

RESEÑAS

OSCAR DANIEL BRAUER. *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982. 204 pp. (Problemata 92).

Este estudio sobre la filosofía hegeliana de la historia universal es una tesis doctoral dirigida por Manfred Riedel (Universidad de Erlangen-Nürnberg): el autor se esfuerza por demostrar primero —con éxito como creemos— que la obra menos elaborada por Hegel mismo, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (editadas en 1837), no se entiende cabalmente sino dentro del contexto de las *Lecciones sobre la filosofía del derecho* cuya parte culminante constituye; después se dedica al concepto dialéctico del tiempo que subyace a la conceptualización de la historia. A esta doble tarea corresponden las dos partes del estudio (pp. 19-101 y 105-195, respectivamente). La bibliografía (pp. 197-202) no es exhaustiva; especialmente se echan de menos libros, artículos, tesis dedicados ya en el pasado a la dilucidación del problema del tiempo en Hegel (como p. ej. U. Kayser, *Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels*, Berlin 1930; H. Koblighk, *Denken und Zeit*, Kiel 1952; R.K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, 1965). De gran utilidad son, por otro lado, los numerosos diagramas que el autor produce para ilustrar esquemas dialécticos simples y complicados (pp. 109, 110, 112, 115, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 127, 131, 137, 139, 159, 203, 204).

La primera parte del libro de Brauer se subdivide, a su vez, en dos capítulos: a manera de introducción se expone primero (pp. 19-38) la ambivalencia de la posición de la filosofía de la historia dentro del *sistema*; luego (pp. 39-99) se documenta ampliamente —como trasfondo del nexo entre filosofía de la historia y filosofía del derecho— la crítica de Hegel a la llamada *Historische Rechtsschule*, es decir a sus representantes máximos (contemporáneos de Hegel) Gustav Hugo y Friedrich von Savigny. Este capítulo —en cuyos detalles no podemos entrar— llena una laguna y tiene como efecto una rehabilitación del punto de vista, supuestamente restaurativo, de la filosofía del estado de Hegel: es, por el contrario, Hegel quien se opone al *Rechtspositivismus* conservador que le es atribuido a veces. Lo que ha llevado a los conocidos malentendidos —p. ej. al mito

de un joven Hegel simpatizante de la Revolución Francesa y de un viejo Hegel oportunista (congraciándose con el estado prusiano)— es, por un lado, que Hegel, anticipando la censura, se ha expresado ambiguamente (cautelosamente), respondiendo a la situación política de restauración durante la época de las *Lecciones*; y por otro lado, la adopción, por parte de Hegel, de la terminología de aquellos que precisamente ataca (p. ej. el concepto de *Volksgeist*, tomado de Savigny).

Respecto del "lugar" que ocupa la filosofía de la historia en el sistema enciclopédico del pensamiento de Hegel, la tesis fundamental del autor (p. 30) es que la filosofía de la historia trata diacrónicamente lo que la filosofía del derecho presenta en forma sincrónica, es decir: las dos se complementan y forman, juntas, la parte final de la filosofía del *espíritu objetivo*. Así, el derecho, en su figura (*Gestalt*) conceptual (realizada ya), coincide con la realización de la libertad que es también el tema de la filosofía de la historia (sólo que esta, en vez de dedicarse al concepto puro, describe la gradual actualización de la libertad en la historia). En cierto sentido, se repite aquí la relación que existe entre la *Ciencia de la Lógica* y la *Fenomenología*: entre las categorías "eternas" (y su autodesarrollo especulativo), y las figuras históricas concretas del espíritu. Opuesto tanto al historicismo como al "presentismo" (absolutización de la época propia), Hegel constata la mutua dependencia del estado y de la historia —lo que evita una subordinación del *Weltgeist* al *Volksgeist*— y dentro de tal constelación, la filosofía del derecho es la teoría del estado en la medida que este realiza aquel concepto de la libertad que le es contemporáneo (*Zeitgeist = An der Zeit sein*), mientras que la filosofía de la historia, *praxis* de dicha teoría, muestra a la vez la transición del concepto a la praxis y la de ésta (como insuficiente a su propio concepto) a aquel. Lamentablemente, el autor no entra en detalles sobre la relación entre este tipo de tiempo (temporaneidad, actualidad, *kairós*) y el tiempo en general; "lamentablemente" porque es precisamente la confusión entre las dos concepciones que resulta en malentendidos: si la filosofía es, según Hegel, "el tiempo llevado al concepto" (*die Zeit auf den Begriff gebracht*), se presenta la alternativa de interpretar *Zeit* o bien como época (actual) —y entonces tendríamos el mencionado presentismo— o bien como "tiempo" del concepto (*Zeit des Begriffs*) que, dicho sea de paso, conserva poco de lo que ordinariamente se asocia con el tiempo (temporalidad) ya que se trata de un devenir (*Werden*) especulativo (simultáneo), frente al desarrollo paulatino de lo histórico: ese tipo de *Werden* o *Zeit* es para Hegel, según la *Ciencia de la Lógica*, el tiempo propiamente dicho (*die eigentliche Zeit*). Brauer parece inclinarse, respecto de la alternativa mencionada, a la segunda interpretación, ya que una cita de la *Jenenser Realphilosophie* que insinúa este sentido sirve de epígrafe a su libro. La verdad es que considerar algo "en su tiempo" (Hegel) coincide con su consideración conceptual (*in seinem Begriff*) —algo inesperado, por lo menos según criterios corrientes— y dicha consideración conceptual equivale a considerar algo como "mero momento" (de un proceso dialéctico a la vez histórico y conceptual); por otro lado, no carece tampoco de sentido entender *Zeit* como época —pues Hegel mismo subraya que la necesidad histórica de un concepto (no del Concepto) se muestra en su "estar al día" o "llegar a tiempo": lo que necesitaría aclaración es precisamente la cuestionable identificación de ambos

sentidos, en otras palabras, la problemática (misteriosa) vinculación entre *Werden* (*eigentliche Zeit*), *Zeit/Dauer*, (conjunto de espacio, tiempo, movimiento, duración, en la *Filosofía de la Naturaleza*), temporalidad del espíritu subjetivo (recuerdo, imaginación), tiempo de la historia, y "eternidad" del Concepto. El que la ontología sea el anverso de la fenomenología, que ambas "contengan" lo mismo —ese escándalo típicamente hegeliano— obligaría a adoptar una tercera perspectiva que permite comparar los diversos grados de maduración (*Zeitigung*) alcanzables en ambos niveles (el histórico y el abstracto), fijar culminaciones, convergencias y desarrollo malogrados (prematuros o tardíos). Si es verdad que en la conciencia del tiempo que es el privilegio del espíritu subjetivo el mismo concepto de tiempo llega a su autocaptación, tendríamos el hecho extraño de que el propio Tiempo, dentro de su autodesarrollo conceptual, tuviera "su tiempo" (justo) —una perspectiva que causa el horror de cualquier científico que opera con *t*.

