

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**SOBRE LA DESESPERACIÓN.  
ENTRE KIERKEGAARD Y COMTE-SPONVILLE.**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A :**

**JUAN MANUEL RODRÍGUEZ ROJAS**

**ASESOR:**

**JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR**

**MÉXICO, D. F.**

**AGOSTO DE 2006**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres que tanto amo,  
Alejandra y Ernesto gracias por todo.*

¡Yo os conjuro, hermanos míos, **permaneced fieles a la tierra** y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcán!.

F. Nietzsche, **Así hablo Zaratustra**

El auténtico trabajo filosófico consiste en descubrir la superchería, denunciarla y practicar una pedagogía de la desesperanza.

Michel Onfray, **Cinismos**.

Quisiera morir totalmente desesperado.

André Gide, **Los alimentos terrestres**.

[1]

**Exordio.**

*Hoy tengo casi todas las palabras.  
Pero me faltan casi todas.  
Cada vez me faltan más.*

**Roberto Juarroz.**

*Ojala pudiese encontrarme como algo que hubiese hecho,  
Y no me quedase siempre en la tabaquería de enfrente  
Pisoteando la conciencia de estar existiendo.*

**Fernando Pessoa.**

Cuando uno se inicia en el arte de la filosofía piensa que ésta le procurará *el pan de cada día*, iniciando un camino ascendente de salvación. Uno cree que no puede haber mayor camino que el que esté estimado y justificado, pues sólo ése es el verdadero. Así, la verdad empieza a corresponder con el valor, y el hombre condiciona su manera de estar en el mundo. Siempre es mejor el saber que el no-saber, siempre es mejor el bien que la pura vida despojada de cualquier bien. Nos apoderamos de la vida tratando de conducirla por las sendas de la salvación. Desde Platón buscamos ese mundo *ideal* del cual *caímos*, estamos en la caverna. No hay deseo que provoque más interés en Filosofía que el intento de salir de la caverna. Todo interés se reduce a la salvación, a encontrar el camino que conduce al mundo ideal. El bien supremo toma diferentes caras<sup>1</sup>, pero en Filosofía, siempre está escondido el intento de salir de la caverna. La duda Cartesiana ¿no es acaso el proyecto de una salida de la caverna, para encontrar el fundamento de todo lo que es y podrá ser? ¿No es el *cogito* la *esperanza* de que Dios no engaña? Podríamos seguir una a una las *filosofías* que imperan en el discurso académico y sin temor a equivocarnos, podríamos decir que no hay mayor deseo que salir de la caverna. Poco se distinguen de la religión<sup>2</sup>. Quizá una diferencia evidente es la atmósfera que cubre a la filosofía, sus poses, que, usando un

---

<sup>1</sup> Podríamos pensar una de esas caras, como “el cogito” cartesiano o “el Saber Absoluto” hegeliano, por citar algunos ejemplos.

<sup>2</sup> Con esto no digo que sean iguales, pero si tienen mucho en común. Sostener una afirmación como tal llevaría un trabajo que no soy capaz de hacer. Los que *quieran* creer, que lo hagan, los que no que no, poco importa para este trabajo la validez argumentativa de dicha cuestión.

lenguaje más sofisticado, no evitan el mismo proyecto. Buscar el mundo inteligible, buscar el *subjectum*, buscar los principios *trascendentales*: pintando una inmanencia encuentran trascendencias. Frente a todo esto, siempre hay acontecimientos en la vida que permiten preguntarnos sobre la necesidad de esta salida de la caverna. Y peor aún, sobre la necesidad de esta *esperanza* de la posible salida de la caverna. Así, lo que anima a la filosofía es la *esperanza*, y en eso sí se parece mucho a la religión. Lo que producen esos acontecimientos es la pregunta por la filosofía misma, para qué la filosofía, para qué esperanzas fatuas.

La desesperación es un acontecimiento que sucede a todos; siempre se desespera por todo. El siguiente es un diagnóstico recurrente sobre una persona que ha perdido la capacidad de mentirse, esto es, que está desesperado: *pobrecito, el prozac lo ayudaría un poco*. En filosofía -como en la vida diaria también- se desespera, cuando alguien se ata las manos y da fin al discurso o deseo de seguir hablando, se dice que se rindió, que perdió la esperanza, o en el mejor de los casos que él no es filósofo. Pero éste quizá en realidad ha comprendido la miseria de la filosofía, la miseria de sus promesas, y desespera de ella en consecuencia. Ya no encuentra una *esperanza*, para él todo está perdido y carente de sentido. En esta carencia, podemos hacer la pregunta de Camus: ¿Cuál es el sentido de la vida? Esta pregunta está motivada por una *esperanza* de sentido. La *ausencia* de sentido es tomada como un dolor, puesto que siempre se *espera* el sentido. Sísifo carga una piedra toda su vida, la piedra es el sinsentido de la existencia, el peso de ella es el dolor que le provoca y la ascensión a la montaña es la *esperanza* que nunca se cumple, pues estamos condenados a que la piedra se nos caiga. O bien, nos matamos, o bien, *soportamos* la miseria de la vida. Una elección fundamental, y quizá la única que realmente vale la pena, pues lo que se elige es la elección misma. Un acontecimiento como la desesperación siempre está ligado a una piedra, a un dolor, pero también, y he aquí lo filosófico, a un desmantelamiento de la filosofía, de su forma de pensar. *La desesperación se vuelve una empresa de desmitificación de las ilusiones que la filosofía nos crea: y he aquí lo grandioso. La desesperación bien puede ser una empresa de desmitificación de todas las ilusiones que el pensamiento nos ha brindado.*

*En las cimas de la desesperación*<sup>3</sup>, por ejemplo, es un libro fielmente filosófico, esto es, fielmente desmitificador. Pero una vez más, aquí se carga la piedra que Sísifo carga. Con Cioran podemos decir *adiós a la filosofía*, pero un gran dolor siempre nos sobreviene después

---

<sup>3</sup> Cioran, Emile, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1993.

de ese adiós, como cuando alguien se despide de la persona amada, el adiós es doloroso y quizá una herida que nunca cierra. Con Cioran y con Camus desesperamos, pero tendremos que cargar con una piedra. El dolor se liga a la desesperación, pero no es de ella, es de la ilusión que siempre permanece en el interior del hombre. El dolor proviene de los residuos que deja lo que la desesperación desmitifica. El dolor de no tener ilusiones es el pensar que tendría que haber una. En este sentido, Cioran y Camus desesperan, pero esperan, cargan dolorosamente una piedra por la montaña, porque la vida ha comenzado a pesar por no tener ningún ideal. Dolorosamente platónicos, pues saben que no pueden salir de la caverna pero lloran por estar ahí, por querer ese mundo inteligible que se había prometido. Para ellos como buenos platónicos, el mundo es un valle de lágrimas. No en vano Kierkegaard acusa a la desesperación como una enfermedad, y además, como una enfermedad mortal. Pues en ella toda esperanza se ha derrumbado.

La filosofía no tiene otro fin que dar y buscar la esperanza, aunque en última instancia toda esperanza resulte nula. Quien desespera hace algo muy común, pero no por eso poco profundo, pues dejar de esperar significa antes que nada la pérdida de todo lo que se promete. Escepticismo y desesperación se parecen, pero su diferencia radica en la violencia de dicho acontecimiento. Un escéptico sólo lo puede ser teóricamente, entra a la academia y nos dice con absoluta certeza: "Señores nada es auténtico, no hay verdad". Un desesperado en cambio no puede sino callar, o hablar con una voz quebrada.

La desesperación significa una crítica a toda filosofía, y antes de ser un concepto es una vivencia. Lo que anima esta tesis es ese movimiento crítico que efectúa un acontecimiento como la desesperación. El propósito con este tema era revelar el modo de sujeción al poder que se imparte en la ética, era una crítica a la moral afirmativa. Pero descubrí que esto también era una crítica a la ontología de Occidente, con esto mi propósito se vuelve una empresa incapaz de tratar con el debido detalle que se merece, aunque me he permitido tratar de rescatar puntos en los que ciertas ontologías y éticas de Occidente claudican en su intento de tratar la vida. Esto se convierte también en un intento de describir cómo se llegan a las prácticas de sujeción que acontecen en una forma anquilosada de estar pensando.

En la última parte del libro *El mito de Ícaro*, André Comte-Sponville anuncia una tarea que aquí tomamos como nuestra, él dice:

Por tanto, será preciso que continuemos: la moral, la ética y la metafísica deben ser susceptibles, también ellas, de una aproximación desesperada que examine sus apuestas y critique sus ilusiones.<sup>4</sup>

Emprendemos una crítica de la ética que también nos llevará a la crítica de la moral. La crítica que emprendemos con la desesperación no sólo de es la ética, sino de la ontología que la fundamenta. Una ética siempre es la filosofía de la moral, es decir, la teoría del *deber ser*. Frente a las posiciones éticas de Occidente, que terminan siendo una práctica de sujeción, nos motiva pensar la ética como una *teoría de la felicidad* sin que ella deba tener un compromiso con el deber ser. Una ética que pueda decir sí a la muerte tanto como a la vida, sí al *no* tanto como a la neutralidad. Una ética que trata de soportar lo insoportable, que trata de vivir sin ninguna trascendencia. En este sentido tratamos de desplegar en ética una forma *horizontal* y ya no *vertical*. Ya no buscar una teleología que justifique nuestro actuar. Una ética que en último de los casos ya no está comprometida con la moral, pues en la crítica la moral saldrá mal parada. Ella tiene un compromiso con la ontología de Occidente, con el laberinto o círculo que la desesperación critica. La felicidad no es tomada aquí como el ideal trascendente que tenemos que seguir. No es lo que nos cabe esperar siendo virtuosos. La felicidad, si podemos pensar en ella es la composición más adecuada de las fuerzas que soy. Es un clima adecuado para el choque de fuerzas que soy, pero esto en nada niega lo insoportable que es vivir, y que es elegir componerse de la manera *más adecuada* en esta variación atmosférica que es el Ser. Esto también significa poder elegir morir, pues hay veces que uno se compondría mejor en su propia muerte.

Cómo Ícaro; levantemos el vuelo creando nuestras propias alas aunque después caigamos. Nuestro vuelo es una composición, nuestras alas nuestra voluntad y nuestra caída, nuestra desesperación. Gracias a esta última aprendemos a componernos más, ella es la enseñanza y la práctica de no seguir ningún ideal, y de componernos en la gratuidad que el azar nos brinda. La desesperación es el elemento que posibilita la *horizontalidad* del ser y es por eso que podemos pensar una ética sin deber ser.

---

<sup>4</sup> Comte-Sponville, André, *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y de la felicidad*, Libros Machado, Madrid, 2001, p. 352.



La desesperación nos aligera la vida, es una práctica que quita las rocas que Sísifo carga, y los pensamientos más salados que las lágrimas, de los que Cioran nos habla en algún momento. La desesperación es una práctica de liberación, es una maquina de guerra frente a toda sujeción que la filosofía propone. En esto Deleuze tenía razón, siempre hay una línea de fuga en el interior de la vida que permite que las prácticas de sujeción queden canceladas. La desesperación es esta práctica de liberación de las sujeciones que el pensamiento filosófico nos brinda. La desesperación es una línea de fuga que permite pensar una ética sin *deber ser*, y luego, veremos que esto concluye en una *ética sin esperanzas*.

Lo que resuena en el interior de esta tesis es algo que nos recuerda Deleuze:

O bien la moral no tiene ningún sentido, o bien es  
esto lo que quiere decir, y no tiene otra cosa que  
decir: *no ser indigno de lo que nos sucede*.<sup>5</sup>

Proponemos una ética que quiere una manera poética de vivir. En resumen, que quiere el acontecimiento, sin que éste sea una forma de salvación, pues aquí nadie se salva, todos desesperamos. Una ética que quiere que su voluntad se componga con su acontecimiento y a su vez, se convierta en la cuasi-causa de aquello que nos pasa antes de cualquier voluntad. Una ética de la no-salvación pero no por esto de la condena, sino de la lucha por la libertad. La crítica es a la *esperanza* desde la desesperación, y esto nos llevará a mirar las sujeciones que se imponen a la vida, aunque quizá esto sea una esperanza más. Juarroz lo dice mejor:

A veces salva mirar hacia otra parte,  
ovillar la mirada en cualquier uso disponible  
o ponerla simplemente entre paréntesis.  
Se trata sólo de salvaciones provisionarias,  
pero también el hombre es provisorio.

Hay en cambio otras veces  
en que debemos hincar la mirada como un  
clavo,

---

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 157. El subrayado es mío.

aunque sospechemos del espesor en que se  
clava,  
porque la salvación parece estar en la fijeza.

Pero hay también un momento  
en que la única salvación es *cambiar la  
mirada,*  
*reemplazarla por otra,*  
como se cambia una palabra en un texto  
o quizá la mano con que se escribe.  
Y ni siquiera sirve entonces  
llevar una mirada de repuesto  
o comprar alguna en el mercado:  
*tenemos que inventar otra mirada.*

La mirada es un cultivo  
que varía de estación en estación  
y que también exige a veces  
desenterrar las semillas.

