad A”, es decir, de la religiosidad general, vivida ejemplarmente por Sócrates, y de la “religiosidad B”, es decir, de la religiosidad cristiana; finalmente, la *Ejercitación en el cristianismo* excede el espacio interior de la existencia cristiana.

Aún más plásticamente se destaca la sistemática interior del tercer grupo, el de los escritos antropológicos: *El concepto de la angustia* muestra la posibilidad del pecado; *La enfermedad mortal* describe su realidad. El primer escrito analiza cómo el hombre llega a sí mismo justamente en el devenir-pecador; el segundo presenta cómo se pierde a sí mismo. El primero narra el comienzo con el desarrollo del concepto de la angustia, el segundo, con la determinación del concepto de desesperación, el final de la llamada “historia de la libertad” que Kierkegaard quiso formular en sus escritos antropológicos, es decir, de la prehistoria de una libertad que —como Kierkegaard decía—, sólo se puede ganar cuando se atreve a dar el salto a la fe. Sólo entonces es el hombre libre, libre de angustia y

desesperación, libre también de la melancolía ya descrita en *O lo uno o lo otro*, la cual representa en aquella historia el medio entre el estadio inicial de la angustia y el estadio final de la desesperación.

Lo más profundo filosóficamente en el pensamiento de Kierkegaard está contenido, según mi apreciación, en sus escritos antropológicos, en el tratado sobre la angustia y en el escrito sobre la desesperación. La importancia del tratado sobre la angustia, que hace época, consiste sobre todo en la muestra de que la angustia original —Kierkegaard la denomina la angustia de la inocencia— sólo la puede tener un ser que, de un lado, está determinado *a devenir* espíritu, y del otro lado, todavía no está determinado *como* espíritu. Un ser tal se angustia necesariamente. Su angustia es producida debido a que el espíritu es para él lo absolutamente más extraño, que sin embargo siente como lo más propio, como un poder amigo y enemigo a la vez, el cual produce una antipatía simpática y una simpatía antipática, una angustia atrayente en el devenir repudiada, y repudiada en el devenir atrayente. La importancia del escrito sobre la desesperación consiste, según mi parecer, en que ella, en una nueva comprensión existencial de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, ofrece una descripción bastante completa de las formas en las cuales nosotros no somos nosotros mismos, nos abandonamos a nosotros mismos o vivimos en contradicción con nosotros mismos. De acuerdo con su ideal de método negativista, el escrito sobre la desesperación describe las formas del no-ser-sí-mismo, mas con la finalidad —esto, como ya se dijo, hace parte de su importancia— de inferir de él una indicación sobre el devenir-sí-mismo, sin duda alguna siempre inestable y siempre precario.

Ahora bien, los tres grupos de escritos no están de ninguna manera desconectados. Pues también su relación externa forma algo así como un sistema o por lo menos un contexto temático uniforme. Un tema común a todos los grupos de escritos bajo seudónimo es el tema de la culpa. Los tres acontecimientos decisivos en la vida de Kierkegaard —la maldición a Dios por parte de su padre, la visita al burdel en estado de embriaguez y la disolución del compromiso de matrimonio— se condensaron para él en una única experiencia de culpa. Por consiguiente, la culpa está en el centro de su pensar filosófico-teológico. Kierkegaard y Nietzsche —de todos modos, como ya se dijo, antípodas— forman en la pregunta por la culpa la oposición extrema. Nietzsche llama a los hombres a desprenderse de la creencia en la culpa, Kierkegaard comprende todo al fin y al cabo en el horizonte de la culpa. Solamente en su primera obra, en *O lo uno o lo otro*, la culpa no desempeña en apariencia ninguna función. Pero en realidad ella está también ahí presente, de un lado, la del esteta como la culpa aún impenetrable de una vida para el goce que conduce a la desesperación, del otro lado, la del moralista como interpelación a una ética que la reprime. Casi todos los escritos posteriores ilustran un aspecto del fenómeno de la culpa en toda su expresión. El escrito *Temor y temblor* se dedica a la siguiente pregunta: si Abraham se hizo culpable cuando estuvo conforme con la exigencia de Yahvé de sacrificar a su hijo. El escrito *La repetición* intenta mostrar que el movimiento designado en su título, el ir a la búsqueda de un proyecto de vida en el existir fáctico, puede ser hecho imposible por la culpa. El tratado sobre la angustia busca en ella una respuesta a la pregunta por las condiciones psicológicas ambiguas del devenir-culpable. El último y más importante tratado del libro *Estadios en el camino de la vida* considera nuevamente la ambigüedad de culpa e inocencia desde otro punto de vista; este tratado se llama: “¿Culpable? ¿No culpable? Un martirologio”. El escrito *La enfermedad mortal* no se asocia con la enfermedad, mencionada en el evangelio según San Juan, que *no* es mortal, nada distinto a la culpa, o

dicho cristianamente, al pecado. Si (mientras) el tratado sobre la angustia investigaba — como ya se ha dicho— la posibilidad de la culpa, *La enfermedad mortal*, el escrito sobre la desesperación, analiza la realidad de la culpa: fácticamente nos hacemos culpables de una falta no queriendo ser nosotros mismos desesperadamente o queriendo ser nosotros mismos desesperadamente o incluso no desarrollando conciencia alguna de poseer un sí mismo.