Lo ambiguo en la posición sistemática de la filosofía de la historia es precisamente —y esto es expuesto claramente por Brauer— que, supuestamente, ella forma el eslabón entre el sistema del espíritu objetivo (derecho, estado, historia) y el sistema del espíritu absoluto (arte, religión, filosofía, ciencia); la conocida tesis del "final de la historia" —es decir de su desembocar en la Idea misma— se presta a tanta malinterpretación, precisamente por impedirnos ver que la infinitud (*Unendlichkeit*) propia del espíritu absoluto no se alcanza sino *en* el tiempo, y no fuera de él; pues no es la historia universal misma la que pasa al espíritu absoluto (como tampoco el estado mismo pasa —*geht über*— a la historia, o al revés), sino es la consideración filosófica que, en el nivel teórico, pasa del concepto de aquella (la historia) al concepto de este (espíritu absoluto); y es la historia universal sola la que media la vida política finita (histórica) con lo infinito de intuición (arte), representación (religión), y concepto (filosofía). Mientras que en la filosofía del derecho Hegel opera en un nivel que hace perder de vista la historicidad inmanente de los conceptos de derecho, en la filosofía de la historia, donde esa historicidad es expuesta, surge el peligro de un teleologismo —como si la historia no fuese sino el desarrollo de un concepto abstracto en el tiempo. Por otro lado, el espíritu absoluto —la visión especulativa *sub specie aeternitatis*— no es sino el arte, la religión y la filosofía de un pueblo en un determinado estadio de su evolución; es decir: la "eternidad" de una obra de arte p. ej. no consiste en su estar fuera del tiempo sino en su saber expresar lo esencial de su tiempo: no hay espíritu fuera de su concreta realización histórica (lo que Hegel confirma al tratar siempre, después del "concepto" de la religión —o del arte—, de la religión "determinada", es decir, en su desarrollo histórico). Si el espíritu no es sino su propia temporación (*Zeitigung = Verzeitlichung*), no puede ya uno, como lo hace Heidegger (*Ser y Tiempo* § 82), quejarse de que el espíritu "caiga" en el tiempo (véase Brauer, pp. 27s.) y acusar a Hegel de ser el representante más radical de la visión "vulgar" del tiempo. Verdad es que Hegel, frente a Heidegger, no encuentra *die eigentliche Zeit* en la esfera de lo que Hegel llama espíritu subjetivo (*Dasein*, en Heidegger), sino que según él, el hombre es genuinamente histórico sólo como miembro de un estado, es decir, como partícipe de la sustancia espiritual de una sociedad determinada en una época determinada; pero ello no debería impedir una justa apreciación del carácter

inmensamente complicado de la interrelación de los diversos tipos de tiempo en la filosofía de Hegel. En lo que a la postura (supuestamente) "eternizante" de Hegel se refiere, tanto la filosofía del derecho como la de la historia muestran que, por el contrario, Hegel está muy envuelto en lo que discute el *Zeitgeist*, tan envuelto que la polémica (contra los representantes tanto del derecho natural como del derecho histórico) lo hace, a veces, perder la distancia necesaria (frente a lo respectivamente "actual"): no se puede a la misma vez, atacar su actitud "atemporal" y su "adaptación al espíritu de la época"; ni tampoco su perspectiva "finalista" (escatológica) al mismo tiempo que su "historicismo". El famoso *Weltgeist* es, a la vez, lo ya realizado y lo aún no-realizado (en este caso: el derecho cosmopolita); pero se notará que precisamente ese "aún no" y aquel "ya", la simultaneidad de un "demasiado tarde" y "demasiado temprano", son lo problemático: el lector quiere saber qué, al fin y al cabo, significa "tiempo" en Hegel.

Pero el autor, con la cautela necesaria, cree indispensable, antes de tratar del concepto del tiempo (= el Tiempo del Concepto) mismo, hablar sobre la dialéctica; y esto es lógico porque, como saben los entendidos en la materia, ella está lejos de ser mero procedimiento argumentativo, externo al asunto mismo: ella ya es, en cierta perspectiva "rítmica", el "tiempo" buscado (herencia neo-platónica: el tiempo "vida del alma"); la dialéctica no "se aplica" desde fuera, digamos a las "dimensiones" del tiempo, ella *es* el tiempo, el alma del desarrollo, el ritmo del Devenir mencionado. Siendo vida, el Concepto y la Idea, tienen en ella su elemento de vida. El tiempo, extraña unión de realidad (hechos desarrollándose) y concepto ("dimensión" de negatividad absoluta, extinción —*Tilgung*—), "poder absoluto", no es sino ese "movimiento" de autoproducción y autoextinción que también se llama dialéctica. Como muchos autores antes de él, Brauer demuestra, con ejemplos de interpretación textual y dibujos ilustrativos, que la dialéctica no es aquel esquema categorial muerto que sus adversarios ven "impuesto" por Hegel a la realidad viva; tampoco se limita a la conocida estructura de triplicidad que tanto se cita y que Hegel mismo llamó *geistlos*. Sin insistir demasiado en las raíces místicas de la misma (Baader; geometría neoplatonizante del "triángulo divino", etc.), Brauer sugiere que el pleno desarrollo dialéctico de un concepto dado, su "llegar a la identidad en el hacerse-otro", implica siete fases (así también en Hölderlin y el Schelling temprano), gráficamente una figura de cuaternidad, pero que al desplegar toda su "arquitectura" inherente se convierte en una estructura más complicada de diseño admirable (véase pp. 120s. y 203s.). La lectura de este primer capítulo de la segunda parte del libro (pp. 105-133) exige concentración por parte del lector, pero resulta muy fructífera en su eliminación de prejuicios conocidos; así p. ej. se clarifica el carácter antinómico del segundo momento del desarrollo dialéctico donde no se trata tanto de una simple negación unilateral (antítesis llana), sino de una diferenciación doble, a saber: separación "interna" de dos factores, y separación de esta constelación antinómica frente a la unidad de la que surgieron dichos factores (pp. 113ss.). En esta forma, se reconoce también (p. 118) que en el "modelo" de toda dialéctica particular —el comienzo de la *Ciencia de la Lógica*—, el devenir *no* es la síntesis del ser y de la nada, sino su pura contradicción-en-proceso, su simultánea identidad y diferencia (mientras que la síntesis es el

Dasein): *Werden* es a la vez *Entstehen* y *Vergehen*, es decir *Zeit* (el término *Werden* sugiere —falsamente— un predominio del llegar-a-ser). Aclaraciones como esta ayudan a corregir otras afirmaciones estereotípicamente repetidas, p. ej. (p. 131s.) sobre el supuesto carácter excepcional de la división dialéctica de la historia universal (reino oriental; griego; romano; germánico) o sobre la estructura interna de la filosofía del derecho (p. 126s.).

Preparado así en lo que a la dialéctica como "tiempo" del Concepto se refiere, el lector puede enfrentarse al segundo capítulo de la segunda parte del libro (pp. 135-195, *Hegels Metaphysik der Zeit*) que a su vez se subdivide en tres partes: el tiempo de la naturaleza (pp. 135-155), el tiempo del espíritu de la historia universal (pp. 155-171), la filosofía como conceptualización de su tiempo (pp. 155-195). Brauer comienza con una metacrítica de la crítica heideggeriana del concepto hegeliano del tiempo (pp. 135-144), con razón, ya que Heidegger acusa a Hegel de haber dado nada más que un paráfrasis del tratamiento aristotélico del tiempo (*Física* IV 10-14). Brauer se asombra ante el hecho de que precisamente Heidegger haya confundido tan llanamente la *physis* aristotélica con la *Natur* de Hegel; debería haber visto que la *kinesis* cuyo *arithmós* es el tiempo en Aristóteles, no coincide jamás con *das angeschaute Werden* que define el tiempo en Hegel (*Enciclopedia* § 258) y si bien Aristóteles habló de las aporías inherentes al concepto de tiempo e instante, jamás eso equivaldría a caracterizar el tiempo como "contradicción existente" (*bestehender Widerspruch*). La referencia de la exposición hegeliana ya no es la rotación de la periferia "eónica" del mundo (ni tampoco, aún, la temporalidad del *Dasein*, centrada en la futuridad de la *Sorge*), sino el trabajo (*Arbeit*) y la obra (*Werk*) terminada del tiempo (objetivada en sus propios productos), con su meta "teleológica" en el pasado. Brauer reconoce bien que la estructura inicial paradigmática expuesta en la *Ciencia de la Lógica* constituye ya una interpretación del tiempo, pero en su estructura "eterna" (en su forma "propia"); y esa realmente no tiene mucho que ver con la *Física* de Aristóteles (antes bien con las tres primeras hipótesis del Parménides platónico). Curioso que en esta defensa de Hegel, Brauer no se haya remontado a la devastadora crítica formulada por J. Derrida, ya en el 1968, contra la chocante falta de comprensión que Heidegger muestra frente a Hegel y Aristóteles. (Véase J. Derrida *Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*, en *Marges de la philosophie*, París: Editions de Minuit, 1972, pp. 31-78).