Todas las miradas son salvaciones transitorias.  
Eso nos demuestra que no existe salvación  
o que en último término es preciso elegir  
entre mirar y salvarse.<sup>6</sup>

Es en este sentido que nuestra intención se acerca más a ser un experimento -que a una conclusión definitiva-, tan sólo una mirada, pues lo que se pretendería hacer es una crítica formal y práctica de todo el acto represivo que el pensamiento es bajo la forma de la ontología de Occidente. El tema parece ser el del mago que saca un As debajo de su manga, en principio está locura parece algo propio, y aventarse a poner como fundamento crítico la desesperación un As que se alguien particular se ha sacado de la manga, una estupidez. Pero con el transcurso del trabajo comprendí que mi tontería no era del todo propia, que si era tontería había un sin fin de personas que arrastraban esa tontería al discurso. Así, encontré citas y textos que me encaminaban, que me enseñaban cómo la desesperación en su tontería se obstinaba a ser una crítica que lleva a desmitificar algunas de las ilusiones que

---

<sup>6</sup> Juarroz, Roberto, *Décima Poesía Vertical*. Pre-Textos, Madrid, 2000. pp.38. El subrayado es mío.

se nos prometen. En un libro de Comte-Sponville en el que cita el *Mahâbhârata*, se haya un fragmento peculiar y bastante iluminador:

Solo es feliz quien ha perdido toda  
esperanza, pues la esperanza es la  
mayor tortura y la desesperación la  
mayor felicidad.<sup>7</sup>

De esta manera, el camino por iniciar sólo abre más sendas para desesperar. Sendas que no son propias, pero si tienen algún sentido, es esa crítica y ese juego desmitificador que abren para otra filosofía, una filosofía sin esperanza. En este sentido, muy cercano y no por eso, no lejos de ese espacio para pensar que es Deleuze, me permito pensar la desesperación como una inversión del platonismo, pues si ser platónico es tener la esperanza de salir de caverna; buscar la inversión es buscar vivir en la caverna y criticar las ilusiones que el pensamiento ha creado, es decir, las *esperanzas*, la salida de la caverna. En definitiva, pensamos que no hay otra salvación que renunciar a la salvación. No sólo pretendemos terminar la tesis, sino iniciar un juego de crítica a todo pensamiento que tenga su centro y fundamento en la ilusión, o mejor, en la salvación. Lo que se busca es *inventar* una mirada sin esperanza, una mirada que se resista a la esperanza, pero si esto nos lleva a una *salvación*, buscar la manera de desesperar de ella siempre será posible.

Más que nunca, la tarea del filósofo es la de la  
resistencia, más que nunca esa tarea exige la  
insurrección y la rebelión, más que nunca el  
filósofo debe encarnar las virtudes de la  
insumisión.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup>Comte-Sponville, André, *La felicidad, desesperadamente*, Paidós-contextos, Barcelona, 2001, p. 12.

<sup>8</sup>Onfray, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 171.

## [2]

### Hacia una metodología de estudio: Rizoma

*[...] algo que me ocurre frecuentemente cuando estoy acorralado, creo sinceramente haber respondido a las preguntas que se me hacen y en realidad no he dicho nada.*

*Samuel Beckett.*

*La mayoría de las veces, cuando alguien me hace una pregunta, incluso si me interesa, me doy perfectamente cuenta de que no tengo absolutamente nada que decir.*

*Gilles Deleuze-Claire Parnet.*

Basta de preguntas, no hay respuestas, sólo problemas. Tanto las preguntas como las respuestas se desenvuelven en una práctica del pensamiento que hay que olvidar. El olvido contra la memoria. El procedimiento de pregunta y respuesta está hecho para alimentar los dualismos. Y los dualismos son composiciones maquínicas de una lógica binaria "que preside la distribución de los papeles y que hace que todas las respuestas deban pasar por preguntas prefabricadas, puesto que las preguntas ya están calculadas de antemano en función de las posibles respuestas a tenor de las significaciones dominantes"<sup>9</sup> Cuando se me pregunta algo se me hace entrar al juego de elegir el As de espadas por puro *azar* (sí, verdaderamente azaroso); primero se me da a elegir entre el color rojo o negro, si escojo rojo se queda con negro, si escojo negro hace un lado el rojo para quedarse con negro, después se me da a escoger entre espadas o tréboles y así sucesivamente. Un juego que nunca acaba más que con lo que se quería acabar. Un círculo, sí, eso es, un círculo que no va a ningún lado, siempre esta sobre si mismo. Esta imagen del pensamiento es la que esta en juego. La imagen del pensamiento que impide que se pueda llegar a pensar de otra

---

<sup>9</sup> Deleuze-Parnet, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980, p. 25.

forma. "Hay que abandonar el círculo, abandonar la organización esférica del todo"<sup>10</sup>. Dicha imagen es la constitución de la historia de lo que se llama la filosofía. Cómo queréis pensar si no has leído a Hegel, o cómo queréis hacerlo si Hegel ya lo ha hecho todo. No, basta de represión. Basta de que si Gadamer escribió *Verdad y Método*, hay que leerlo para entender nuestro *tiempo hermenéutico*, nuestros horizontes. No hay una historia de la filosofía. No hay procesos dialécticos en la filosofía, la *Aufhebung* (concepto especulativo por excelencia) ya no sirve, es risible.<sup>11</sup> El pensamiento no está en la Academia. Gadamer y sus avatares hermenéuticos preocupan a gente que no se ha preocupado por pensar, verdaderamente pensar, fuera de toda imagen y contra toda imagen del pensamiento.

Deleuze acusa a la historia de la filosofía como un agente de poder dentro del pensamiento que juega un papel represor. La historia de la filosofía es el resultado de una cierta forma de hacer que el pensamiento deje de circular, de hacer que el pensar deje de actuar. Pero hay que leer la filosofía, acusar a la historia de la filosofía no es negar a la filosofía, es negar un cierto uso de la filosofía. Un uso que nos dice que sólo se hace filosofía cuando se ha comprendido a Platón, Descartes, Kant y las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger). Ya no más ideas justas, partidas de una lógica binaria, sino justamente ideas, líneas de fuga. Ya no basta pensar las cosas; a quien le preocupa ese pensar sino es al académico, al que se viste con una camisa de fuerza. No, hay que pensar entre las cosas, siempre Y..., Y..., ya no más inicio y fin, eso no existe, sólo existe en medio, el *entre*<sup>12</sup>. Hacia donde nos dirige este *entre*. Qué y cómo podemos pensar el Y. Qué relación habría entre este Y, y lo que estamos por analizar. No más preguntas, no se qué decir, y mucho menos que pensar bajo una lógica de preguntas-respuestas.

Volverse contra la historia de la filosofía es buscar las líneas de fuga, los lugares donde el pensamiento todavía circula; es "describir ese ejercicio del pensamiento, que se opone a la imagen tradicional que la filosofía ha proyectado, que la filosofía ha erigido en el

---

<sup>10</sup> Foucault-Deleuze, *Theatrum Philosophicum* seguido de *Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 7-8.

<sup>11</sup> En los textos Batailleanos se puede encontrar la risibilidad de dicho concepto, no por quererlo hacer a un lado, sino por haberlo tomado en serio y llevarlo a sus últimas consecuencias. Véase, Bataille Georges, *Hegel, la muerte y el sacrificio*, Cf. También, *El aleluya y otros textos*, Cf. También, *La experiencia interior y Lo que entiendo por soberanía*.

<sup>12</sup> La noción de Y esta emparentada ya no con el movimiento de una lógica binaria sino con el de una ramificación infinita. Se advierte el juego de *différance* y *différence* de Jacques Derrida. Esta enunciación es una forma gramatical análoga a la de la *différance*, siempre difiriendo. Cf., Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, *La Différance*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 37-62.

pensamiento para someterlo e impedir su funcionamiento"<sup>13</sup>. No negaremos la historia de la filosofía buscaremos líneas de fuga, gente que esta fuera de la academia, que resulta inclasificable, no los tomaremos a ellos por cierto deseo de propiedad y originalidad, eso no importa, lo que interesa es ese intento de describir cierto ejercicio del pensamiento que pone en duda el uso y la imagen que la filosofía ha tenido de su propia historia. No más intentos de comprender a Hegel, ha sido *rebasado*. Rebasar sin que esto implique un superar y volver al círculo gracioso que la *aufhebung* instaaura. Buscar a los autores que cuestionan ese uso particular que se le ha dado a la filosofía no es un asunto de *propiedad y originalidad* de mi parte. La filosofía tiene muchos en su red como filósofos y pocos que nunca han sido presa de su morada, justamente porque ellos ponen en crisis la imagen que se tiene de la filosofía. La búsqueda es un intento de salir de esas redes que la filosofía nos ha puesto.

Kierkegaard es uno de ellos, de aquellos que están fuera de la historia de la filosofía. No es ni teólogo ni literato ni mucho menos filósofo, está *entre* todo eso, no es que sea las tres cosas a la vez. Su pensamiento camina *entre* los tres lugares en que se le clasifica, pero que por estar *entre*, se le niega un lugar verdaderamente. La imagen de la filosofía que se ha tenido, niega que se pueda estar en el *entre*, siempre con su lógica pide una cosa de dos que da. Siempre con sus dualismos. Diría entonces; no, no quiero hablar de filosofía, la filosofía no me importa, me importan las desterritorializaciones, que en Kierkegaard se volverán más claras especificando sus trayectos, marcando sus líneas de fuga que nos permite hacer y pensar.

Comte-Sponville es un filósofo a la manera antigua, o haciendo de la manera antigua algo nuevo. No se preocupa por lo orígenes camina entre los sabios, ocupa lugares insospechados. Pensar para él se convierte en una forma de actuar respecto a la vida, y pensar ya es actuar.

La forma del pensamiento que se pretende criticar nunca es y será una simple forma de ver la filosofía, es una manera de efectuar el pensamiento, tratándolo con cadenas, con correas para que no se escape. Deleuze dice que hay un árbol-raíz que se confunde con la forma de pensar de Occidente. No más árboles, ellos nos impiden pensar. Siempre desarrollando "la lógica del uno que se convierte en dos, luego, dos que se convierte en cuatro... La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz"<sup>14</sup>. Dicha imagen del

---

<sup>13</sup> Deleuze- Parnet, *Op.Cit*, p. 20.

<sup>14</sup> Deleuze-Guattari, *Rizoma. Introducción*, Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 13.

pensamiento es la que circula por todo Occidente. Siempre una cosa subordinándose a otra, siempre un centro que posibilita las cosas, siempre un *subjectum*, un fundamento que sirve como raíz a todas las ramas que el árbol tiene, siempre explicando la realidad a partir del uno, nunca estamos en una dirección nueva, siempre estamos privilegiando un centro para poder articular un discurso. Que el centro sea descentrar. Esa es la tarea por hacer, que el árbol-raíz deje de circular. Ponerle un rizoma o mostrar el movimiento rizomático del árbol mismo. A los árboles oponerles el rizoma. No hacer otro dualismo, ese del árbol-rizoma. Sino mostrar que "siempre es posible deshacer los dualismos desde dentro, trazando una línea de fuga que pasa entre los dos términos"<sup>15</sup> y que desarticula su movimiento en la lógica binaria. Derrida llamaba a esto, el encuentro de "falsas unidades verbales" que permiten el descentramiento de todo discurso, su ambigüedad, y su inconsistencia al estar sostenido en un dualismo insostenible.<sup>16</sup> Llamémoslo como queramos, pero busquemos las líneas de fuga.

Hagamos rizoma. Ya no mas árbol-raíz sino puro rizoma. No más centro, solo descentramientos. Lo que queremos con el rizoma no es oponernos al árbol-raíz solamente, sino ante todo pensar entre las cosas. Con rizoma se desplaza un movimiento del pensamiento, que para requisitos Académicos nos introduce en una nueva concepción del leer y del libro. Mientras que el árbol-raíz posee una concepción del libro como imagen del mundo, simple y llana representación de un mundo. El Rizoma va contra toda representación, no más imagen del mundo, el libro siempre está en una experimentación de lo real, siempre esta en el exterior, entre las cosas. Al libro no se le pregunta de que esta hablando, a quién esta representando. No, "únicamente vale preguntar con qué funciona; en conexión de que hace pasar o no intensidades"<sup>17</sup>, un libro es una experimentación de lo real. Estamos en una concepción distinta del libro, ya tampoco libro-raíz. Ya no más un libro que se sumerja en una unidad de valor que le de sentido. Con la hermenéutica hemos llegado a decir; ¡Viva lo múltiple!, pero que estúpido pensamiento, no basta con decirlo, pues se sigue teniendo la imagen del libro como una imagen del mundo. "El mundo deviene caos, pero el libro continua siendo imagen del mundo"<sup>18</sup>. Es obvio que en la hermenéutica "el mundo ha perdido su pivote, el sujeto ya no puede dicotomizar siquiera; pero, accede a una unidad

---

<sup>15</sup> Deleuze-Parnet, *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>16</sup> Un trabajo espléndido de Derrida sobre este tema esta en: Cf. *La farmacia de Platón*, Cf. También, *Un mundo de fantasmas y huellas sin origen*, *Mónica Cragnolini*, Publicado en «La Nación», el 17 de octubre de 2004.