Con el problema de la culpa ya se puede percibir la interesante discusión de Kierkegaard con la ética, que atraviesa igualmente todos sus escritos. Kierkegaard tiene un perfil inconfundible en la medida en que nadie en la filosofía es tanto como él, al mismo tiempo moralista y crítico de la ética. El alcance de sus reflexiones va mucho más allá de su teoría del estadio ético de la existencia. Pues Kierkegaard opera también con un concepto más amplio de lo ético, que cubre todo lo que sigue al estadio estético. De acuerdo con este concepto es comprendida también éticamente la existencia general-religiosa y la existencia cristiano-religiosa, más allá de la existencia orientada éticamente en sentido restringido. La constitución ética de la existencia consiste en la seriedad con la cual, de un modo distinto a la existencia estética, hace frente a las exigencias de la realidad. Considerado a la luz de este concepto amplio de lo ético, se ha permanecido en la historia del desarrollo del pensamiento kierkegaardiano en él o esto, o lo otro, con el que tituló su libro: o vivir estéticamente o éticamente.

Pero en la misma medida en que el fenómeno de la culpa o pecado estuvo en un primer plano de su pensamiento, la ética estuvo acompañada de una crítica fundamental a la ética. En su crítica a la ética Kierkegaard se confronta con el hecho de que el *status corruptionis*, la culpabilidad total del hombre, hace a éste incapaz de cumplir las exigencias morales y con ello descalifica a aquel que eleva exigencias morales prescindiendo de la *condition humaine*. Una ética, que no hace caso de la impotencia del hombre culpable, se hace a sí misma culpable en tanto que pasa por encima de la facticidad de la existencia humana. Kierkegaard denomina a la ética que de este modo fracasa en el pecado, la primera ética. A ella opone una segunda ética, la cual presupone la culpa como hecho y se conforma con su diagnóstico. Después de que el tratado sobre la angustia —ante el trasfondo del fracaso de la primera ética, que también fue la primera ética de Kierkegaard— desarrolló la sicología que hace comprensible el devenir-culpable según su motivación, el escrito sobre la desesperación, *La enfermedad mortal* debe elaborar la segunda ética. Y lo hace en la forma de una sicología dirigida de una manera distinta, también relevante para la fundamentación antropológica de la sicopatología, de una sicología del vivir-pasajero-en-sí-mismo (An-sich—selbst—Vorbeileben).

También en este punto de la crítica de la ética el pensamiento de Kierkegaard tiene, según mi juicio, un interés actual. Me parece que Kierkegaard es un correctivo importante contra la coyuntura actual de la ética. De otro lado, con él es posible corregir a su vez la crítica total a la ética, como por ejemplo la de Nietzsche, a la ética que iguala a la ética con una determinada moral y por consiguiente ya no puede comprender sus propias condiciones normativas.

Ya el mero hecho de que yo haya usado junto al concepto filosófico de la culpa el genuino concepto teológico del pecado, muestra en efecto qué tan necesario es ponerse de acuerdo sobre la relación fundamental de filosofía y teología en nuestro pensador. Kierkegaard emprende el arriesgado intento de desarrollar un concepto filosófico del pecado, el cual hasta él, quizás con excepción del escrito sobre la religión de Kant, había

sido pensado teológicamente. Un pensador que puede ser reclamado del mismo modo por la filosofía y la teología, tiene que permitir la pregunta, cómo se relacionan para él filosofía y teología, pensar y creer entre sí. Esta pregunta ha sido discutida paradigmáticamente en el círculo de los representantes de la llamada teología dialéctica. Emil Brunner reclamó a Kierkegaard para una ciencia introductoria puramente antropológica, la cual no presupone nada dogmático. En un escrito que tiene el corto título de *¡No!*, Karl Barth objeta a esto, que para Kierkegaard todas las reflexiones sobre antropología son guiadas desde un principio por presupuestos teológicos. Si consideramos la metódica construcción de un escrito como *La enfermedad mortal*, entonces tendríamos que darle la razón a Barth. Pues el comienzo en apariencia puramente antropológico de este escrito, que incluso impide llamar Dios al otro que ha colocado el yo humano, se muestra, si miramos más de cerca, como derivado de una teología, de la que sólo se habla posteriormente por medio de la interpretación de la desesperación como pecado.