Lo peculiar del concepto hegeliano del tiempo es que el pasado vale como la "verdad" del tiempo; el presente, conteniendo el futuro como su propia negación es el *perecer* del ser hacia el no-ser, y este perecer le afecta en la lucha con lo futuro. Lo pericido (pasado) es, a la vez, el resultado del "trabajo" del tiempo (o tiempo "hecho espacio") y negación de ese trabajo (es decir *Aufhebung* del tiempo). La diferencia de las tres dimensiones del tiempo es establecida por nosotros, fijada por el sujeto observador en el durar no-dimensional de la naturaleza; de ahí que el tiempo propio de la naturaleza —sin recuerdo ni esperanza— es el ahora indiferenciado, "espacio", objetividad abstracta, repetición infinita, indiferente a su contenido. El error de Heidegger (y de Kojève) consiste en confundir este "ahora" repetido de la naturaleza con la verdadera esencia del tiempo que es la subjetividad diferenciante (Brauer, p. 143). Este ahora cuantitativo (finito) hay que distinguirlo del presente eterno (*ewige*

Gegenwart) que se identifica con el tiempo en la totalidad de sus dimensiones: presente concreto, resultado del pasado y preñado de lo futuro; dicha totalidad dimensional equivale al concepto "entero" del tiempo, la absoluta presencia de las dimensiones (en la conciencia de la subjetividad). La tradicional dicotomía de eternidad atemporal y tiempo finito es superada dialécticamente en la medida que la primera no es sino el proceso del segundo, el continuo disolverse ("eternidad" no equivale aquí a un durar "duro" o *nunc stans*, y menos todavía a algo "antes" o "después" del tiempo finito). Si lo eterno se identifica con el *concepto* del tiempo, con su devenir lógico como forma pura de sucesión, con la estructura misma del llegar-a-ser y dejar-de-ser, entonces "la ciencia del tiempo" no es otra cosa que la ciencia del concepto, el concepto que se concibe a sí mismo, la dialéctica; de hecho, la dialéctica articula la temporalidad interna, el devenir concebido de cada cosa. Como consecuencia, la *Ciencia de la Lógica* no es sino la descripción de las formas puras del tiempo, es decir: una lógica temporal (Brauer, p. 147). De ahí la costumbre de Hegel de denominar los extremos de una contraposición conceptual sus "momentos", y de equiparar la esencia ("recorrida") de un ente con su haber-pasado (*Wesen = Gewesensein*). La filosofía no es, entonces, sino una teoría del ente *sub specie temporis*, y la filosofía hegeliana es la más radical en este aspecto ya que no ha exceptuado ninguna cosa de esa ley del pasar. Lo atemporal, si se quiere recurrir a este término, no es sino el efecto de la observación que contempla la sucesión desde su resultado, en su "quietud simple", y así la conserva en lo esencial.

El tiempo no está, como se dijo, en su elemento, mientras figura como "poder supremo de la naturaleza", ya que su elemento es la libertad, la subjetividad, la absoluta negatividad (del apoderarse); en la naturaleza, el tiempo se realiza como la relación recíproca de los seres que, en este proceso, se hacen y se deshacen, pero cuya mutua extensión constituye, según Hegel, un progreso hacia la paulatina liberación (frente a la omnipotencia del tiempo); tal superación del tiempo (en su evolución impropia, no conceptual) se logra por una gradual adopción del poder del tiempo por parte de los seres vivos (tiempos subjetivados) que ya tienen todos su tiempo propio. Sólo la conciencia realiza, más allá del retorno eterno natural, el principio mismo del tiempo; en la subjetividad, el tiempo *qua* temporalidad "llega a sí mismo", se capta a sí mismo, entra en "su" elemento: como el pensar suele abstraer de la materialidad del objeto pensado, así el tiempo no es sino esa actividad del abstraer en forma objetiva (*seiendes Abstrahieren*). Como tiempo potenciado, el yo, en vez de meramente (inmediatamente) ser, es "sido" por él mismo (captado, hecho esencial). La producción de los "momentos de la subjetividad" (*Ichsetzung*) queda, sin embargo, abstracta, mientras no se logre un pasado como "obra", es decir: mientras no se haga objetiva, social, histórica; solo entonces el tiempo se "llena", se cumple. La "plenitud del tiempo" se alcanza cuando la dependencia frente a la naturaleza (en el sujeto: frente al instinto) se trueca en independencia; el gobierno de Cronos pasa a Jupiter, el "dios político" que le fija una meta al perecer que es el tiempo: la obra ética (*ein sittliches Werk*) del estado, producida por la historia y produciéndola (Brauer, p. 155). A partir de este momento, el trabajo del tiempo consiste en el esfuerzo de la historia universal —ella no es mera secuencia fortuita o causal de sucesos— de realizar dicha obra como objetividad alcanzada de la libertad

(subjetivamente reconocida): el circular-en-sí de las producciones naturales es sustituido por la producción determinada ("lineal") de los individuos libres que organizan su libertad en el estado. La conciencia de haberse producido a sí mismo, de haber llegado a ser-para-sí lo que en sí ya era, constituye el tipo de autoconocimiento que caracteriza al espíritu que supo organizar su mundo. Su manera de ser es definida como "actuosidad", producción tecnomórfica, no de algo demiúrgicamente previsto sino de algo que sólo en el proceso mismo libremente se desarrolla; el espíritu no es un sujeto pre-supuesto de la historia que trate de realizar un fin meta-histórico, sino la subjetividad que sólo en su autorrealización paulatinamente se constituye. De ahí que la categoría primaria del tiempo histórico es la transformación —y ello implica la aceptación de la transformabilidad del presente. La segunda categoría, entonces es la de rejuvenecimiento, es decir: del surgimiento de nueva vida (superior, en el sentido de correspondiente a un principio más avanzado) a partir de la muerte de una época; pero, como es de esperar, al lado de este principio del futuro, que no es sino "momento" del proceso total, resurgirá el primer momento; y el entrelazo de transformación destructiva y rejuvenecimiento constructivo —llamado "progreso" (*Fortschritt*)— forma toda la razón (*Vernunft*) del proceso global. Ese tipo de progreso no tiene que ver con la perfectibilidad del género humano, sino implica la contradicción histórica entre destrucción y renovación que caracteriza a cada tiempo particular y la totalidad de los tiempos; la categoría de la razón, a su vez, significa el producto de este progreso, la obra del trabajo del espíritu (tiempo), el estado. Lo paradójico de esta visión es precisamente que la meta del progreso es el pasado, más claramente: el haber pasado, el haberse cumplido lo realizado por el tiempo (Brauer, p. 159). El acontecer sucesivo, inquietud, visto como "paralizado", "quieto", el trabajo desembocando en la obra —eso es lo que caracteriza cada tiempo, y "pasado" no significa otra cosa que el ser-obra de un mundo actual. En un párrafo con el título metafórico "El espíritu como artista", el autor trata de dilucidar la visión hegeliana de la historia (pp. 160-170). El paradigma de la actividad artística ayuda a entender la secuencia de hechos históricos "como si" hubieran sido producidos en analogía a una epopeya, con fines didácticos: el *Weltgeist* como *Werkmeister* (maestro artesano) trabaja, por medio de los pueblos particulares, en la formación de la humanidad, y los "genios", "artistas" de la historia, los grandes líderes, reconocen este *Bildungsprozess*. La meta del proceso, el auto-reconocimiento del espíritu en la conciencia de sus obras, resultado del trabajo de toda la humanidad, no es, por ende, el estado, menos todavía un estado determinado, sino la forma o manera cómo el hombre reconoce en el estado la obra de su libertad; pero las formas en las que el espíritu capta el sentido de sus propias producciones históricas son el arte, la religión y la filosofía: el espíritu absoluto, obra del espíritu objetivo-en-proceso. Estas formas son temporales (y temporeras) en la medida que expresan "su" tiempo, pero trascienden "su" tiempo, al elevar la forma temporal (epocal) al rango de un principio universal, necesario y cada vez superior a las anteriores. A la vez, en arte, religión y filosofía, el hombre supera la finitud de la vida estatal —porque no hay ninguna manifestación del espíritu absoluto que *no* esté organizada en un estado— y la supera en la medida que la funda. Cada una de estas tres formas entre sí jerarquizadas del espíritu absoluto tiene, a su vez, "su"