<sup>17</sup> Deleuze- Guattari, *Op. Cit.*, p. 19.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17.

más elevada<sup>19</sup>, donde todo este clamor de ¡Viva lo múltiple! se condensa en un centro. No, el libro ya no debe ser una imagen del mundo, debe y esta por el exterior, experimenta lo real, no es un espejo más, es una efectuación y experimentación. A un libro no se le lee buscando una unidad de sentido que posibilite la coherencia del texto. Los trabajos de Derrida nos han mostrado como cada texto se desconstruye, pues no posee dicha unidad de sentido. Deleuze apuesta por el descentramiento, por esta desconstrucción; hay que seguir leyendo pero ya no desde la imagen del pensamiento que criticamos. Es obvio que una crítica a ese pensamiento nos ha llevado a modificar toda nuestra concepción del mundo y ahora por cuestiones académicas de la lectura. Cómo se lee desde el rizoma. No sé, pero experimentemos.

El rizoma no es un método de lectura ni una estrategia con fines, no puede ser un movimiento de apreciación desde un lector que interpreta desde su horizonte y un libro que permanece como una interioridad transparente y representativa de un mundo<sup>20</sup>. No, el libro ya no puede seguir la regla del árbol-raíz, debe de exponerse, pues es y está en el exterior. Un libro y su lectura debe hacer máquina contra el pensamiento sedentario, aquél que tiene su centro y que pretende observar en su centro una presencia siempre presente que devela el sentido, en este caso de un texto o de un libro. Mientras que la forma de leer de Occidente siempre ha sido buscando una unidad de sentido en el texto, o una interpretación más válida. Rizoma es lo contrario, busca los descentramientos; el rizoma se parece a la desconstrucción, es un movimiento en el texto y contra el texto si se piensa que el texto puede ser coherente por sí mismo; el rizoma al igual que la desconstrucción son maneras de estar en el pensamiento. Mientras que el árbol-raíz está en el pensamiento tratando de sintetizar todo. *El rizoma se convierte en un "modo de estar en el pensamiento" que lee de otra manera, lee aprovechándose del libro que usa como herramienta para formar una máquina contra todo pensamiento sedentario. No hay miedo al sedentarismo. Siempre se ha sido sedentario. Lo que hay es aburrimiento, las prácticas sedentarias nunca nos han cumplido lo que nos han prometido, un estado puro de justicia, una república de espíritus libres. Ya no más falsas promesas. Proust decía de sus libros que eran como unas gafas: ved*

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>20</sup> En ocasiones la hermenéutica abusa de esta forma de lectura, así, Gadamer termina diciendo en uno de tantos textos: “... ¿qué es realmente la lectura: es una especie de *representación ante un escenario interior*? Ésa fue la denominación que le dio alguna vez Goethe a la lectura. La expresión no está, por cierto, mal elegida, pues, al leer hay que crear un escenario, si se quiere aquilatar o hacer presente la articulación del lenguaje en toda su envergadura”. Gadamer, H. G., *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 73.



*si os convienen, si percibís gracias a ellos algo que de algún otro modo no hubierais podido percibir; sino, dejad mi libro y buscad otros que os irían mejor.*

“No hay ninguna duda, nos plantan árboles en la cabeza: el árbol de la vida, el árbol del saber, etc.”<sup>21</sup>, ir contra el árbol-raíz, hacer rizoma. Nunca plantéis una raíz siempre picad para sacar mas raíces, para hacer rizoma. El rizoma se vuelve un modo de estar en el pensamiento que va contra la forma de pensar de Occidente y para pensar de otro modo. Se vuelve preciso enunciar los caracteres principales de un rizoma:

1. Un rizoma es conectable en cualquier punto. “cualquier punto de un rizoma puede ser conectado con otro cualquiera, y debe serlo”<sup>22</sup>. Un rizoma no cree en principios como lenguaje en sentido ontológico o que la lengua se encierra en si misma. En un rizoma todo es conexión, si la lengua se cierra es por pura impotencia. El lenguaje se comunica con otro punto. Juarroz lo expresa mejor; “que haya poesía allá donde la palabra estorba”<sup>23</sup>. La lengua siempre está en conexión con otro punto del rizoma. Nunca más el Dios-lenguaje sustituyendo al Dios-conciencia. Dios ha muerto.
2. El rizoma nunca remite a una unidad de las multiplicidades que las posibilite y que les de sentido. En el rizoma siempre se piensa desde los hilos de las marionetas, pero nunca remitiendo a la supuesta voluntad del titiritero “sino a la multiplicidad de fibras nerviosas que forman a su vez otra marioneta, según otras dimensiones conectadas con las primeras”<sup>24</sup>. Nunca nos remitimos ni a un sujeto ni a un objeto sino a multiplicidades que codifican un área de la existencia. Comparece el rizoma con el juego de heterónimos. Este juego se asemeja al de tejer, teje siempre las multiplicidades, siempre a cada punto del rizoma, ponle un Y..., camina *entre* los puntos, nunca más la multiplicidad condicionada por lo Uno.

---

<sup>21</sup> Deleuze-Parnet, *Op. Cit.*, p.31.

<sup>22</sup> Deleuze- Guattari, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>23</sup> Juarroz, Roberto, *Poesía Vertical*, Pre- Textos, Valencia, 2001, p. 64.

<sup>24</sup> Deleuze- Guattari, *Op. Cit.*, p. 19.

3. Un rizoma puede sufrir una ruptura, pero nunca acaba, siempre se vuelven a tejer otras líneas. Deleuze nos dice que se pueden matar hormigas, pero nunca acabar con ellas, siempre se rehacen. Un rizoma juega con dicho principio, rompe consigo mismo y nace una línea de fuga, la cual ya forma parte del rizoma. Nada más que seguir tejiendo con líneas de fuga que siempre están destejiendo y, a su vez, produciendo un rizoma más amplio.
  
4. Un rizoma esta hecho de mesetas. Una meseta no tiene ni principio ni fin, siempre está en el medio. Siempre está en la conexión de otras fibras nerviosas, nunca al nivel del árbol-raíz, que remitiría lo múltiple al Uno. No, el rizoma es multiplicidad, nada de lógica binaria. Estar siempre en el Y..., Y..., estar en un espacio de intensidades que hablan de un área de la existencia, eso es rizoma. Un modo de estar en el pensamiento que ya no grita lo múltiple, lo hace, siempre dirigiéndose a los puntos que son conectables con otros. Así, la experiencia del momento *especulativo* de la conciencia hegeliana se conecta con la experiencia batailleana llamada por él; *experiencia interior*, Y a su vez esto con la experiencia de espera de Vladimir y Estragón. Nada de seguir diciendo ¡Viva lo múltiple!, no, hay que hacerlo, eso hace el rizoma. Conecta un punto cualquiera con otro para certificar la experiencia de la multiplicidad.

El rizoma se convierte en una experiencia del pensamiento que siempre se esta haciendo. Nunca más un estado sedimentado en el pensamiento, adiós al sedentarismo. Hay que movernos entre las cosas. "Pensar en las cosas, entre las cosas; eso es precisamente hacer rizoma y no raíz, *trazar la línea y no pararse a recapitular*"<sup>25</sup>. Ser pensamiento nómada, pensamiento que está siempre desterritorializandose, buscando líneas de fuga para mañana decir lo contrario. Si acaso esto se mueve al borde del balbuceo, no es nada malo que se me diga; *ino estas haciendo nada, esto es puro balbuceo!*. Si, eso es lo que quiere un rizoma, balbucear en la lengua, tartamudear, hasta que la lengua, también ella, hecha de sedimentarismos y dualismos, devenga nómada<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Deleuze-Parnet, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>26</sup> En un ensayo llamado *La ausencia del libro*, Maurice Blanchot anuncia una concepción distinta del libro similar a lo que estamos tratando de experimentar, él la llama *ausencia del libro* y nos dice: "De esa escritura ausente del Libro y sin embargo, en relación de alteridad con él , se puede decir que permanece

\* \* \*

En la entrada de la Academia platónica estaba escrito; <<Prohibida la entrada a quien no sea geómetra>>. En el frontispicio del rizoma Kierkegaardiano podemos leer <<Prohibida la entrada a quien no sea un amante de la paradoja>>. Hay mucho que pensar con esta tajante aseveración. No leemos a Kierkegaard como se le ha leído en la Academia, con sus cadenas, con sus poses *interpretativas*, poses dirigidas a encontrar la unidad y el sentido de la obra de Kierkegaard. En muchos casos se busca la relación de su estado físico con su pensamiento.<sup>27</sup> En otros muy particulares se busca la revelación de su pensamiento a partir de la relación con sus estados afectivos de conciencia, es decir, sus problemas psicológicos.<sup>28</sup> Otras tantas se busca el aspecto teológico<sup>29</sup>, literario<sup>30</sup> y, en mayores ocasiones el filosófico<sup>31</sup>. Ya no hay que leer con nuestro árbol-raíz, la lectura de Kierkegaard sólo es posible y está "reservada para los amantes de la paradoja"<sup>32</sup>. Los amantes de la paradoja nunca están en una posición, se mueven rizomáticamente, trazando mapas, líneas de fuga, así se quiere leer a Kierkegaard en el rizoma, trazando mapas. No se le lee para revelar una unidad de sentido en los textos, eso que la hermenéutica lo haga, tiene mucho trabajo en el cual fracasar. No se le lee advirtiendo que todo es una glosa de su relación con su padre, ni mucho menos de su amada Regina Olsen. En el Rizoma se lee *entre* todo eso. No se dice que no sea cierto, se dice que todo es cierto, que Kierkegaard se mueve en todo eso, que es todo eso y más. La lectura desde el rizoma trata de tejer el Y..., y el Y..., y el Y..., siempre tratando de descentrar. No hay algo que sea el hilo conductor de la obra de Kierkegaard. No, solo hay descentramientos, cartografías. Lo que Kierkegaard pretende para la lectura desde el rizoma es cartografiar la existencia, quiere y sabe que debe experimentar

---

ajena a la legibilidad, *ilegible* por cuanto leer es necesariamente entrar *por la mirada en relación de sentido o de falta de sentido con una presencia*". En este mismo sentido parece necesario balbucear en la lengua pues dejamos de estar frente a una presencia, dejamos de *suponer* un espacio de sentido y de no-sentido unitario que el texto y el *interprete* poseen.

<sup>27</sup> Cf. Hacket, T., *La joroba de Kierkegaard*, Alianza, Madrid, 1986.

<sup>28</sup> Cf. Chestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Sudamericana, Buenos Aires, 1985.

<sup>29</sup> Cf. Villaneix, Nelly., *Kierkegaard. El único ante Dios*, Herder, Barcelona, 1977.

<sup>30</sup> Torralba, F., *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Carrapos, Madrid, 1998.

<sup>31</sup> En esto la bibliografía encontrada es abundante. Cf., Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1970. Cf. También, Adorno, T., *Kierkegaard*, Tr. José Rovira, Monte Avila, Caracas, 1969. Sólo por mencionar algunos.

<sup>32</sup> Amorós, C., *Sören Kierkegaard o la Subjetividad del caballero*, Anthropos, Barcelona, 1987, p.15.

la realidad de todas las maneras que sea posible. Experimento, eso es. A Kierkegaard le preocupan las formas de experimentación de la realidad, aquí se anuncia sola una de las mayores citas extraídas de Kierkegaard, aquella que todos usan para empezar una crítica a Hegel sin saber que no va dirigida tan sólo a eso, aquella que parafraseando un poco, nos dice que si Hegel hubiera puesto como subtítulo al libro *La Lógica* que su obra era tan sólo un experimento de la conciencia, hubiera sido el mayor pensador del mundo y que al ser tan presuntuoso sólo causaba risa. Sí, eso es, una experimentación de la realidad es lo que busca un rizomático como Kierkegaard. A Kierkegaard se le lee rizomáticamente, porque él mismo está en este modo de estar en el pensamiento.

Kierkegaard se lee rizomáticamente porque sus textos, y él mismo son un rizoma. Los seudónimos son el rastro de una cartografía. Kierkegaard quiere describir un área de la existencia a partir de seudónimos. Primero pongo Johannes Silentio Y luego Constantino Constantius Y luego Johannes Climacus, siempre un Y..., y un Y., que diseminan a un sujeto que se creía portador de un sentido unívoco. "De este modo los personajes conceptuales son los verdaderos agentes de enunciación. ¿Quién es Yo?, siempre es una tercera persona" <sup>33</sup>. También la vida de Kierkegaard es rizomática, siempre se le puede poner un Y..., pues a la experiencia de Regina Olsen se le añade la experiencia con su padre, Y a eso, el drama con el ministro Martesen, Y... Kierkegaard siempre va navegando en los hilos de sus marionetas, siendo la voluntad del titiritero un compuesto de fibras nerviosas remitidas a una voluntad anónima, y así, hasta la infinitud. El seudónimo en Kierkegaard se entiende como este compuesto de hilos que son experimentados por un supuesto titiritero que a su vez se remite a otro que experimenta los hilos de su existencia y a su vez otro, Y..., Y..., siempre el Y, ya nunca más un fin ni muchos menos un principio. Así es como Kierkegaard desde el Rizoma se vuelve él mismo un rizomático. Nunca más el juego de la lógica binaria, Kierkegaard la cuestiona con su forma misma de hacer que la multiplicidad esté en la escritura. Al juego rizomático que Kierkegaard cartografía en su escritura se le añade una línea de fuga, la de nosotros tratando de mover un Kierkegaard que ahora es para nosotros una marioneta más, una forma de experimentación de lo real, el sujeto se ha perdido. Kierkegaard disemina al sujeto con su escritura, nosotros diseminamos a Kierkegaard con nuestra lectura, ponemos un rizoma. Nunca más un Yo siempre presente develando el sentido de la realidad. Adiós al *subjectum*, hagamos rizoma y, Kierkegaard deja poner rizomas en su existencia. Sabe que

---

<sup>33</sup> Deleuze-Guattari, *¿Qué es la Filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2001, p. 66.

su destino "es convertirse en su o sus personajes conceptuales, al mismo tiempo que estos personajes se convierten ellos mismos en algo distinto de lo que son históricamente, mitológicamente o corrientemente"<sup>34</sup>.