No obstante, debemos considerar que Kierkegaard solamente deriva, con la fundamentación teológica de la filosofía, consecuencias radicales de la autocomprensión de Hegel y Schelling. Ya Hegel y Schelling habían considerado su filosofía como una filosofía ubicada sobre el suelo del cristianismo; ambos estaban convencidos de que el acontecimiento neurálgico de la historia, el devenir-hombre de Dios, había hecho posible primeramente su manera de pensar en general. Y, con la fundamentación teológica de la filosofía, Kierkegaard despidió la razón tan poco como sus predecesores idealistas. Según las *Migajas filosóficas*, el hecho cristiano originario del devenir-hombre de Dios, que según el testimonio del Nuevo Testamento no se originó en ningún corazón humano, se distingue de otros hechos históricos en que, no sólo es dado desde fuera, sino que incluso tiene que dar las condiciones de su comprensión desde fuera. Él tiene primeramente que abrir el horizonte mismo, en el cual puede ser comprendido. Pero con ello fundamenta una razón que, una vez constituida, puede confiar en sus posibilidades. Y en el uso de esta razón, de una razón completamente histórica, Kierkegaard se toma toda libertad, desde la destrucción de la teología del pecado tradicional en el tratado sobre la angustia, hasta la lucha de los últimos años contra la iglesia, lucha en la cual exigía sobre todo honradez intelectual.

Naturalmente, la pregunta por la relación de filosofía y teología apunta sobre todo a la problemática de la fe. Si bien Kierkegaard es un pensador cristiano que opta por el salto a la fe, no obstante, lo notable en él consiste en que, en la pregunta por la fe, consideró junto a la fe cristiana una fe universal-humana indispensable para la realización de la existencia humana. Con el proyecto de una doctrina de la fe así comprendida, Kierkegaard sucede a Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), cuyos motivos también se repiten en él. Jacobi dilucida la fe que determina nuestra relación *universal*, comenzando por la percepción, aparentemente muy imparcial, que se basa en una fe en la existencia de las cosas percibidas. Kierkegaard analiza la fe, en la cual se funda nuestra *autorrelación*. Uno sólo lo comprende esto, cuando uno descubre que él no desarrolla *un* concepto de la fe, sino *conceptos* de la fe. De sus conceptos de fe solamente se relaciona uno con la fe específicamente cristiana, a saber, el concepto de la fe caracterizada como paradoja absurda o como paradoja absoluta, de la fe, que en su paradojidad refleja la absoluta paradoja de lo creído, del devenir-hombre de Dios. Todos los demás conceptos de la fe intentan encontrar lo humano pre-cristiano, que gana una especial claridad exclusivamente en la existencia

cristiana. De estos conceptos humanos de la fe sobresalen tres. Según el primer concepto, la fe es un aceptarse, el sí al yo en su finitud y necesidad. Ciertamente, la fe en el sentido de un aceptarse debe profundizarse en la dirección de un fundarse en el poder que ha colocado el yo. No obstante, por una parte este fundarse se caracteriza por una relación con Dios, no solamente cristiana, sino también accesible en sí misma a todos los hombres; y por otra parte, el aceptarse es comprensible también sin su fundamentación religiosa, aunque no completamente. Según el segundo concepto la fe es una confianza en que todo es posible, incluso y justamente en una situación, en la que nada parece ya posible. Esta fe coincide con la esperanza, sin la cual nosotros los seres humanos no podemos vivir; ella forma la sustancia de la conciencia, que Ernst Bloch denomina “conciencia utópica”. Finalmente, según el tercer concepto, el cual constituye el contenido del escrito *Temor y temblor*, la fe es parte de un doble movimiento de la resignación infinita y de la fe entendida en un sentido restringido, la cual confía en que recuperará lo abandonado en la resignación, aquí y ahora, en el mundo, no en un más allá. A su vez, este doble movimiento señala el movimiento de toda existencia por bien lograr, la cual en cada instante tiene que separarse de sí —el movimiento de la resignación— y luego regresar de nuevo a sí misma —el movimiento de la fe. Kierkegaard veía en esto el movimiento de la existencia humana por antonomasia, la unidad de inhalar y exhalar, de expandirse y contraerse; y él no vaciló en reclamar para la fe, definida por este doble movimiento, el ritmo de *sístole* y *diástole* que Goethe, ciertamente un pensador no excesivamente cristiano, describe.