época: el arte, la antigüedad; la religión, el cristianismo; la filosofía (ciencia), la modernidad. El que esta "su" época absoluta agota las posibilidades inherentes a cada forma (del espíritu absoluto) no significa, desde luego, que deje de existir o de surtir efecto (véase pp. 168 ss. la polémica contra la interpretación cristocéntrica que propuso Theunissen en su *Hegels Lehre vom absoluten Geist*). La época moderna, tiempo absoluto de la ciencia (filosofía), es a la vez, heredera de los principios "artísticos" del mundo antiguo y de los principios religiosos del mundo cristiano: supera y conserva las obras del trabajo realizado entonces. El alto destino atribuido así a la filosofía —conceptualizar su tiempo, pero como obra del trabajo de los tiempos pasados, y, a pesar de estar condicionado por su tiempo, mantener la distancia que se necesita para reconocer lo aún no realizado— es el tema del último capítulo del libro de Brauer; aquí deberían resolverse, en lo posible, los problemas que citamos al principio de esta reseña.

Pues bien, el autor rechaza primero (pp. 172 ss.) las interpretaciones historicistas —toda filosofía es relativa a su época, y nada más— mostrando que se disuelven en sí mismas (también la filosofía "historicista" es relativa a una época); luego las interpretaciones escatológicas —la filosofía de Hegel es la última ya que capta el fin y final de la historia— mostrando que se basan en un malentendido de la relación entre eternidad y tiempo en el pensar hegeliano (lo "definitivo" o eterno no es lo ahistórico). La tarea de la filosofía consiste, frente a esta unilateralidad, en reconocer, dentro de lo actual (epocal, temporal) —que es también "ilusión" (*Schein*)—, lo sustancial, es decir, lo eterno que está presente (según el prólogo de la *Filosofía del Derecho*, Brauer, p. 174). Lo absoluto, vimos ya, tiene su realidad solamente en su realización temporal total —y esa es llamada la "eternidad"; de manera que la filosofía, al percatarse de aquello que (actualmente) es, reconocerá en el hacerse-otro del tiempo el estar-presente de la razón (total); captar su tiempo, sin embargo, equivale a veces, precisamente, a oponerse a lo que el tiempo en cuestión cree de sí mismo: el *Zeitgeist* no es siempre el verdadero *Geist der Zeit*, entendido este desde la "eternidad" del tiempo (del espíritu universal). La auténtica relación entre la filosofía de la historia, la filosofía de la época y la filosofía que reconoce su propia historicidad, conduce a una "metafísica del tiempo" que no ha sido elaborada por Hegel (pero avistada en el 1820) y que formaría el eslabón entre la filosofía del derecho (terminada) y la filosofía de la historia (esbozada); dicha metafísica del tiempo tendría la forma de una *philosophische Theorie der Zeitgeister* (Hegel, según Brauer p. 175) y plantearía la relación entre la totalidad histórica y las formas de arte, religión, filosofía que surgen de ella; paralelamente, la relación entre la totalidad histórica y las formas de derecho, moralidad y eticidad —a la vez produciendo y siendo productos de dicha totalidad— sería el otro tema de aquella metafísica del tiempo.

En las últimas veinte páginas de su estudio, Brauer muestra que, respecto de la relación entre la (una) filosofía y el (su) tiempo, Hegel ha conservado la visión de su primer escrito filosófico, la *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling*. Ya entonces Hegel formulaba la relación de dependencia que guarda la filosofía con su época como un partir de la separación (*Entzweiung*) interna que caracteriza el mundo (cada vez) actual: la necesidad (*Bedürfnis*) de la filosofía surge de tal desgarramiento (entre vida e intelecto) que es síntoma de una decadencia

(*Untergang*). "Captar el tiempo" significa en este contexto que la filosofía expresa la necesidad del perecer y formula la forma nueva (de vida cultural) que se anuncia. Es precisamente en este doble trabajo que la filosofía realiza lo absoluto en el tiempo: la forma hecha obra de un mundo provoca, en su incompatibilidad con las necesidades de la vida nueva que está por surgir, una anticipación aún abstracta de la *Gestalt* de esa vida venidera; y tal anticipación, lejos de ser mera profecía, es una acción que plasma el mundo nuevo, le ayuda a nacer (el viejo "arte de comadrona" socrático). Para el caso de su propia época, la filosofía hegeliana ratifica el ocaso del mundo feudal y del imperio alemán (Hegel en la Introducción a su escrito sobre la constitución de Alemania, Brauer p. 180s.) y diagnostica el desgarramiento mencionado como la oposición de los principios del materialismo (francés) y del idealismo (alemán), representados alrededor del 1800 —para Hegel— por los sistemas de Schelling (filosofía de la naturaleza) y Fichte (filosofía del yo absoluto). A ello, sin embargo, se agrega un rasgo que marca, según Hegel, lo distintivo de la transición (*Uebergang*) que él está viviendo (y que Holderlin formula casi al mismo tiempo, en su fragmento (*Das Werden im Vergehen*): la filosofía de ésta época (de la generación de Hegel) formula por primera vez que, en general, ha llegado el tiempo de la filosofía (ciencia), después de la época de la religión (*sapientia sacra vs. Weltweisheit*); por primera vez, la filosofía declara decididamente que su "campo" es el mundo finito y profano, y que su captación de lo absoluto (= tiempo) es superior a la "representación" teológica anclada en lo transmundo. En resumen, la posición delicada atribuida por Hegel a la filosofía, se define por un oscilar entre el "demasiado tarde" (respecto del mundo que decae) y el "demasiado temprano" (para el mundo nuevo): ella capta, como autorreflexión crítica de la época, lo que ésta es —y ello no es posible sino cuando ya no lo es. Así como todo autoconocimiento se logra por una relación del futuro con el pasado, el espíritu (filosófico) es ese enjambre de su propia posteridad y anterioridad: saber (algo) equivale a estar ya más allá, haber roto con lo sabido, haberse liberado —haber reducido "la historia externa del tiempo" a la "historia interna del tiempo". Como tal sustitución de la sucesión por un orden lógico de conceptos, la filosofía esboza los próximos pasos de dicha sucesión sin poder ser —aquí radica la diferencia frente a Marx— teoría de una praxis; pues una transformación práctica de la filosofía rompería el marco de las condiciones que hicieron surgir la teoría (Brauer p. 190): una filosofía determinada sufre la *Aufhebung*, pero no la filosofía en general. Asimismo finaliza para Hegel, no la historia, sino una época de ella; de ahí también que la forma superior de la autocaptación del espíritu es necesariamente una forma posterior (no al revés: que cada forma posterior es, por eso solo, superior). Por más que simpatice con lo venidero, la filosofía conserva, tecnomórficamente: esculpe lo pasado; su cabeza de Jano excluye, al parecer, toda obligación a ser partidaria. Oportuna y actual, ella es, por otro lado —y en su auténtica misión— intempestiva. Haber hecho visible, para el caso de Hegel, esta cuestionable contemporaneidad de la filosofía, es el logro indiscutible del libro que reseñamos.

Manfred Kerkhoff

Universidad de Puerto Rico

FRIEDRICH WILHELM KORFF, *Der komische Kierkegaard*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982. 150 pp. (Problemata 95).