Sé que no basta, sé que se puede atribuir un sentido a la obra Kierkegaardiana, quizá un movimiento dialéctico que sumerge todo al plano religioso. Si leemos así, no hemos rebasado a Hegel, esta en nuestras propias narices. El estadio estético de la vida se convierte en momento a *superar* por el estadio ético y, a su vez, el estadio religioso *superará* al estadio ético. Ya no más una lógica que subsume lo múltiple a lo Uno, ya no más Hegel y sus secuaces. Kierkegaard mismo se consideraba ajeno y en las antípodas del mismo Hegel. Sabía lo que decía. Nunca un pensamiento más sobrio, nunca nadie hablando desde el rizoma antes que él. Si Kierkegaard no hubiera sabido que su movimiento era un rizoma, hubiera aceptado ser un hegeliano pintarrajeado, pero no, Kierkegaard estaba en contra del sistema, y mucho más de la filosofía, que en su tiempo no era más que puro hegelianismo que nos ata el pensar, de ahí su parodia a aquellos bufones que se han llamado filósofos y que se han atado desde un principio para ya no pensar; "El filosofo es el más cómico de todos los hombres del mundo, es una persona que ve en un bazar de ofertas un letrero que dice; <<Aquí se plancha>>, y lleva su ropa a planchar llevándose el chasco de que el letrero también se vendía"<sup>35</sup>.

Somos fieles a Kierkegaard. Con sobriedad digo que no lo se. Busquemos líneas de fuga que nos permitan pensar fuera del sedentarismo y Kierkegaard posibilita una línea de fuga, un movimiento más en este pensar que quiere llegar a ser nómada. Kierkegaard quiere moverse desde el rizoma, quiere poner un rizoma que haga mover el pensar; "La filosofía moderna, no hace ningún movimiento, sino que sólo hace hablar de eliminaciones, conservaciones o superaciones (Aufhebung)"<sup>36</sup>. No la acusa en vano, sabe que la filosofía moderna tiene plantado un árbol-raíz que ata al pensamiento y le impide moverse. Kierkegaard sabe muy bien que para salir de ahí hay mucho que hacer; *siempre poner un Y..., Y..., siempre hacer un rizoma y ya no más árbol raíz.*

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>35</sup> La cita no la encontré, parece haberla puesto el rizoma mismo, ya no la busque por permitirme otro Y..., otro Y..., que nos lleve a dudar pero también a pensar.

<sup>36</sup> Kierkegaard, S., *In Vino Veritas. La repetición*, Guadarrama, Madrid, 1976, p. 224.

\* \* \*

Desde el rizoma todo empieza a ser de otra forma. Ya no podemos apelar a la unidad de sentido intrínseco de un texto, si el vehiculo de la tesis es la desesperación, esto es debido a un puro ejercicio académico pues la desesperación se conecta con puntos nucleares de toda la filosofía como la autoconciencia, o las practicas de sometimiento ejercidas por toda la historia de Occidente. Si en rizoma se ve un eje conductor es meramente por cuestiones académicas o por puro azar. En una entrevista Juarroz decía que le gustaría hablar de todo pero que hay pocas palabras para hacerlo. Aquí en la tesis, buscamos una metodología rizomática para permitirnos hablar de todo o quizá buscar la contraseña para no decir nada. Pues sólo cuando el silencio se abre paso en las palabras comienza el pensamiento. Solo cuando las palabras son lo mismo que el silencio y el silencio lo mismo que la noche, el pensamiento es *forzado* a pensar su afuera, la noche, el silencio. Y sólo ahí, cuando el pensamiento aparece en la noche del silencio se inaugura la filosofía, en el momento en que el pensamiento se conforma con el silencio, o mejor, cuando nos lleva a ese silencio es cuando el pensar se vuelve una máquina desmitificadora. Es así como nos atrevemos a pensar la cuestión del Libro como una Máquina. Una maquina que con cierto tipo de engranes y cierto tipo de herramientas nos permiten hacer una pequeña critica de todos los productos de la modernidad. Y aquí, en este ir y venir del silencio a la palabra, de la palabra al balbuceo André Comte-Sponville aparece como otro filósofo que crítica a Occidente desde otro lugar, la esperanza. Desesperar ya no tomara como en Kierkegaard el gran problema de no poder ser Yo. Sino el la posibilidad de poder ser feliz. Kafka en una historia de *La Muralla China* cuenta cómo para poder acceder a Dios hay que dejar de esperarlo. Comte-Sponville es particularmente motivador al intentar hacer una recolección, una nueva historia de la filosofía. En Comte-Sponville podemos alumbrar una historia de la filosofía que nos enseña la búsqueda de la felicidad como núcleo central del discurso. Inventa una historia de la filosofía donde todo sea una incesante búsqueda de la felicidad. Comte-Sponville comparte la opinión de que en Historia de la filosofía "habría que redactar un libro real de la filosofía pasada como si fuera un libro imaginario y fingido."<sup>37</sup> Habría que ser Borges inventando Tlön o cuando menos Maussan inventando extraterrestres. Pero la diferencia entre ambos es muy lejana, el segundo es una creación que mitiga y anestesia, y

---

<sup>37</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, p. 19.

el primero es una creación que provoca, que insiste y fuerza a pensar. Es en este sentido que Comte-Sponville parece aquí un eje dentro de la tesis, pues es una máquina creativa que provoca y fuerza a pensar de otra forma el proyecto de toda la filosofía. La filosofía ya no es ese entramado de conceptos sofisticados que detentan sus conocedores (los filósofos), sino es la actividad y la lucha del hombre libre, del hombre que busca la felicidad.

Comte-Sponville es la figura del pensador que ve el mundo más fácil de lo que parece y sabe que la materia a la que se dedica es la más difícil de todas, y ahí quizá su gran desastre. Pero desde el rizoma podemos observar que lo más superficial y lo más profundo concentran una lucha incesante de desmitificación, de proporcionar al mundo contemporáneo nuevas armas de resistencia, porque la resistencia es la acción más clara de un hombre libre. A pesar de tener una mirada al pasado, Comte-Sponville dirige su atención a los momentos en que el pensamiento está fuera del discurso omniabarcante platónico. Comte-Sponville se convierte en parte de esta máquina que trata de pensar desde la desesperación, o más bien, que trata de tomar la desesperación como una posible herramienta para resistirse a todas las mistificaciones que Occidente produce para anestesiarnos.

Así pues, con el debido respeto a todo lo que acontece académicamente nos permitimos un cierto poco de libertad. Ya no creemos en cosas que cierran todo el discurso de Occidente. Creemos que todo es más fácil. Ya no buscamos el centro motor de toda la actividad filosófica contemporánea. Seguimos pensando que hacer con nuestro tiempo, pero ya no desde la mecánica rigurosa de un discurso sofisticado, sino con la facilidad de que en última instancia todo se trata de elegir vivir o elegir matarse. Así, caminamos entre algunos problemas que a Occidente cobija pero todo ello con una desquiciada risa, una risa que denota nuestra insistencia en nuestro amplio conocimiento de no ser ni Dios, ni ostra.

Por último, Rizoma no es la manera en que YO leo los textos que trato en esta tesis. No es una forma de *interpretar* los textos. No, rizoma es efectuar el pensamiento, es pensar de otra forma, es un movimiento cuasi-ontológico que quiere ser una máquina de guerra contra el pensamiento que siempre tiene su centro, que es un árbol con una raíz que lo detiene, que linda imagen la del psicoanálisis; el falo como raíz. Rizoma es un ataque feroz a todo intento de querer buscar algo que nos pueda salvar, un fundamento. ¡Señores, no hay que salvarnos!, hay que vivir aunque esto parezca una muerte sin fin. *¡Hay que ser dignos de esta muerte sin fin!*

[3]

**Primera Parte. Kierkegaard.**

[1]

**Ontología y desesperación.**

*Así como los médicos dicen que probablemente no hay ningún hombre que esté del todo sano, podríamos afirmar, que no hay hombre que no sea un poco desesperado.*

*S. Kierkegaard.*

Cuando Kierkegaard introduce el tema de la desesperación, lo introduce como un tema serio y profundo. Su último libro está dedicado ha dicho tema. Para él no hay un tema que haya escapado a la modernidad más profundo que la desesperación. Esta máquina-libro<sup>1</sup> puede entenderse como el último intento y quizá el más radical de salirse de la modernidad, de estar fuera del hegelianismo. No podemos olvidar los conocimientos de Kierkegaard con respecto al hegelianismo, la mayor parte de los intelectuales daneses están contaminados de hegelianismo, y Kierkegaard educado dentro de esa estirpe conocía muy bien el discurso hegeliano, pero apostaba por una disolución del mismo. Mientras el discurso de los daneses concebía la conclusión del pensamiento religioso en la conclusión determinante que le daba Hegel, Kierkegaard apostaba por la conclusión de un discurso omniabarcante como el hegeliano, para esto, él no sólo leyó textos de gran trascendencia dentro de la doctrina hegeliana, sino que se *contamino* de ella hasta alcanzar un lenguaje plagado de términos hegelianos aunque quizá con otro sentido. Podemos leer cada uno de sus textos como una fuerte lucha contra Hegel, una lucha contra el Sistema. De esta manera, podemos entender *El tratado de la Desesperación* como una de las arterias anti-hegelianas dentro del *corpus*

---

<sup>1</sup> En la introducción se venía diciendo la concepción de libro que se tenía, un libro es una máquina que se conecta con otras para irrumpir en la realidad, afectar. En este sentido es una maquina de guerra frente al pensamiento de la modernidad que cómo se observara concibe y funda una ética del *deber ser*.



filosófico de Kierkegaard, y en mi opinión, como la *arteria aorta* por la cual confluirá toda la crítica a Hegel.

En la desesperación se anida una de las mayores desgracias que ha acarreado el proyecto de la modernidad que Kierkegaard bien conoce. Sabe que en este estado se anida no sólo una interpretación, por debajo de ella y haciéndola posible, una experimentación, donde el problema que pretende resolver la modernidad queda irresoluto. En la desesperación se experimenta un flujo de intensidades ajenas a cualquier unidad que el proyecto de la modernidad pretende fundar. Pues en tanto que la modernidad tenía como uno de sus proyectos más fuertes (quizá el de mayor alcance), el de explicar la estructura *normativa de la subjetividad*, es decir, mostrar la unidad de la conciencia consigo misma, mostrar la unidad de la subjetividad autoconsciente. La desesperación vendría a mostrar que dicho problema no ha sido resuelto. De ahí que para Adorno la investigación filosófica de Kierkegaard "no está destinada a determinar la subjetividad, sino a establecer una ontología"<sup>2</sup>, pues al tratar de seguir el proyecto de la subjetividad del Idealismo devela el contenido ontológico que posibilita dicha subjetividad y también sus problemas.

Castellani juzga dicho libro como "uno de los textos más difíciles de Kierkegaard"<sup>3</sup>, no es una afirmación desdeñable, ni mucho menos poco profunda. Pues en éste libro-máquina Kierkegaard intentará mostrar que el proyecto en el cual la modernidad puso todos sus empeños, es un fracaso. Kierkegaard quiere y debe mostrar que la unidad de la subjetividad es un fracaso en el cual la modernidad se ha empeñado en trabajar sin jamás resolver. Ella [la modernidad] sólo habla de eliminaciones y *superaciones*, nunca de la existencia concreta. La desesperación es una crítica a dicho proyecto.

A primera vista, la desesperación se ha vuelto una noción teórica que desempeña el carácter de un concepto revelador y crítico de la modernidad. Si sólo pasara esto, ¿qué tendría que ver con la desesperación que padecen todos? ¿Qué relación habría entre la crítica a un problema que la modernidad trata de resolver y la desesperación de un hombre cualquiera? Pues si la *verdadera* desesperación es un morir eterno por no morir, un estar muriendo en vida. Un sufrir la ausencia irrevocable de esperanza. Un estar sin espera de un morir y un vivir. "¡Que importa entonces lo demás! Para él [desesperado] todo está

---

<sup>2</sup> Adorno, Th., *Kierkegaard*, p.45

<sup>3</sup> Castellani, L., *De Kierkegaard a Tomas de Aquino. Introducción a la filosofía*. Guadalupe, Buenos Aires, 1973.

perdido<sup>4</sup>. Qué importaría si Kierkegaard desarrolla un discurso sobre la voluntad deliberada de fingir que ha tenido la filosofía moderna, o que si Hegel en el momento *especulativo*, da cuenta de que toda determinación de lo real está presupuesta por la razón. ¿Qué tiene que ver esto que parece teórico-abstracto, con la desesperación de cada uno?