Creo que con los rasgos generales presentados de mi bosquejo sobre Kierkegaard se delinea el perfil de este pensador. Pero describir el perfil filosófico de un pensador también significa ganar una comprensión sobre sus límites. Sobre los límites de Kierkegaard, sobre los que uno podría decir bastante, deseo decir una última palabra. La principal limitación de su pensamiento radica en el aspecto metódico-formal, esto es, visto desde el ángulo visual de la filosofía, en que él no es filósofo, sino realmente el escritor filosófico, o dicho de una manera más precisa, el escritor filosóficamente relevante, que él quería ser. De su pluma no fluyó ningún texto que fuese lo suficientemente argumentativo, para poder ser válido en su totalidad como un texto filosófico. En él se encuentra a decir verdad el lado positivo, que yo ya había presentado antes: justamente, como un escritor que rebasa concientemente la filosofía, muestra Kierkegaard lo que tal vez después de Hegel es inevitable, la “superación” de la filosofía en un otro, en el cual su forma tradicional tan sólo continúa viviendo como un momento.

Con respecto al *contenido* llama a primera vista la atención, lo que le falta al pensamiento aforístico de Kierkegaard, que estiliza el fragmento romántico, para poder competir con el sistema filosófico. Kierkegaard no legó ni una ontología ni una cosmología, ni una filosofía natural ni una filosofía de la historia universal, ni una teoría social ni una teoría del Estado, ni una teoría del conocimiento ni una lógica. También en el campo, en el cual principalmente se desempeñó, a saber, en el terreno antropológico en un sentido amplio, hay una insuficiencia enorme: la renuncia a una teoría elaborada de la comunicación, a una doctrina de las relaciones interpersonales. Personalmente no quisiera hablar aquí sin embargo de una insuficiencia total. El libro *Las obras del amor*, una reunión de discursos edificantes (1847), la tesis del tratado sobre la angustia de la relevancia del devenir-manifiesto ante los demás para el devenir-sí-mismo o la determinación de lo bueno como comunicación, dan testimonio de un interés no del todo incidental en las

relaciones intersubjetivas. No es accidental que toda la filosofía del yo-tú, que surgió después de la Primera Guerra Mundial, el dialogismo de un Martín Buber o Franz Rosenzweig, haya partido de Kierkegaard.

No obstante, a la innegablemente insuficiente exposición del aspecto social de la existencia humana subyace, a pesar de todas las problematizaciones acabadas de señalar, una fijación al yo, la cual veo también como una insuficiencia fundamental. Este yo no es ciertamente lo aislado, a lo cual solamente Heidegger confía propiedad. Kierkegaard partió del concepto de Hegel de un yo *general*, el cual debe mediar con la generalidad social. La limitación del yo kierkegaardiano no consiste en su soledad, sino en su vacío, en la insuficiencia de resultado de la mera autorrealización. Kierkegaard es cómplice de la crasa ideología de la autorrealización y del vaciamiento de la imagen normativa del hombre, la cual redujo una y otra vez, en las filosofías del yo liberadas por él, los proyectos de una vida humana digna y buena a la tautología de la oración: 'yo soy lo que yo soy'. En este sentido Kierkegaard no amplía nuestro horizonte; nos pone entre la espada y la pared.

No debemos olvidar que Kierkegaard en consideración con nuestra situación histórica se sintió obligado a replegarse hacia un yo, al cual le es conferida plenitud sólo en su relación con Dios. Que el yo, con el cual Kierkegaard nos compromete, permanezca vacío en su forma puramente humana, es una consecuencia de su negativismo. Pero éste no es ninguna invención arbitraria, sino la respuesta a una coyuntura histórica, en la cual ya no sabemos objetivamente quiénes somos. La grandeza de Kierkegaard se basa en que reaccionó sobriamente a una situación tendencialmente nihilista, sin caer en el nihilismo. Incluso el déficit más sensible de su pensamiento resulta de su conocimiento de la necesidad histórica. Él, el hombre privado, no pensó de ninguna manera tan privadamente como sus intérpretes, quienes primeramente leyeron en él el solipsismo que se le ha criticado. De otra manera no hubiera podido ser el crítico de la época, como él que todavía da a conocer el escrito ocasional *Una crítica literaria* (1846). A decir verdad, dudo que alguna vez un pensador haya tomado tan seriamente la historicidad de su propio pensamiento como él lo hizo. Él se puso, sin embargo, una autolimitación para la cual no encontramos ningún paralelo en la historia de la filosofía. Como lo acentúa frecuentemente, él sólo quería ser un "correctivo". Y esto significa: que era conciente de que sólo podía reclamar verdad para sus afirmaciones, en la medida en que lo corregido por él contuviera por su parte, al margen de la necesidad de corrección, verdad. Como ya lo he expresado, no hay *un* Kierkegaard, sino muchos Kierkegaards. De otro lado uno puede afirmar que, en cierta manera, no hay *ningún* Kierkegaard, es decir, ningún Kierkegaard que hubiese existido por sí mismo separado de la tradición. Como decidido pensador de la oposición se disuelve a sí mismo en la relación con las posiciones, en las cuales él quería introducir correcciones. Y sólo podemos encontrar verdad en él, cuando en lugar de aislarlo lo consideramos conjuntamente con sus oponentes.