El discurso polifacético de Kierkegaard ha sido —especialmente en este siglo— un desafío enorme para sus intérpretes; si bien el uso de los seudónimos no engañaba a nadie en la provinciana Copenhague de los años 1843-1850, a la distancia histórica, sin embargo, el dilema de la cuestionable identidad y responsabilidad del autor "proteico" permite dos posibilidades hermenéuticas extremas: o bien tomar a la letra y en serio lo que el mismo Kierkegaard afirmaba (en sus escritos autobiográficos) sobre el alcance y función de su producción seudónima y hacer de él un "espía en el servicio de Dios" —y ésta ha sido la reacción de la "teología dialéctica" de principios del siglo—; o bien desenmascarar al autor, quien, en su existencia "parasitaria" de "dandy" filosófico, planificaba sus obras con trampas para sus lectores para así "cubrir" el fracaso existencial de un yo "enfermizo"; dentro de esa perspectiva, la indudable genialidad dialéctica y psicológica de Kierkegaard habría sido usada por él como maquinaria complicada de represión llevando, en el proceso de un incomparable cuestionamiento maiéutico, a la autodisolución de la fe cristiana: la máscara de los discursos edificantes cubriría un rostro anticristiano (*malgré lui*), y Kierkegaard nunca habría superado el romanticismo "pagano", la ironía socrática, el esteticismo de la seducción demoníaca. De aquí que, más tarde, los existencialistas pudieran servirse de los temas y procedimientos kierkegaardianos *sin* su "envoltura" cristiana para construir una dialéctica existencial atea, con el énfasis en temas como la desesperación, la inautenticidad, etc.

Ese desenmascaramiento de Kierkegaard ha sido iniciado en dos frentes: desde la perspectiva filosófico-teológica por G.G. Grau (*Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard*. Frankfurt 1963) quien ha demostrado su tesis —la autodisolución de la fe cristiana— tan magistralmente que a los teólogos les será difícil seguir inspirándose en el "Reformador de Dinamarca"; y desde la perspectiva filológica y psicológica por H. Fenger (*Kierkegaard, the myths and their origins. Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*. Yale University, 1980, traducción del original danés de 1976), quien ha demostrado, a su vez, las técnicas de auto-interpretación falsificadora por medio de las cuales Kierkegaard ha logrado engañar a dos generaciones de estudiosos eruditos ("arreglando" fechas y hechos, p. ej., dirigiendo cartas, escritas originalmente para otra joven, a Regina Olsen, etc.), de manera que ya no será posible creerle a Kierkegaard cuando "manipula" sus "puntos de vista" en favor de una sola actitud (la religiosa). Sabemos ahora que aún en los diarios él no fue sincero consigo mismo, poniendo en escena unas actuaciones increíbles ante un público imaginario; si estos diarios hubieran aparecido —junto a los ensayos autobiográficos— durante su vida, sus contemporáneos lo habrían desenmascarado en seguida ya que conocían los hechos.

El libro de Korff (quien se declara discípulo de Grau, pero desconoce a Fenger, a quien podría haber utilizado para su propósito) es una especie de protesta (no erudita) contra las artimañas de Kierkegaard; protesta en favor de la "víctima", Regina Olsen. Las primeras frases del prólogo no dejan dudas sobre la posición del autor: "Este es un libro *contra* Kierkegaard. Demuestra que el

filósofo abusa de Dios para deshacerse de un ser humano. La discusión de Kierkegaard no se llevará a cabo religiosa o cristianamente, sino únicamente desde la perspectiva de una ética humana" (p. 15; mi traducción). Es decir: la conducta inhumana de Kierkegaard frente a su comprometida será entendida como punto de partida de las conductas "racionalizadoras" en nivel teológico: Kierkegaard proyectará su ruptura con Regina hacia la dimensión religiosa, "justificando" esa ruptura con una supuesta decisión en favor de una "misión" cristiana, que, a su vez, consistirá en una infinitamente velada justificación de la ruptura con Dios. En ambos casos —y el paralelismo de "compromiso-ruptura-intento de repetición" es total en los dos niveles— se llega a una desvalorización de la relación real-histórica, en favor de una retirada hacia la interioridad idealizante, la que, al no poder sostenerse, se trueca en desesperados intentos de recuperación de la relación perdida. La famosa doctrina de los "estadios" (de la vida), por más que pretenda presentar un camino lineal (de lo estético a lo ético y de ahí a lo religioso), se revela —según lo demuestra Korff— como circular, de modo que Kierkegaard recae, sin jamás concederlo abiertamente, en el punto de partida, obedeciendo a un mecanismo neurótico-dialéctico que obliga siempre de nuevo a "repeticiones" revocadas. Los seudónimos empleados por Kierkegaard representan, dentro de este marco traumático, variaciones de una posición que consiste, absurdamente, en no tomar ninguna posición: Kierkegaard practica una "economía rotativa" (título de uno de los ensayos cínicos de *La Alternativa*) dentro de la cual cada posición apenas alcanzada es abandonada, por transposición a otro nivel, en un proceso de creciente potenciación que le permite a Kierkegaard, en su "oportunismo" existencial, adoptar todos los roles posibles sin ser responsable de ninguno (el "culpable" será siempre este o aquel seudónimo, no Kierkegaard). Al cambio "transpositivo" —transponer la relación erótica en una religiosa— corresponde el intento de Kierkegaard (de sus seudónimos) de mantener una relación de amor sin la amada, en el ámbito de un recuerdo distanciado, y, paralelamente, crear una relación con Dios sin Dios, en el ámbito de una interioridad narcisista a la cual el relacionarse como tal le interesa más que el "otro" con el que se relaciona supuestamente. La "economía rotativa" estética, criticada desde el punto de vista ético, se convierte en rotación religiosa, cuando, en un momento de "inversión", el punto de vista ético es, a su vez, criticado por la famosa "suspensión teleológica de lo ético" que permite que haya excepciones respecto de toda responsabilidad, tanto la ética (de casarse con la mujer seducida) como la religiosa (de ejercer la profesión de sacerdote). Tal actitud de "excepción" lleva a un callejón sin salida y obliga a una vuelta, supuestamente en nivel superior, a la posición criticada, es decir, a una re-inversión o re-posición de lo ético en favor de lo estético vestido de religioso (llamado "paradójicamente estético"). Los subterfugios de los que se sirve Kierkegaard, especialmente en el *Postscriptum*, para cubrir esa recaída (veladamente concedida) llevan a contradicciones y abusos terminológicos que colindan con lo cómico. Así se derrumba la construcción de los "estadios" que únicamente ostenta un arte de escapes "pérfidos", un cuádruple cambio de posición que deja dudas sobre la identidad última de Kierkegaard: la impresión es que su identidad (o sustancia) consiste en no sostener ninguna identidad definitiva. Estamos, parece, ante el fenómeno de una fundamental falta de principios; pero tampoco

se puede decir que ese "oportunismo" de cambio de personalidad sea sostenido, como principio (ya que entonces no sería, de hecho, falta de principios).