En realidad, lo que Kierkegaard pretende experimentar y hacer experimentar es un estado concreto y fáctico que no depende de la juventud, que no depende de un estado en el cual el desvarió hormonal nos lleve a situaciones radicales de la vida en las cuales la desesperación aparece como un fenómeno pasajero que con una conciencia clara y transparente, es decir, madura, desaparecerá completamente. "No, la desesperación no es algo que aparece en los jóvenes y que nos abandone al crecer"<sup>5</sup>. Es una 'categoría del espíritu' que vendría a manifestar la falta de unidad de la subjetividad autoconsciente. La desesperación es el movimiento de la subjetividad en lo concreto para manifestar su falta de unidad, su diferencia irresoluta entre si misma. De esta manera, la desesperación no sólo es un problema teórico abstracto que trata Kierkegaard en su lucha contra el hegelianismo, es la manifestación en la vida concreta de una falta de unidad que la subjetividad padece. Pues si la unidad estuviera, la vida concreta no tendría ninguna desesperación, pero no es así. Nadie puede *interpretar* o decir bien a ciertas lo que se siente con cada una de las desesperaciones, nadie tiene palabras completas, pero se experimenta un flujo de intensidades que desbordan la unidad que pretendía erigirse. No hay palabras para la desesperación, siempre que uno desespera las palabras ya no importan, la experiencia antecede a ellas y manifiesta un desfondamiento de ellas mismas. Hay que usar el lenguaje para tratar de experimentar aquello que no se puede en él. La desesperación es eso, es la diferencia que atraviesa el interior de la subjetividad misma para trastocarla y hacerla padecer, para hacerla sufrir una muerte sin fin.

La desesperación es la puesta en escena de la falta de unidad en la síntesis radical que en última instancia es el hombre, pues para Kierkegaard el hombre es una relación sintética, pues es cuerpo y es alma, es libertad y necesidad, "es una síntesis de finito e infinito, de temporal y eterno, de posibilidad y necesidad, en resumen, una síntesis"<sup>6</sup>. La desesperación aparece cuando, como lo hemos dicho, el yo no encuentra unidad entre lo que

---

<sup>4</sup> Kierkegaard, Sören, *La enfermedad mortal*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1984, p. 43.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 76.

es y lo que hace, entre su ser y su pensar, y es cuando empieza a desesperar por ser sí mismo o por ser otro en el cual la síntesis se realice.

Un trazado como el realizado parece configurar un rizoma, pues la experiencia de la desesperación no sólo traza una experiencia fáctica de quien la sufre, además, se conecta con uno de los núcleos<sup>7</sup> de la reflexión moderna para ponerla en crisis, es decir, la identidad de la conciencia consigo misma, su auto-transparencia, su presencia siempre presente como unidad que le da el sentido a todo lo que acontece, anunciando a su vez, la unidad entre SER-PENSAR. La experimentación de la desesperación para Kierkegaard, además de ser el quiebre de la postulación hegeliana de síntesis entre ser y pensar, es una experiencia concreta que cada yo experimenta en su acontecer mundano. Es la experiencia teórico-inmanente del quiebre de su propia subjetividad que el sujeto experimenta cuando se enfrenta al mundo.

#### [i.i] **Bosquejo del proyecto de la modernidad**

La realidad de la desesperación no sólo desarrolla un conjunto de estados alterados de conciencia, en donde el sujeto experimenta un dolor mental y físico que impide la realización plena del hombre que la experimenta. El enlace que Kierkegaard se permite en este estado concreto del hombre es para obviar un problema ontológico que acontece en la experiencia humana, un problema que arrastra la modernidad desde sus inicios.

Así pues, el proyecto de la modernidad situándolo *grosso modo*, empieza cuando Descartes identifica el ser con el ser del sujeto (cogito), pues *cogito* y *sum* se vuelven correlatos de una misma cosa, con lo cual se anticipara o se abrirán las puertas del proyecto del idealismo alemán. En palabra kantiana ese 'yo pienso' de Descartes:

“...contiene la forma de todo juicio del entendimiento,  
y acompaña todas las categorías como su vehículo, es  
claro que las conclusiones extraídas de la misma sólo

---

<sup>7</sup> Me atrevería a decir qué es el punto Arquimédico de dicha reflexión.

pueden reflejar un uso trascendental del entendimiento.”<sup>8</sup>

Y en última instancia, éste uso trascendental del entendimiento, tendrá como tarea, estructurar lo objetivo a partir de los elementos trascendentales que posee la conciencia misma, explicar la estructura normativa de la subjetividad, es mostrar la unidad de la conciencia consigo misma. Los esfuerzos kantianos por develar esa estructura comienzan el idealismo alemán, pero dicha unidad está escindida de la realidad y dicha estructura de la subjetividad sólo muestra los límites de la razón, en Kant la unidad de la autoconciencia no logra la identidad del pensamiento y el ser, existe un mundo noumenal y uno fenomenal.

En Kant, la unidad de la autoconciencia tendría que ver con mostrar las reglas que rigen la subjetividad, mostrar su estructura dada *a-prori*, una estructura que formaliza y determina no sólo la manera de conocer el mundo (espacio y tiempo kantianos por ejemplo), sino también la forma de actuar (imperativo categórico). A partir de aquí, el Yo sumerge su singularidad en un ‘Yo abstracto’ que se posee en las entrañas como algo ya dado y que a su vez nos determina a una manera de conocer, y una manera ética de ser. A partir de aquí, se puede vislumbrar cómo la ética se sumerge en la forma del *deber ser* (piénsese en el Imperativo Categórico). Dado que hay una estructura dada *a-priori*, principios trascendentales del *cogito* que determinan la forma de estar en el mundo, una vez develados, el resto es *deber ser* conforme a ellos. El ejemplo de ésta forma ética más claro es el Imperativo kantiano. Dicho Imperativo muestra un mundo creado por la razón para dar cuenta de cómo la determinación de la voluntad no atañe a un mundo sensible, sino que la voluntad es autora de sus propias reglas para regirse, o mejor, que ella tiene una *forma* (*a-priori*) que la determina en sí misma y fuera del mundo sensible. *Lo que la ley moral viene a expresar con el imperativo categórico, es que hay algo a priori y universalmente que determina la forma de la capacidad volitiva de la voluntad, y más que ninguna cosa, que la voluntad es su propia legisladora, que ella se determina a sí misma bajo sus propias reglas, que ella es autónoma.*<sup>9</sup> Una vez que esa ley es conocida, actuar éticamente significa estar en el espacio del deber ser, en el espacio donde esa *forma a-priori* determina la capacidad

<sup>8</sup> Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura*, Alfaguara, Bogotá, 2003, pp. 333, A 349-350.

<sup>9</sup> Cf., Kant, I., *Critica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2002. Cf., Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Porrúa, México, 2000.

volitiva de toda voluntad humana. La realidad concreta de un hombre y su forma de actuar en el mundo están determinados por *formas a-priori* que la razón posee o se da a sí misma para el gobierno de lo que se es. Lo que se logra ver es que la ética se convierte en la *teoría del deber ser* en el momento en que postula una *forma a-priori* de la conciencia para poder determinarse a sí misma, pues levanta un mundo inteligible que tenemos que seguir y el cual nos lleva a salvarnos, pues la salvación radica en ese ideal que la razón descubre y “si existe el ideal [la forma a-priori] yo *debo* someterme a él. Y el primer deber es creer que existe”.<sup>10</sup> La ética kantiana se fundamenta en su ontología, pues una vez instauradas las formas *a-priori* de la razón, sólo resta ser conforme a ellas, la práctica de sometimiento es instaurada en el momento en que lo trascendental kantiano viene a ser descubierto por la razón y el individuo descubre lo *general* dentro de su *particularidad*.

Hegel continúa este proyecto de la unidad de la conciencia, sólo que en él, el idealismo toma la forma de absoluto, pues el trabajo hegeliano, mostrará que las consecuencias de la unidad de la subjetividad autoconciente son la determinación de la realidad misma. La autoconciencia se vuelve absoluta porque ella es la condición de posibilidad del conocimiento, de la realidad en su totalidad de determinaciones. En la autoconciencia Hegel encontrará la unidad del Ser, pues ella en última instancia, es la determinación de todo cuanto es. Así, el plano de la moralidad se subsume en el plano de la *eticidad*, siendo éste último el momento en que la subjetividad se supera para entrar al plano del derecho.<sup>11</sup> Hegel observa que la *eticidad* es ese momento en que las determinaciones de la conciencia moral subjetiva y las leyes objetivas se superan y engendran el plano de la *eticidad* donde el sujeto actúa conforme al derecho. En este momento la subjetividad actúa conforme al deber ser, pues ésta sólo entra al plano de lo ético en el momento en que toma la moralidad como derecho. El primer deber es seguir el derecho como moralidad. En suma, el plano abstracto del *deber ser* (El Imperativo categórico) se concretiza en la síntesis de la conciencia moral del sujeto y las leyes objetivas instituidas por el estado. La ética toma la forma del *deber ser* cuando logra dar cuenta de que la conciencia moral subjetiva debe superarse e integrarse en un plano que la contenga y además, contenga la objetividad de las leyes, esta superación se daría en el Derecho. La ética es una *teoría del deber* fundamentada por la síntesis entre las leyes objetivas y la conciencia moral subjetiva superadas en el plano

---

<sup>10</sup> Comte-Sponville, André, *Op.cit.*, p. 79.

<sup>11</sup> Para un interesante estudio de este tema, Cf, Amengual Coll, Gabriel, *La moral como Derecho*, Trotta, Madrid, 2001.

del Derecho. Continuando una radicalización de la postura kantiana, Hegel intenta mostrar que actuar moralmente significa actuar conforme al derecho, en suma, que sólo puede pensarse la ética como un deber ser conforme a las determinaciones que el espíritu se ha dado en la historia, descubrir esas determinaciones es mostrar la moral como un derecho, o mejor, la moral como un *deber ser* conforme al derecho. El momento del saber absoluto sería ese momento en el que la conciencia da cuenta de sí misma, de todas sus reglas, de todo su actuar, y de todas las determinaciones que se ha posibilitado a través de la historia.<sup>12</sup> El saber absoluto vendría a ser el momento en que el hombre actúa conforme al Estado, es decir, el momento en que el plano de la generalidad subsume las particularidades, cuando el individuo se convierte en un engranaje más del espíritu absoluto. Cuando la ética es actuar conforme al derecho, observamos la forma del *deber ser* en su máxima potencia, pues el actuar conforme al derecho ya no sólo significa actuar conforme a las reglas a-priori que la conciencia posee en el seno de su interioridad, sino que además, significa entregarse a la concreticidad de las determinaciones que el espíritu se ha dado a través de su historia, al estado<sup>13</sup>. Una vez llegados al Saber Absoluto, las de sometimiento están justificadas conforme al derecho. La ética está justificada como un *deber ser* conforme a lo general del derecho, todo esto desde una ontología que supone a la autoconciencia como momento en que la subjetividad se da cuenta de todas sus determinaciones, es decir, como momento en que la conciencia se da cuenta de que ser y pensar son lo mismo.

Este pequeño bosquejo sólo marcaría *grosso modo* los alcances de una ontología que supone como centro de todas las determinaciones a la autoconciencia. El tema de la desesperación se vuelve una crítica al proyecto ontológico descrito, sólo que la crítica es desde el núcleo central de la ontología que lo fundamenta, esto es, desde la autoconciencia. La desesperación vendría a pervertir dicha autoconciencia o fundamento ontológico. Es en este sentido, que ella se vuelve una herramienta de la filosofía para la desmitificación de ciertas ficciones como el Espíritu Absoluto.

---

<sup>12</sup> Cf., Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, Hoffmeister, Buenos Aires, 1975.

<sup>13</sup> Es preciso observar como Hegel ve en esto la forma de expresión de la libertad.