El primer capítulo, titulado "El cambio transpositivo" (pp. 30-55), parte de la situación real que es la fuente de la ulterior problematización filosófica: Kierkegaard ha disuelto su compromiso (de un año) con Regina Olsen, sublimando esa relación real en una relación idealizada e interiorizada, en la que Regina tiene que ceder su sitio a la idea misma de la relación en sí; sin decidir si la razón de esa ruptura es una impotencia para un lazo sensual-sexual o una fuerza sublimadora que, sobre la base de un deseo genuino de libertad, rechaza cualquier lazo, Korff muestra que la idealización de la relación estaba preconstituida por un distanciamiento poético de Kierkegaard ya durante el compromiso, un ver la relación desde la perspectiva de una retrospectiva conmemorativa anticipada —lo que le permite vivirla doblemente: en su actualidad y como ya pasada. Regina se convierte en mero motivo u ocasión (*Anlass*) para diagnosticar la dialéctica de la relación-como-tal en forma poética; hecha su Musa, la ex-prometida llega a ser objeto de un juego frívolo de cuya inaceptabilidad moral Kierkegaard se ha dado cuenta. En una inversión paradójica de las constelaciones reales, la ruptura real es interpretada como garantía de la perduración (ideal) de la relación, y esa "conservación" de lo extern-histórico en la interioridad encuentra su paralelo religioso en la sustitución de la ruptura con el Dios histórico —Cristo aparecido en el tiempo— por lo eterno internalizado. (El paralelismo de los dos niveles está indicado por la aseveración de Kierkegaard de que no fue sino su falta de fe lo que lo hizo romper con Regina). Lo que Kierkegaard no logra aceptar en el nivel teológico, es el absurdo doble de una temporalización/historización de lo divino (en Cristo) y de la exigida espera de la segunda *parusía* del Dios histórico. Es por eso que tanto Regina como Cristo deben ser des-temporalizados, toda esperanza de su vuelta debe abandonarse, y las dos relaciones deben retirarse a la interioridad. La ruptura —lo mismo que el anterior compromiso— con Regina es entendida como un sacrificio que posibilita una relación salvífica con Dios (y con ella "eternizada"); será absolutamente imposible decidir cuál ruptura precede a cuál, es decir: no se sabe si, para recuperar una libertad perdida —la irresponsabilidad estética—, el dogma (del Dios con cuya historicidad hay que romper) legitima la ruptura con Regina, o ésta aquella.

Ya que, según el principio estético de transfiguración interna de hechos externos decepcionantes, Kierkegaard interpreta la disolución de un compromiso como "repetición" de lo eterno, es decir como justificado de antemano por Dios, el "eterno novio" no cree en serio en las defensas del matrimonio que deja poner en escena por el autor B de la *Alternativa*; y de hecho, éste solo proclama, más que la decidida elección de una esposa, la elección de la elección como imperativo ético. La verdadera relación con otro se alcanza mediante la ruptura; paralelamente, el discípulo del maestro "paradójico", debe desear que su contemporaneidad con el maestro sea eliminada. Lo que importa ya no es el contenido (el qué) de las relaciones sino su modo (el cómo). En otras palabras, decidirse aún en favor de un fantasma, es más "decisivo" que no decidirse en absoluto, y este decisionismo es la preparación de un estado-de-incompleto, de un "flotar" sin compromiso, tanto en la trayectoria del yo como en la historia del cristianismo. Que lo realmente abandonado sea idealmente conservado, obedece a las reglas de

aquella "economía rotativa" estética que es criticada temporariamente, en el nombre de la ética decisionista, pero reasumida en el nivel religioso: la historicidad de Cristo —la paradoja que atrae y repele a Kierkegaard— es, según las circunstancias, afirmada, negada, reafirmada. Pero así como ningún lector queda convencido del supuesto libertinaje donjuanesco de las figuras tras de las cuales se esconde Kierkegaard, tampoco convence su supuesta "rotación religiosa": Dios, sometido al esquema de los estadios, se transforma en el curso de sus re-presentaciones dialécticas en mero objeto de reflexión traspositiva y repositiva. Correspondientemente, el "incógnito" de ese Dios es a veces el instante estético, (promesa de eternidad, pero rechazo de duración), a veces el momento de decisión ética (en favor de duración, historia, tiempo), a veces el *Augen-blick* religioso (inconmesurable con cualquier serie de sucesos que suelen tener su tiempo).

El segundo capítulo del libro (pp. 55-64), titulado "El rey sin tierras", describe cómo la dialéctica, abandonada a su propia ley "demoníaca", tras haber eliminado por transposición e inversión toda realidad, se lanza sobre la ética en cuyo nombre la existencia estética había sido rechazada: pero las exigencias de aquella, careciendo de criterios fácticos (soportables y realizables), son sustituidas por la exigencia única de tener que soportar, no obstante, las exigencias absurdamente potenciadas. Parece que Kierkegaard solamente construyó esa ética en un forma tan radical para poder eliminarla —por inaceptable— tanto más fácilmente, a saber por la introducción de la categoría de la excepción. La exigencia "absoluta" de una elección "absoluta" de lo absoluto desemboca, por lo impracticable de sus mandamientos, en suspensión de lo ético para los privilegiados: la excepción estética (el poeta) y la excepción religiosa. Lo paradójico es que el fracaso de dicha ética —y ella es una primera versión, que se verá sustituida por una segunda ética aún más exigente— es declarado teleológicamente consistente: en nombre de una ética superior es lícito violar aquella primera ética que de todos modos ya pedía demasiado del hombre; es decir: el alivio viene, paradójicamente, del lado de una potenciación de las cargas morales, y esta paradoja es declarada la esencia de lo verdaderamente cristiano, inalcanzable ya por aquellos cristianos "mediocres" que *no* son excepciones (ya que no tienen ninguna "misión superior"). Así el "rey-sin-tierras" estético irónico se convierte en un rey "ético" igualmente desprovisto de una base en la realidad, quien supuestamente sustituye la arbitrariedad del primero por la legitimidad (dialéctica) del segundo (quien, a su vez será sustituido por un hipotético rey religioso). Lo que estos tres reyes-sin-tierra tienen en común es, no el querer renunciar a las tierras en nombre de una "eterna bienaventuranza", sino la compra de terreno en las nubes para poder deshacerse tanto más fácilmente de las tierras reales. Maniobrando soberanamente la dialéctica, estos terratenientes del más allá declaran la pérdida que sufren (debido a su falta de acción real) como ganancia; la ruptura con la realidad va tan lejos que hasta el arrepentimiento de ella está ya precalculado e incluido en estos excesos de habilidad intelectual. Porque dichos reyes sin tierra ni siquiera se establecen en sus terrenos imaginarios, sino se localizan en las fronteras *entre* ellos (llamados los "confines" de los estadios, es decir: la actitud irónica o humorística); resulta entonces que la "temporera" suspensión de lo ético no es tan temporera, sino que había sido

siempre la intención de Kierkegaard.

"Perfidia de lo ético" es, muy justificadamente, el título del *tercer* capítulo (pp. 65-83) en el cual se describe que, de hecho, la caída de la primera ética se debe a ella misma: inventada solamente como trampolín intermedio, ella se ha dado de antemano una forma tan "ridícula" (las cartas del juez Guillermo) que, al finalizar su exposición —concretamente: al terminar la apoteósica defensa del matrimonio— inadvertidamente se cuesitona a sí misma (empresa ratificada en la segunda parte de los *Estadios en el camino de la vida*), desembocando precisamente en aquella tristeza, melancolía y desesperación que le había reprochado al amante vacilante. Ahora se muestra como acertada la sospecha que el esteta (el autor A de la *La Alternativa*) siempre había expresado contra el cumplimiento del deber; ese debe, de hecho, matar la espontaneidad del primer amor de manera que no queda lugar para su conservación en el matrimonio; resulta que el mismo defensor de lo ético (autor B), no solamente había dudado a posteriori de que el deber riguroso pueda cumplirse en la vida real, sino había cuestionado a priori la posibilidad positiva de una exposición conceptualmente adecuada del deber. En vez de conceder que está recayendo en el estadio estético superior (consciente de su desesperación), modifica religiosamente dicho estadio, para así poder presentarlo como un nivel superior al ético. Queda así confirmado lo que ya anuncia el *Ultimatum* (agregado a la segunda parte de *La Alternativa*), a saber, que el estadio ético es una etapa ficticia y que la verdadera alternativa está entre lo estético y lo religioso. Ahora bien, ya que lo religioso no es sino lo estético vestido de seriedad solemne, dicha alternativa no es tal; por más que la suspensión de lo ético se justifique por otra ética (religiosa) más rigurosa —la llamada religiosidad A que, a su vez, será potenciada en la religiosidad B— también esa nueva ética "trascendente" en vez de "inmanente", "paradójica" en vez de "universal", está condenada de antemano a ser superada. En fin, ninguna ética ha podido jamás figurar, en el esquema elaborado de los "estadios", como más que una quimera, una frontera ficticia entre lo estético y lo religioso. No en vano Kierkegaard se ha limitado a ser el "poeta de lo cristiano", pues autoridad no podía asumir, con su fe carcomida por las dudas; su cristianismo es una ficción poética (y como tal atractiva), cuya pretensión ética es una mentira. En el llamado estadio religioso se rejuvenece desesperadamente la desesperación estética, y la mala conciencia de Kierkegaard respecto de ese esteticismo bautizado sin derecho, habla en toda su obra tardía en un lenguaje masoquista sin paralelo: consciente de que se estaba "repitiendo", hizo todo lo posible por transfigurar esa repetición en una "renovación superior", huyendo ante la viciosidad de su experiencia circular, confundiendo constantemente las dos éticas cuyo conflicto, apenas resuelto, surgía siempre de nuevo. De ahí la impresión agotadora de esas repeticiones temáticas cada vez más complicadas de puntos de vista ya "superados", de apostillas veinte veces más largas y retorcidas que el texto al cual se agregan. El mero hecho de que se hagan proyectos de éticas motivados por intereses fuera de lo propagado en ellas, muestra lo "pérfido" de tales construcciones de "doble moral"; e imaginarse que todo este inmenso trabajo poético-dialéctico obedece al deseo de justificar aquella ruptura con Regina, nos lleva a considerar en serio la verdad de un dicho del mismo Kierkegaard según el cual lo cómico no consiste en que la existencia nos hace descubrir que un loco está