[i.ii] **Problemas en la síntesis.**

El problema bosquejado que recorre la modernidad afirmarí una conciencia en general que subyace a toda particularidad, Kierkegaard constituye la antítesis exacta de este proyecto en el cual la modernidad puso todo su empeño, pues para devenir Yo, se tendrá que devenir concreto y singular, se tendrá que ser un yo que se *niega al sistema*. En este sentido, el estado de la ética quedará suspendido por el problema de la modernidad que la desesperación marca como irresuelto. La desesperación viene a mostrar -en la vida concreta- que el hombre no puede mantenerse bajo la forma de lo general, y que para constituirse como subjetividad tendrá que ser de forma singular y concreta. Es en este sentido que tendrá que estar más allá del bien y del mal. Así pues, la síntesis que realiza el hombre en la modernidad olvida la realidad concreta de un hombre concreto. Y manifestar dichos problemas en la síntesis para Kierkegaard será la evidencia de cómo la modernidad no ha resuelto nada de la vida, ella se parece a aquel sujeto kafkiano que al interiorizar la ley vive en la condena de una ley que come su singularidad y le provoca la desesperación de no-saber por qué es juzgado.<sup>14</sup>

El tema de la desesperación cobra un sentido profundo en el momento en que dirige sus críticas a la conformación de la subjetividad, o de la autoconciencia. Para Kierkegaard la desesperación es la crítica al proyecto de la modernidad en el núcleo fundamental de ella misma, pues la desesperación viene a romper con la identidad entre SER-Pensar, e incluso con la idea de que el hombre se subsuma a lo general de las leyes a-priori que la razón se da o al plano de *eticidad* instituido por las determinaciones del espíritu a través de la historia. La desesperación es ya una crítica severa a la forma de estar pensando de Occidente, donde el *deber ser* que la ética nos brinda es un intento de salida de la caverna, es un ideal de una caverna que jamás ha existido, pues no habiendo mundo inteligible al cual llegar, no hay un estado negativo o malo del cual salir, la caverna no existe.

La desesperación vendría a mostrar el desequilibrio que hay en la síntesis radical que es el hombre. El problema por el cual surge la desesperación radica en el negar una parte de

---

<sup>14</sup> Cf. Kafka, F., *El proceso*, Alianza ED., Madrid, 1989.

la síntesis radical que es el hombre, en negar una parte y negar la síntesis que somos.

Veamos dichos problemas:

1. *Desesperado por infinitud o por falta de finitud*

Alguien desespera por falta de finitud, precisamente porque el yo se arroja a lo imaginario y olvida su yo en devenir concreto, cuando el yo en ésa infinitud se arroja en lo imaginario poco a poco va perdiendo su Yo concreto y va sustituyendolo por uno imaginario , un yo que no deviene concreto, y que pretende ser lo que no es, puesto que es nada, es una pura ilusión de ésa infinitud desbordada, que al haberse encontrado con falta de finitud, se desliga de su yo y construye un yo que devora ese yo verdadero del hombre y lo envía a una embriaguez vacía.<sup>15</sup> Esta desesperación se aleja cada vez más de su yo, lanzando sus fines y resoluciones a un lugar abstracto donde pretende que exista su yo, que por decirlo de algún modo, se encontraría frente a una pared en la que se dibuja un hombre y en la que se escribe; "tú eres ese yo que quiero ser, que no existes pero me consuelas". Kierkegaard hace una crítica a la posición kantiana que construye la subjetividad a partir de trazos teóricos que desbordan la imaginación del hombre pintando alguien en el que no se deviene concreto, donde uno desespera como los sujetos kafkianos que son comidos por esa infinitud que los desborda.

2. *La desesperación por finitud o por falta de infinitud.*<sup>16</sup>

Quien desespera por finitud es aquel que carece de infinitud, y que al carecer de infinitud, deja de ser yo, pues deja de devenir en síntesis, se convierte en "una cifra, otro ser humano más, una repetición más de un eterno cero", este modo de desesperar es un modo en el cual se cree disminuida e incluso suprimida la desesperación, pues el individuo se arroja al NOSOTROS social facilitándose la vida, pero olvidando su espíritu , olvidando su yo que constituye el sentido último que puede tener su vida. Enfrascado en el nosotros el individuo cree haber huido de la

---

<sup>15</sup>Cf., Kierkegaard, Sören, *Op. Cit.*, p. 63-65.

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 65-66.



desesperación, sin saber que huye de ella a condición de una desesperación mayor, precisamente la de no ser nada, ni siquiera un yo que no quiere ser él mismo. Cuando el sujeto se arroja a la forma del estado como forma de síntesis de su Yo desespera sin saberlo pues incluso ha llegado a perder su capacidad de elección, ha sido subsumido al plano de la generalidad, se vuelve una nada, una nada sustituible en cualquier momento por cualquier otro. El individuo deja de verse y se pierde en la generalidad que lo sofoca.

### *3. Desesperación por lo posible o por falta de necesidad.<sup>17</sup>*

Aquel que desespera por falta de necesidad se arroja a lo posible, pues siendo la necesidad aquella que limita la posibilidad, aquella que hace que lo posible no se convierta en una quimera, aquel que desespera por lo posible, como en la primera forma, desespera desde lo imaginario, manda al yo a un infierno de puras posibilidades donde el yo se agota debatiéndose en él, sin embargo, no moviéndose a ningún lado, pues sin saberlo se encuentra atado a la necesidad, ese yo en el que se busca devenir por medio de la posibilidad se le escapa al tomar el devenir como partida, pues en tanto que a cada instante parte de la posibilidad que lo ataba hacia otra en la cual no cree sujetarse, en la cual cree moverse libremente y no como devenir en la necesidad, como dice Kierkegaard, "moviéndose en el mismo sitio".

El núcleo fundamental de dichas formas de desesperar es la crítica fehaciente a la ontología del Idealismo, pues mientras ellos piensan en las formas en que se hace la subjetividad, Kierkegaard mostraría las consecuencias de dichas formas. Una crítica en el seno mismo del idealismo, pues la subjetividad no puede constituirse en el seno de una ontología que suprime la singularidad, la perversión de la ontología mostraría una nueva construcción ontológica que no olvide las críticas que la desesperación tiene al Idealismo Alemán.

El camino revela una construcción ontológica que fundamenta una ética del deber ser, pero dicha construcción ontológica es criticada por la desesperación, que vendría a mostrar los problemas concretos de ideales abstractos como la moral kantiana o como el

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 65-68.

derecho hegeliano, una respuesta frente a esas construcciones es lo que empieza articular Kierkegaard en la desesperación, y una respuesta donde el individuo no se sumerja al plano del *deber ser* tendrá que llevar a su perversión este camino ontológico del Idealismo y mostrar la desesperación que anida en el interior de dicho camino. No en vano Kierkegaard toma a la desesperación como una 'categoría del espíritu', pues sabe que sólo desmantelando desde la perversión el proyecto ontológico de Occidente, podremos constituir una ética más allá del Bien y el Mal, una ética a-moral donde el individuo sea digno de lo que le pasa, donde el individuo este a la altura de lo que le pasa y no se someta a la altura trascendente de aquello que lo somete.

[ii]

**Estadios de la vida.**

*Yo no soy, desde luego, el dueño de mi vida, sino un hilo más que hay que entretejer en la tela de algodón que es la vida.*

**Sören Kierkegaard.**

*Kierkegaard y Nietzsche Ya no reflexionan sobre el teatro a la manera hegeliana, ya no hacen un teatro filosófico. Inventan en la filosofía un increíble equivalente del teatro, y de esa manera al mismo tiempo que crean ese teatro del futuro, fundan una nueva filosofía.*

**Gilles Deleuze.**

Como hemos venido anunciando, la filosofía de Kierkegaard – si se puede pensar o hablar de filosofía- surge como reacción al hegelianismo, y más en general, a la filosofía moderna. Dicha filosofía propone un pensar que contenga una relación mas directa con la vida de los individuos reales y concretos, es por eso que la desesperación pasa a ser un vehículo de desmitificación de los supuestos de la filosofía moderna a la cual Kierkegaard crítica, pues para él, la filosofía no empezará en la admiración sino en la desesperación, pues sólo ella mostrará las falsas promesas por las cuales la modernidad había navegado. Pero si la desesperación sólo fuera un 'concepto abstracto' sin una relación directa con los individuos concretos, no pasaría de ser otra mistificación que tendría su símil en los movimientos del espíritu hegeliano, o el método de la duda cartesiano. Es evidente que la 'desesperación', incluso la filosofía de Kierkegaard, tiene que concretizar y alcanzar sus rasgos más profundos dentro de un plano de inmanencia que de sentido y por el cual se pueda hablar sin soslayar de la vida, un plano en el cual se experimente la vida en su singularidad.

Uno de los contenidos más profundos del libro *¿Qué es la filosofía?*<sup>18</sup>, es el que sugiere que un filósofo inventa un plano de inmanencia donde pueda experimentarse la vida. Sólo hay filósofo, cuando éste ha sabido darle una orientación nueva al pensamiento, cuando este ha sabido crear un plano de inmanencia que agarre ese caos que es la vida y la experimente. Un filósofo es aquel que se "sumerge en el caos, del que extrae determinaciones de las que hará los rasgos diagramáticos de un plano de inmanencia".<sup>19</sup> Un filósofo es aquel sintomatologo de la vida del que habla Deleuze en *Nietzsche y la Filosofía*<sup>20</sup>, es aquel que dentro de un plano de inmanencia,<sup>21</sup> trata de expresar y experimentar las posibilidades de la vida, sus contenidos concretos y lo que los une con el pensamiento. Kierkegaard inventa su plano de inmanencia en el cual dramatiza con la vida, sugiere y experimenta sus posibilidades, este plano en el que Kierkegaard trata de sostener tanto a sus personajes, como a sus conceptos, son los estadios de la vida, en ellos, Kierkegaard adquiere más profundidad, pues aquí es cuando la crítica de Kierkegaard no sólo es abstracta, sino adquiere su mayor sentido, pues concretiza su discurso en un plano que experimenta de una manera más rica la vida. Entonces, comprenderemos este concepto o categoría<sup>22</sup> de la desesperación con claridad cuando ésta sea síntoma concreto de la vida, y, los estadios de la vida son el plano de inmanencia donde confluirán no sólo las categorías (angustia, desesperación, repetición) sino también los personajes que dramatizan dichos conceptos (Abraham, Job, Don Juan) haciendo con todo esto, una experimentación de la vida en su especificidad. Con lo dicho, podemos seguir justificando lo dicho en la introducción. pues una vez más, encontramos como Kierkegaard trata de cartografiar la existencia, dicho plano de inmanencia (las esferas de la vida) son ese loco afán del titiritero por tejer, entretejer y a veces cortar los hilos de la vida.

Así pues, bien podemos definir los estadios de la vida como ese campo o plano en el cual adquiere sentido toda la filosofía de Kierkegaard, y sin ellos, la concretización de la vida no se haría evidente y Kierkegaard en sus intentos de experimentar la vida concreta, sólo hablaría de un mundo que no existe. Los estadios son una forma de cartografiar, de *mapear*

<sup>18</sup> Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2001.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>20</sup> Cf., Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002.

<sup>21</sup> Un plano de inmanencia es un modo de orientación del pensamiento con respecto a la vida, es una forma de experimentar la vida. Cf., Deleuze Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, 2.El Plano de inmanencia, p. 39-61.

<sup>22</sup> Y aquí ya 'categoría' adquiere otro sentido, pues como bien lo anuncia Sastre, el sentido que adquiere 'categoría' es una experimentación o relación vivida con respecto a la totalidad. Cf., Sastre, Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*, Alianza ED., Madrid, 1970.

la vida en su especificidad. No olvidemos que aún a pesar de que en su principio Kierkegaard usaba indistintamente el término de 'estadio' o 'esfera' para referirse a cualquier actividad humana, el contenido permanece aunque éste se vaya profundizando, pues aún cuando tome el sentido de ser un instrumento útil para experimentar la realidad humana, éste sentido no escapa a la primera concepción que Kierkegaard poseía en sus inicios.<sup>23</sup> Demetrio Gutiérrez Rivero en un prólogo a Kierkegaard define el término 'estadio' como "una totalidad cerrada en el modo de concebir o encarnar la existencia. Cada uno de los estadios representa como un mundo o reino aparte, con un clima propio,"<sup>24</sup> y con personajes que experimentan modos posibles de ser de la vida. Collins advierte que "cada esfera encarna una forma *concreta*, un modo total de vida".<sup>25</sup> Estos modos totales de vida son el intento más profundo de Kierkegaard para hablar de la vida, para experimentarla desde su complejidad y especificidad.

En conclusión, podemos decir que para Kierkegaard estadio significa un modo de realizar la propia existencia, una actitud fundamental o nivel de realidad en el que plantea y orienta el hombre su existencia, y cada tipo de actitud ante la vida presenta una lógica propia, una articulación interna que engrana los diversos momentos de la actividad humana, y que experimenta la vida al mismo tiempo que la cartografía. Los 'estadios' kierkegaardianos son esa mesa que se dibuja en el caos, y en la cual se juega a los dados, aquella mesa donde se experimentan posibilidades de la vida. Es por eso que la categoría de la desesperación tiene que fijarse en ese plano de inmanencia que intenta hacer una crítica a la modernidad desde su punto arquímico. Así que hablar de los estadios nos servirá para ver cómo la desesperación en la vida concreta muestra la mistificación en la cual ha caído la modernidad, y con ella quizá toda la *metafísica de la presencia*. Un plano en el cual se bosqueja la desmitificación de Occidente, y se funda una nueva filosofía, una filosofía que se formula otra manera de pensar.

---

<sup>23</sup> Cf, Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, F. C. E., México, 1986.

<sup>24</sup> Cf, Kierkegaard, Sören, *Estudios Estéticos*, Prólogo y Traducción de Demetrio G. Rivero, Editorial Librería Ágora, Málaga, 1996, p. 10.

<sup>25</sup> Cf, Collins, *Op. Cit* p. 62.

[ii.] **Estadio Estético**

El 'estadio estético' kierkegaardiano dirigido a experimentar una posibilidad de vida, en su propia definición etimológica nos dirige a su sentido. Pues, al ser 'lo estético' una palabra que en su sentido etimológico está dirigida a la sensibilidad (*aisthesis*), el estadio se definiría como el estadio de la sensibilidad pura, el que se dirige a los sentidos y que tiene por ley la sensibilidad. La característica básica del individuo estético es la sensualidad inmediata, adquirida por lo más inmediato posible que no puede ser otra cosa que la sensibilidad.<sup>26</sup> El individuo del estadio estético está arrojado a la plétora de las pasiones de los sentidos, no puede dejar de querer si no es aquello que siempre quiere sentir. Éste individuo, a la primera sensación se arroja como si fuera la última. Un rasgo que no deja de unirse con esta sensibilidad de la que hablamos es la inmediatez a la que se encuentra arrojado, pues cuando su fin es la sensibilidad, su fin está en lo inmediato de ésta misma. Propiamente, el individuo estético está en el entramado de la inmediatez, pues teniendo por ley la sensibilidad, tiene por Estado la inmediatez, pues la inmediatez es ese lugar que le proporciona aquello en lo cual se gobierna, o mejor, se le gobierna. La vida del estadio estético es la vida de la inmediatez, de la búsqueda de las sensaciones, de la exaltación del cuerpo. Una vida que no se dirige a ningún lado que no sea la inmediatez, la plétora de los placeres.

Dentro de los personajes que dramatizan o ejemplifican esta vida podemos encontrar a Fausto, el judío errante, y dentro de los cuales me parece que concentran la mayor parte de los rasgos de esta experimentación de la vida, encontramos a Don Juan y Narciso. Ambos son quizá el eje del discurso de este modo de experimentar la vida. Dichas figuras ejemplifican quizá con una mayor exquisitez toda ésta experimentación de la vida, pues Kierkegaard por lo menos con Don Juan, logra dramatizar excelentemente éste estadio de la vida arrojado a la inmediatez pura.

La figura de Don Juan es usurpada por Kierkegaard para dramatizar la vida dentro del plano de inmanencia de su propia filosofía. Para Kierkegaard la figura de Don Juan es uno de los exponentes más representativos de ésta forma de vivir, en él se concentra quizá la mayor parte de su escritura estética. Don Juan se convierte en el personaje principal que permite a Kierkegaard experimentar un posible modo de vida.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 56.

Don Juan es un personaje que tiene una historia larga y continuamente trabajada, tan trabajada resulta que no falta de él una Bibliografía<sup>27</sup>, y no sólo eso, Don Juan tiene un apellido, Tenorio, seguramente proveniente de una significación de 'tener' y 'cantar'<sup>28</sup>, siendo esto el carácter distintivo de casi todo Don Juan escrito y trabajado, su intento de poseer y hacerlo por medio de su encanto, el canto. Para Kierkegaard Don Juan no deja de ser un personaje que en su principio expresa estos dos modos de ser; el de poseer y el de encantar. Don Juan es el personaje de la inmediatez absoluta, él vive arrojado a la inmediatez. Los rasgos que caracterizan una existencia como esta, modelan la actitud ante la vida de Don Juan, pues teniendo como rasgos el deseo de poseer a través de su encanto todo aquello que su sensibilidad le exige, él se convierte o tiene el perfil de un *manipulador*, de un engañador que no busca nada que no sea el cumplimiento de sus propios deseos. Podemos decir que la experiencia que expresa Don Juan es que "la inmediatez como postura ante la vida es la manipulación como arte estético de gozar a los demás."<sup>29</sup> La inmediatez en la que vive el individuo estético no permite el reconocimiento del otro, para él todo está hecho para su placer, no en vano que una de las grandes determinaciones que se le haga a Don Juan es la de ser un seductor, pues aquí se expresa de manera fascinante la lógica de éste estadio, pues no teniendo más objeto que la exaltación de sus sentidos, las mujeres son sólo ese objeto del cual se sirve para poder satisfacer sus deseos. Ninguna lógica más que la de usar y tirar. Esta lógica es la de la inmediatez, pues Don Juan vive en esa lógica de tirar y usar, y quizá aquí Kierkegaard lo enfatiza más, pues aún cuando el seductor tenga muchas mujeres, al seductor no le hace falta tener mujeres sin fin para manipular<sup>30</sup>, con una basta para mostrar esta lógica que propiamente es una lógica de sujeto-objeto, donde no hay más sujeto que Don Juan, pues para él, todo es objeto a usar y a beneficiarse como sujeto que es, su mirada es la mirada del científico moderno, que no ve más que aquello que le sirve para el beneficio de su mundo. De manera acertada, Celia Amorós nos dice sobre Don Juan:

*Renegador de la diferencia -justamente lo contrario  
que aclaman sus discursos: ¡Viva la diferencia!, es el*

<sup>27</sup> Cf. Losada Goya, *Bibliography of the myth of Don Juan in literary history*, Edwin Mellen Press, New York, 1997.

<sup>28</sup> Cañas, José Luís, *Sören Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 52.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>30</sup> Kierkegaard lo enfatiza en el Diario de un Seductor pues aquí Juan el seductor solo tiene a Cordelia como objeto de su deseo.

*grito del brindis del mujeriego vulgar-, el mito del seductor tiene sus raíces órfico-pitagóricas en el principio que expreso Empédocles: “lo semejante se conoce por lo semejante.”<sup>31</sup>*

Nada más que sí mismo tratando de satisfacerse a cada instante. No encuentra un otro porque está tratando de satisfacer la inmediatez en la que está arrojado. José Luís Cañas con respecto a este personaje nos dice que es:

*El hombre del monologo que dice; sabes que me gusta muchísimo hablar conmigo mismo porque buscando entre todos mis conocidos, encontré que yo era la persona más interesante. Es el hombre autista y narcisista de la inmediatez, que se busca a sí mismo en todo detalle existencial, y que llega incluso a la egolatría..<sup>32</sup>*

El personaje de Don Juan tiene por objetivo escenificar este modo de ser de la vida inmediata, un modo de ser que se parece a una figura que Lipovetsky usa para expresar el modo de ser del hombre contemporáneo: Narciso.<sup>33</sup> Lipovetsky apunta que el hombre contemporáneo tiene por figura que lo escenifica a Narciso, pues este tiempo está contaminado de un individualismo exacerbado e incluso promovido por los *mass-media*, que no tiene otro beneficio que la indiferencia pura. El narcisista al igual que Don Juan son personajes que viven en un presente puro que no tiene otro fin que mantenerse en la apoteosis de los deseos. Un hedonismo que no mira nada más que el deseo que le pide ser saciado. Este modo de ser llega a la exacerbación del deseo como único fin y a la indiferencia pura producida por la inmediatez de los deseos que lo gobiernan. En este estadio no hay nada más que la exacerbación de los deseos, el intento de saciarlos y la búsqueda incesante de otro deseo en el cual mantenerse ocupado. Tanto Narciso como Don Juan viven ocupados

---

<sup>31</sup> Amorós, C., *Op. Cit.*, p. 132.

<sup>32</sup> Cañas, José Luís, *Op. Cit.*, p. 61.

<sup>33</sup> Cf., Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama, Barcelona, 2000.



por los deseos que le exigen saciarse. Atrapados en la inmediatez, no llevan nada más que una bandera donde hondea una frase que debería decir:

Con todo y contra todo haz de ti, lo que tus deseos quieren hacer

en ti.

Tanto Don Juan como Narciso "desean los favores de la libertad, pero con su actitud la truecan en un simple deseo estético"<sup>34</sup>, más que como libertad liberadora real adquieren una libertad atada a la inmediatez, es decir, a la ley de la naturaleza sensible donde todo deseo es legislador de la voluntad del individuo, el individuo se diluye en los deseos finitos que lo gobiernan y hace todo por tenerlos. Así, Don Juan se justifica por su modo de ser, es seductor pues el principio ontológico que lo gobierna es lo inmediato, la ley de su voluntad está puesta en la sensibilidad y ésta busca como satisfacerse. Narciso es el seductor contemporáneo, pues como Don Juan no busca nada que no sea la satisfacción de sus deseos, vive en la época del consumismo y su deseo está puesto en el consumo, ya no hay una mujer que satisfaga los deseos, la mercancía adquiere el papel de mujer para el manipulador Narciso. Así, una mayor capacidad de adquisición es el deseo de cualquier Narciso, Luis Guerrero rastrea ya en Kierkegaard esta necesidad que el individuo esteta tiene del dinero para poder gozar de la vida, ya para el individuo esteta de Kierkegaard "el dinero es y será la condición absoluta para vivir"<sup>35</sup>. Guerrero señala cómo el esteta da consejos para poder llegar a tener dinero, y, pensando un poco en el capitalismo tardío, ¿los *Mass Media* no son aquel lugar de promesas de felicidad mediante la adquisición de productos que promocionan? Al capitalismo tardío podríamos llamarlo un capitalismo hedonista que tiene por ley la satisfacción del deseo a toda costa. El narciso contemporáneo y el Don Juan de Kierkegaard son la expresión más fidedigna de una forma de actuar en el mundo donde nada importa que no sea mi propio deseo, mejor que lo cumpla pronto, si no es pronto, ahí de aquel que se ponga en mi camino.

Esta especificación no termina aquí, si así fuera podríamos optar que dicho camino en nada se diferencia de los otros y aún a pesar de ser el estadio donde la inmediatez activa una lógica de la indiferencia pura, no importa mientras se siga haciendo. Kierkegaard trata

---

<sup>34</sup> Cañas, José Luís, *Op. Cit.*, p. 56.

<sup>35</sup> Guerrero, Luís, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*. Universidad Panamericana, México, 1993, p. 181.

de advertir las consecuencias de dicho modo de ser, y sabe que una lógica que toma como ley el usar y el tirar, y como médium la manipulación, tiene consecuencias contradictorias a las que pretendía llegar, pues esperando que en la satisfacción de sus deseos se halle la forma más pura de ser feliz se encuentra la desgracia más pura y a veces más inconciente de todas las que podría haber en el mundo, pues se ha entrado al vacío mismo del cual pretendíamos salir.

Cuando el individuo está arrojado a la lógica de la inmediatez, de tanto tener como modelo el de sujeto-objeto, es decir, de tanto verse como sujeto deseante y ver el objeto como instrumento de satisfacción de su deseo, el objeto en su perversidad termina por disolver al sujeto, convirtiéndolo en su propio objeto, propiamente, el sujeto pasa a ser objeto del objeto.<sup>36</sup> El individuo se pierde en su objeto y termina no tan sólo insatisfecho, sino dolorosamente enajenado en el objeto. El individuo deja de ser Yo, y la autoconciencia se ha perdido, pues en el momento de mayor reverberación de ese individualismo, el Yo ya no existe. "El individualismo pierde el propio dominio de sí mismo y se convierte en la búsqueda de lo placentero".<sup>37</sup> Es por eso que este individualismo es el más peligroso de todos, pues despoja al hombre de su capacidad de ser hombre, ser un Yo.

Hay dos sentimientos que experimentan Don Juan y Narciso llevados a la radicalidad; el dolor y el hastío. Pues, encuentran un profundo dolor cuando están en la búsqueda del deseo y terminan en hastío cuando lo han conseguido. Lo que realmente deberían buscar lo han perdido, su Yo. Schopenhauer en una de las frases con más impacto en toda la historia de la filosofía decía:

la vida oscila, como un péndulo del dolor al hastío<sup>38</sup>

Don Juan y Narciso expresan este profundo dolor y hastío de la nada en que están sumergidos. Este dolor y hastío son producto de la desesperación, la desesperación resulta ser la madre del hastío y del dolor. Se sufre porque se desespera, y se desespera porque aún a pesar de que cumplamos todos los deseos exigidos por la sensibilidad inmediata y pura,

---

<sup>36</sup> Cf. Baudrillard, Jean, *Las Estrategias fatales, El objeto y su destino*, Anagrama, Barcelona, 1984, p. 121-193. El epígrafe del capítulo es muy claro con respecto al tema y me permito reescribirlo; "el sujeto sólo puede desear, sólo el objeto puede *seducir*".

<sup>37</sup> Collins, James, *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>38</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 130.

no somos más que una proyección de los deseos futuros, sufrimos por estar en búsqueda de algo placentero, y padecemos hastío en el momento mismo que encontramos lo placentero. La autoconciencia encuentra problemas profundos en su síntesis, pues cuando quiere encontrar su síntesis en la satisfacción de sus deseos encuentra una pura nada que le pide más. El individuo estético o bien se pierde en esa pura nada de sus deseos -terminando como los gordos de Estados Unidos que no hacen nada más que destruirse a base de llenarse-, o se convierte en aquel cero que se encuentra del lado izquierdo de una cifra mercantil que sólo sirve para decir nada. En *El concepto de la angustia* Kierkegaard enfatiza que el estado de inmediatez es igual a una pura nada, aquí hay una pérdida del yo y se desespera porque pensando que se iba a tener un yo en el goce y búsqueda de los placeres, sólo hay una pérdida profunda del yo. Arrojado a lo finito, el individuo ha perdido hasta la voluntad, está destinado a tener las cadenas del placer y del deseo entendido como carencia,<sup>39</sup> en esa búsqueda y ese encuentro su vida es como un péndulo que va del hastío al dolor, producidos por la desesperación de no tener un yo y estarlo buscando en la inmediatez.