loco, sino en que oculta este hecho. (Korff p. 122). No ha de sorprendernos entonces que Kierkegaard se vea obligado a caracterizar la religiosidad A, apenas alcanzada bajo infinitos dolores, como en sí "enfermiza", anticristiana, y digna de echarse al desperdicio. Enredándose más profunda e inescapablemente en la dialéctica traumática de desesperación y "ofensa" (escándalo), el poeta de lo religioso condena la interioridad (subjetividad) religiosa, revoca sus criterios ahistóricos y vuelve a reincidir en el espanto ante la paradoja de un Cristo histórico (emprendiendo, paralelamente, el intento de un reaceramiento a Regina, sólo porque ésta parecía haberle sonreído en la iglesia); ahora la objetividad es reconquistada, y este proceso —contenido del *cuarto* capítulo titulado "El cambio re-positivo" (p. 84-91)— lleva al colapso de la segunda ética, y al reconocimiento de lo fáctico-histórico, considerado, sin embargo, como "absurdo", es decir no correspondiente a la esencia (del amor de Dios o Regina). El paroxismo de la autointerpretación torturada lo fuerza, muy en contra de su intención, a quitarle a la "relación" con Regina el carácter de modelo para la relación con Dios: la correspondencia entre las dos relaciones, al principio arbitrariamente establecida, queda revocada como "pérfida" (desde la perspectiva de la ética I, ya "superada"). Firmando, tras mucho vacilar, con su propio nombre, Kierkegaard puede echarle la culpa de sus errores anteriores a los seudónimos. Las afirmaciones y negaciones absurdas de antes se truecan en la afirmación definitiva de lo absurdo en sí. Jamás parece ocurrírsele que el aspecto de lo absurdo no pertenece a los hechos, sino a su manera "enfermiza" de verlos, y otra vez queda proyectado sobre "Dios" —un *alter ego* de Kierkegaard— lo que solamente se debe a la mirada tergiversante del autor. Lo trágico es que el aspecto cómico de todos sus esfuerzos exagerados —él mismo se compara con un bufón o payaso— no se compagina con la decidida seriedad del filósofo decepcionado de sí mismo: es por eso que él intentará, en vano, eliminar esta impresión de lo cómico —no advirtiendo que el intento de dicha eliminación es todavía más cómico.

Korff dedica los restantes capítulo (el *quinto*, "Lo cómico en los *Estadios*", y el *sexto*, "Lo cómico en el *Postscriptum*", pp. 92-121 y 122-148) a esa dimensión de la aventura de Kierkegaard. Se trata primero de la reinterpretación de la doble relación (con Regina y Dios) en la tercera parte de los *Estadios* (*¿Culpable o no culpable?*), en la que el seudónimo *Frater Taciturnus* experimenta con la "trasposición cómica" del amor (entre *Quidam* y *Quaedam*, un tal y una tal...) a la "pasión de lo infinito" que supuestamente justifica dicha trasposición (por el hondo sufrimiento al que se somete su protagonista). Lo cómico se descubre, en una retrospectiva "seria", en la falta de consecuencia, "típica" de la mujer que cambia de opinión (y pasión) sin escrúpulos, creando así una contradicción existencial en su relación con los que confían en ella ("lo cómico" es definido como la categoría de la contradicción). Para el hombre, supone esa argumentación misógina, no habría nada más ridículo que la falta de consecuencia: él debe sacrificar la pasión (y lo patético) al ideal racional de la consistencia. Sin embargo, es de sospechar que la ridiculez de la inconsecuencia reaparece en la relación con Dios también, dado el caso que el abogado de la indecisión no quiere (ni puede) aliarse definitivamente (o sólo en teoría, "poéticamente"). Tal obsesión de distanciamiento, de "quedar en suspenso", debe de antemano socavar

cada intento de "ser consecuente" consigo mismo; no obstante, *Quidam* está orgulloso de estar seguro de sí, de no cambiar su ideal (religioso); pero en su afán de no volverse cómico, trágicamente subestima la porción de lo cómico en su propia actitud, pues de aquella instancia en cuyo nombre él se deshace de su *Quaedam*, él no está en ningún sentido seguro. El eventual sinsentido de su arrogante "sacrificio" se muestra en la sospecha de que la melancolía narcisista de que sufre el "héroe" quizás sea más ridícula todavía que la soberana condena de lo sexual. Pues el rechazo de lo estético (sexual, femenino) se repite en el rechazo de lo ético ("lo ridículo de casarse") y en el rechazo (no concedido, pero adivinado) de lo religioso, de manera que toda la construcción de los "estadios" se derrumba en el mismo texto que la expone programáticamente. El amor real (físico), convertido primero en poesía, después en religiosidad, transforma a la mujer primero en Musa y después en una excusa para no tener que cumplir con su proyecto religioso tampoco: *Frater Taciturnus* debe usar todo su humor (ironía suavizada) para reconocer en la táctica cínica del "quedar unido por separación" una posición avanzada que muestra que "el tiempo de lo inmediato ha pasado". Descalificando así el amor y a la mujer como representante de lo estético —sin jamás concederle a Regina que ella podría compartir con él la alianza religiosa— Kierkegaard debe quitarle aún a la fe aquellos rasgos que comparte con la inmediatez: la simplicidad, ingenuidad, espontaneidad; más tarde, en el *Postscriptum*, reconocerá que una religiosidad privada de inmediatez es algo meramente "interesante". A pesar de esa autocrítica, Kierkegaard cae en la tentación (en los *Escritos sobre sí mismo*) de falsificar su pasado, afirmando que desde el principio había sido religioso —afirmación que, según Korff, es parte de una "estrategia de confusión" que quiere hacer olvidar que el resultado del "camino de la vida" no era lo religioso, sino —de acuerdo con *Climacus*— lo demoníaco. La incapacidad para aliarse —enmascarada como "el volverse dialéctico" (de la alianza)— busca ayuda en la próxima "decisión" gratuita que, a su vez, será sustituida por otra, y así se cumple lo que la sofística "economía rotativa" había implicado: que él que la practica es el más infeliz cuando se trata de "arreglárselas" con la idealidad (estética, ética, religiosa) —siempre llega o sale demasiado temprano o demasiado tarde. Así la propaganda decisionista de "la elección de la elección" se trueca en su opuesto ridículo de la evasión de toda elección (definitiva); de ahí lo irónico de un título como *Postscriptum "definitivo"*—: podemos, estar seguros de que el autor (o su máscara) seguirá postergando la decisión definitiva, parodiándose a sí mismo hasta el final y terminando en la casualidad "ridícula" de una "muerte a tiempo" (el dinero en el banco se le agota el día de su muerte). El *Postscriptum* de hecho condena la búsqueda de algo fijo (positivo), no alcanzable por la dialéctica (negadora), como "lo más cómico", frente a lo cual como nuevo ideal ("trágico") se constituye la vanidad de todo intento de comprometerse definitivamente. Frente al misterioso silencio de Dios, cuenta únicamente la rigurosa actitud ética frente a él, la "pasión de lo infinito". Otra vez, un fin queda convertido en medio, y "lo trágico" de dicha pasión se torna en cómico ya que se aplica a algo que no se alcanza sino en aproximación infinita (Kierkegaard elogia a Lessing por su preferencia de la eterna búsqueda de la verdad, en lugar de la posesión de ella). Es de esperar que lo risible del eterno esforzarse-en-vano será "superado" después del colapso del

cristianismo impracticable propagado por Kierkegaard, por un nuevo *tour de force*, el famoso "salto"; pues lo que convierte ese saltar (de la fe) en acto cómico es, no lo ancho del abismo, sino la pasión interna que lo amplía continuamente. Lo temerario y testarudo de tal salto se convierte en lo atractivo por excelencia, en la "culminación lírica del pensar" que asiste a sus destrucciones (de la despreciada normalidad) con la serenidad de un verdugo. Kierkegaard no habría sido el brillante hermeneuta de sí mismo que fue si no hubiera reconocido —como lo hizo— que tal religiosidad "saltante" no solamente es mórbida, sino convierte en mórbido al Dios que la pide de nosotros (p. 133 nota 1).

Parece, entonces, que la resignación —imposible realizar lo eterno en lo temporal— será la última palabra; pero aun ella, ese "genio de la muerte" rechaza toda mediación como "burguesa" y "cómica" y cae a su vez en la contradicción de querer absolutizar la relatividad de toda ética (religiosa). Aún el resignado seguirá viviendo "incógnito" en el mundo de lo finito (trivial y banal), no adaptándose y caracterizando esa no-adaptación como lo normal. Al conferirle a esa "definitiva" actitud el predicado de "paradójicamente estética", Kierkegaard ratifica la circularidad de sus supuestas superaciones, volviendo a la autosuperación resignada del esteta que formaba el punto de partida del viaje (hacia "sí mismo"). Si lo tenemos ahora —en la "relación relativa con lo absoluto"— el anverso de la medalla antes tan fácilmente desechada. Lo único que, después de tantas "vueltas", se ha logrado es que la ilusión de la poesía (lo estético) es sustituida por la ilusión de la religiosidad, cubriendo, ambas veces, un "estúpido sin-sentido" en el "heroico" esfuerzo de lograr lo incondicionado en el mundo de lo condicionado.

Al final de la lectura del libro de Korff, el lector ya no sabe a qué atenerse respecto del carácter del Kierkegaard; a pesar del gran contrapeso de los más de cien discursos "edificantes", "religiosos", "cristianos" cuya sinceridad y simplicidad los distingue del discurrir vertiginoso y fluctuante de las obras seudónimas, la impresión de estar siendo engañado (por Kierkegaard) no quiere disolverse. Estamos, al parecer, ante un cínico experimentando con "verdades" temporera-mente adoptadas y abandonadas, ante el goce narcisista de una "veracidad" -como-si, un espectáculo que deja de ser atractivo. De hecho, Korff confiesa que ha escrito el libro para chocar (éticamente) a aquellos lectores que, siempre de nuevo, se dejan seducir por la supuesta religiosidad de Kierkegaard, es decir: por su invitación a despreciar lo finito. Por otro lado, la indignación moral del lector, que no tardará en surgir, ante tanto "abuso" (de Regina, de Dios, del lector), se mantendrá dentro de límites; no solamente porque la actitud "sofística" de Kierkegaard es síntoma de unas experiencias muy deprimentes precisamente con la gente que se enorgullece de "tener principios", de actuar según ellos, cueste lo que cueste (y en este sentido sea tal vez más "honesto" una actitud que renuncia a principios dogmáticos impuestos a otros "para su bien"); sino también porque hay algo que de hacernos sospechar del mismo procedimiento de Korff: primero, él omite expresamente los discursos religiosos, únicos escritos certificados por Kierkegaard con su nombre, en los que precisamente el mencionado oportunismo (practicado por los seudónimos) queda refutado por una actitud basada en un principio: lo eterno no sujeto a las peripecias del "tiempo justo"; segundo, porque en lo que concierne a la relación con Regina y a la concepción kierkegaard-

diana de la mujer y del amor, Korff no se muestra, con toda su perspicacia psicológica o psicoanalítica, a la altura de una situación que es infinitamente más complicada de lo que él cree (para ello, compárese el libro, mucho más sutil y fino en este aspecto, de Sylviane Agacinski, *Aparté. Conceptions et morts de S. Kierkegaard*, 1977). Claro está, contra la primera objeción, Korff contestaría que él ha demostrado que a Kierkegaard no se le puede creer lo que dice en su "literatura religiosa", que ella es pura fachada, "teatro" ante Regina y los burgueses de Copenhague. Para decidir si Korff tiene razón habría que hacer un análisis de la obra tardía (cristiana) de Kierkegaard que por la marcada diferencia de *tono* obligaría a una reconsideración del "caso", a una exploración de ese tipo de "escritura", bastante distinto del género de escritura seudónima. Respecto de la segunda objeción, Korff podría objetar que no se debe querer, otra vez, sumir en neblinas seductoras lo que él ha establecido como el simple caso de una incapacidad para mantener una interrelación humana *real*. Hay que concederle al autor que él presenta su visión del caso en forma convincente —y por eso, su libro era necesario y será sumamente útil—; pero no obstante, algo en el discurso de Kierkegaard fuerza a tener cuidado con ciertas simplificaciones fáciles; podría ser —esa es una de las sugerencias del libro de Agacinski (antes mencionado) que la diferencia sexual marca el discurso de Kierkegaard de tal forma que su escritura resulta más "femenina" que masculina —y sobre este tipo de escritura sólo estamos empezando a aprender algo (gracias a los esfuerzos de J. Derrida y su grupo); su alcance va más allá de la literatura (hasta ahora masculina). Detrás de escrituras como las de Nietzsche y Kierkegaard se esconde, tal vez, un potencial político-revolucionario (planetario) que va mucho más allá de lo que un Marx, con razón, exigía; podría ser que en lo "apartado" de sus torturadas existencias apolíticas, supuestamente "acomplejadas" respecto del otro sexo, trata de nacer (aun abortado, "muerto") el fruto de una "concepción" (en sentido sexual erótico-"espiritual") que crecerá como el hacerse mujer del universo masculino. Korff, estoy seguro, no estará dispuesto a "caer en la trampa" de tales adivinaciones, y no hay que criticarle por ello; pero, ¿por qué negar de antemano que en Kierkegaard trata de articularse, ante el espectáculo de una época encaminada a la catástrofe, un discurso que será la última alternativa para escapar al final ya previsible? La primera fase de tal transformación del discurso es necesariamente la transformación *del* "concepto" sustancialista (platónico, cristiano, hegeliano) en su opuesto "sofístico": La "concepción" circunstancialista; ésta no es, desde luego, la solución —un oportunismo libre de principios *como* principio "se contradice a sí mismo", —sino el comienzo de algo que no tiene —aún— nombre propio, pero que presupone descentrar el discurso occidental (etnocéntrico). Lo que según Korff provoca la impresión de "lo cómico" en el autosacrificio de Kierkegaard podría bien tomarse por anuncio de algo más allá de categorías literarias como ésta. Sin embargo, estas "impresiones" de algo venidero en el entrelago de "seducción" y "ruptura" no quitan nada al hecho de que el autor ha dado a *su* impresión una exposición sólida y lúcida; pero es esta *forma* de exposición tan segura de sí, la que provoca dudas, precisamente en un lector que ha aprendido de Kierkegaard, gracias a Korff, a desconfiar de lo convincente.