Así, el estadio estético proclama un hedonismo que no tiene otro fin que el placer, pero paradójicamente, sólo encuentra dolor y hastío. El resultado de éste modo de vivir es un *vacío existencial* en el cual el individuo encuentra la desesperación en el momento en que se arroja a lo finito y olvida una parte que también contiene, lo infinito. Cuando su ley es la ley natural, olvida su capacidad de erigir una ley autónoma hecha de su propia reflexión. La inmediatez en la que se encuentra el individuo, lo hace perderse en la inmediatez y desesperar por no ser más que un vacío que intenta llenarse con más vacío. No en vano Kierkegaard en sus estudios estéticos nos dice:

Meto un dedo en mi existencia y no encuentro nada.<sup>40</sup>

Destinado a la pura nada pues su propio estado es la pura nada, el individuo estético desespera por siempre, pues trata de encontrarse en los placeres y en ellos no encuentra otra cosa que no sea el propio vacío en el que se encuentra su ser.

---

<sup>39</sup> Parece que la definición de deseo es ser una carencia, me permito el beneficio de la duda para trabajarlo más adelante.

<sup>40</sup> Kierkegaard, Sören, *Op. Cit.*, p.39.

[ii.ii] **Estadio Ético**

*Mejor bien colgado que mal casado.*

*Shakespeare.*

Mientras el individuo estético vive aprisionado en la inmediatez, y toma como libertad “un complejo totalmente único de efectos”<sup>41</sup>, en el ‘estadio ético’ entramos a la antítesis exacta del discurso estético. Mientras el esteta se jacta de ser ese entramado de efectos que circulan sobre él y desvivirse en ellos, el individuo ético puede jactarse de que él es el origen de su propio estado. La determinación del esteta es una ley finita regida por lo natural, el individuo ético se jacta de ser él, el actor de su propia determinación, pues según él, su capacidad de razonamiento le ha dado la capacidad de determinarse a sí mismo. El esteta se ahoga en la ley natural que rige su voluntad y el individuo ético puede decir que él ha hecho la ley de su propia determinación. Cuando el individuo esteta hace alarde de su capacidad para engañar y se siente orgulloso de la posibilidad de alcanzar los deseos que lo mueven. El individuo ético lucha por ser transparente en su forma de actuar, él quiere que concuerde su acto y su pensamiento, para él, la comunicación es su fuerte. La mayor diferencia por la cual cada estadio es distinto al otro es la forma de activar la voluntad, la voluntad estética se dedica a ser un efecto, propiamente sería, una voluntad débil que se arroja a cualquier determinación natural que lo lleve a desear, la voluntad ética, sería una voluntad fuerte que se autodetermina y activa ya no como un efecto de lo inmediato sino de lo *universal* y *razonado*. El primero manifiesta un movimiento autómatas, el otro manifestaría un movimiento meditado, es decir, con la capacidad de deliberación concienzuda, mediatizado por la propia autodeterminación. Mientras el esteticismo no es capaz de entender su presupuesto ontológico que es el objeto que lo ha hecho presa de él, bajo la forma del deseo, la *eticidad* comienza cuando el presupuesto ontológico anida en la razón. El estadio ético comienza cuando se es capaz de determinarse bajo instancias comprensibles para el propio individuo que ejecuta su voluntad, es decir, cuando la voluntad encuentra su autodeterminación en la propia reflexión de ella.

El individuo del estadio ético experimenta su vida en el más alto grado de conciencia, su esfuerzo es el esfuerzo de ser coherente con lo universal, trata de ser una nota en una

---

<sup>41</sup> Collins, James, *Op. Cit.*, p. 87.

gran sinfonía que es el hombre. El individuo ético tiene como actitud la *relación*, o mejor, la *mediación*, todo acto volitivo lo mediatiza en su razón. Presiente que la razón es el origen de su propia autodeterminación, y coherente con su descubrimiento, busca lo universal de ella, busca aquella ley universal creada por la razón para poder autodeterminarse en la vida.

Kierkegaard usurpa para la experimentación de dicho estadio dos personajes que abarcaran por lo menos las especificaciones más evidentes que hay dentro del estadio ético. Dichos personajes son el *héroe trágico* y el *matrimonio*, Kierkegaard incluso pone al "estado matrimonial como la realización concreta de todo el ideal ético"<sup>42</sup>, pero el héroe trágico jugará un papel importantísimo dentro de esta esfera y quizá nadie se ha tomado esto mucho en cuenta en el discurso kierkegaardiano. Así que, un estudio más detallado permitirá ofrecer además de una descripción de la lógica y teleología del estadio, una separación frente a interpretaciones como la de José Luis Cañas que supone sólo dos estadios en la trama kierkegaardiana (inmediatez y relación nos dice)<sup>43</sup>, y no ve que si hay algo importante en el discurso kierkegaardiano es ese momento de separación y tajante desprecio a lo que entraña una posición ética universalista como la implantada en el transcurso de la historia, cumpliendo su más alto grado en Hegel. Si nos permitimos un análisis de este estadio como el que pocas veces se le hace, es porque pensamos que una descripción profunda de este nos llevará obligadamente a una crítica del mismo. Kierkegaard ya lo tenía en claro al ponerse como individuo frente al sistema, pero habría que evidenciar cómo la ética es resultado de ese mismo sistema, y por lo tanto, Kierkegaard también está en contra de ella. Así que adentrarnos a todos los resultados que nos entregan los personajes de este estadio es acercarnos a la descripción de algo que saldrá mal parado.

El individuo ético trata de autodeterminarse, es decir, de encontrar una ley fuera de lo sensible que le permita determinar su capacidad volitiva. Aquí hay una diferencia entre éste y el esteta, pues el último, encuentra su determinación en el objeto a poseer, pero su ley es la ley de lo externo que bajo la forma de deseo lo empuja a actuar, convirtiéndolo en un entramado de efectos, y el ético, por el contrario del esteta, quiere encontrar la ley dentro de sí mismo, fuera de lo sensible, en su propia razón. Esta búsqueda termina siendo la búsqueda kantiana, la cual es el intento de encontrar una ley creada por la razón para determinar a la voluntad. La respuesta kantiana es que esa ley que gobierna la individualidad

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>43</sup> Cf., Cañas, José Luís, *Op. Cit.*, p.118-120. La conclusión de su libro presupone dicha afirmación.

debe ser una ley que valga por sí misma, y que contenga su carácter *a-priori* y *universal*. El individuo ético pretende manifestar su capacidad volitiva en una determinación que por sí misma valga para todos:

Reposa [la ley], inmanente, en sí mismo, no tiene nada exterior a sí mismo como su *telos*, sino que es el *telos* de todo lo existente fuera de ello, y una vez que lo ha tomado para sí no puede irse más lejos.<sup>44</sup>

Lo ético viene a poner en la determinación del individuo una forma válida por sí misma. Esta expresión es similar a la conclusión kantiana, porque para que la ética acontezca como necesaria su propio *telos* debe solventarse por sí mismo. Así, el individuo que está tratando de encontrar esa ley fuera de lo sensible que le posibilite su capacidad de actuar, tendrá que encontrarla en una forma *a-priori* y *universalmente válida*, y por este carácter formal, válida en sí misma. En suma, el individuo ético tendrá que crear un espacio donde su particularidad sea expresada y entendida por todos, porque si es universalmente válido, es también, universalmente comprendido. Este espacio es el espacio ético, y en *Temor y Temblor*, Kierkegaard manifiesta tres puntos importantísimos para la crítica de este mismo.

La primera determinación formal de la ética y de la cual se deducirán las siguientes, Kierkegaard la expresa en la siguiente frase:

Lo ético es lo general, y en cuanto tal, válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista., diciendo que es lo válido en todo momento.<sup>45</sup>

La expresión es simple, pero su formalidad nos recuerda la kantiana, pues lo que Kierkegaard quiere manifestar con la cita, es que el carácter primero de la ética es su

---

<sup>44</sup> Kierkegaard, Søren, *Temor y Temblor*, p. 121. Los corchetes son míos.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 121.

carácter *universal* y *a-priori*, es decir, que dado que es valido para todos sólo puede serlo por su carácter *universal*, y, dado que es valido en todo momento, si y solo si lo es, si ese contenido es de carácter *a-priori*. Aquí Kierkegaard en una cita describe todo el proyecto ético kantiano, pues para este último, sólo puede haber razón práctica cuando esta encuentra su carácter *universal* y *a-priori* dentro de la conciencia particular del hombre. En esta primera cita, ya Kierkegaard encuentra el núcleo que funda una ética como la kantiana para la cual, si y solo si se puede pensar en ética, cuando esta manifiesta su carácter *universal* y *a-priori*.

De la anterior determinación se adviene otro carácter fundamental de la ética:

la ética es lo general, y como tal, también lo  
divino. Por eso se puede decir, con razón que todo  
deber, es deber para con Dios.<sup>46</sup>

Cuando la determinación anterior nos ha mostrado que la ética tiene la forma de ser *universal* y *a-priori*. La nueva determinación nos viene ha mostrar cómo a la forma se le añade su carácter de deber ser, pues dado que no hay nada más grandioso que lo *universal* y *a-priori*, podemos concluir que esto *universal* y *a-priori* es como un Dios advenido en el interior del hombre que marca la forma de *deber ser* del particular. La conclusión Kierkegaardiana es contundente, pues nos viene a decir, que Dios se confunde con la forma de la ética por ser lo más grandioso y elevado que la razón encuentra. Así, se llega a una tautología en la que se hace todo por amor a Dios y hacerlo todo por amor a Dios es hacer todo por el *deber ser* de la forma ética. Ahora el deber moral ocupa el lugar del mandato divino. No habiendo nada más grandioso que seguir la ley moral, pues expresa el carácter *universal* y *a-priori* que la interioridad misma del hombre posee , el *deber ser* conforme a la ley moral, es el *deber ser* conforme a Dios, pues el deber ha ocupado el lugar de Dios, y lo peculiar, es que ambos son una forma legal que la razón instaure para determinarse a sí misma.

---

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 139.

El tercer carácter fundamental, contiene la conclusión formal de las dos premisas anteriores y alcanza, desde mi perspectiva, la justificación total de la ética. Este carácter nos lo dice Kierkegaard de la siguiente manera:

Lo ético es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto. El particular está oculto detrás de lo sensible psíquico inmediato. Su tarea ética consiste, por lo tanto, en abandonar su ocultamiento y manifestarse en lo general.<sup>47</sup>

Y esto sucede, por encontrar esa ley *universal* y *a-priori*. Pues cuando este descubrimiento de la razón nos muestra un mundo más allá de lo sensible para la determinación de la voluntad, encontramos que ese mundo, para ser coherente con su universalidad tiene que manifestarse. Coherente con la formalidad kantiana, Kierkegaard trata de concluir que la ética formal, tiene que manifestar lo general, todo individuo que se encuentre en la esfera ética, en su acto y en su decir, tiene que ser expresión de lo general. Una máxima de esta ética sería que el decir y el actuar son manifestaciones de un carácter *universal* y *a-priori* fundador de la libertad humana. Así, ser ético es reglarse en la norma general, tomando esta como la divinidad misma y además, manifestando su ser personal en un actuar que también manifieste lo general.

Kierkegaard trata de revelar los puntos importantes de una ética como la kantiana, pero la mayor revelación aparece en sus personajes conceptuales. Así pues, aparece el héroe trágico como figura de una ética formal que posibilita la experiencia del individuo ético. Las tres características expresadas anteriormente encuentran su experiencia en el héroe trágico. Pues el héroe trágico es partícipe de la ética y experimentador de ella, toda su obsesión se encuentra en estos tres puntos.

Para el héroe trágico cualquier expresión de lo ético encuentra su *telos* en otra expresión mas alta de lo ético.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 127.



El héroe trágico para Kierkegaard -por lo menos en *Temor y Temblor*- es la experimentación de la teoría ética esbozada anteriormente. El héroe trágico coagula su acción teniendo como *telos* lo ético o la expresión más alta de lo ético. El héroe trágico es aquel personaje que reivindica el valor de una vida moral, actuando en ella como si esta fuera el *telos* de la propia vida, siempre buscando algo más ético que lo ético, pues su búsqueda es la búsqueda del *imperativo categórico*. La tarea más grande del héroe trágico consiste en "despojarse de su interioridad para expresarla en algo general",<sup>49</sup> es decir, en algo *a-priori* y *universalmente* válido. El héroe trágico trabaja para ser el más virtuoso, y en ello expresar lo más general, pues lo más general es lo más válido. El deseo de este personaje es que vean en él el individuo que sigue con toda dureza y valor lo general. Es grandioso y digno de alabanzas porque encuentra que la determinación está en esa ley *universal* y *a-priori* que determina su voluntad, rompiendo con la inmediatez, el individuo ético, o el héroe trágico, es merecedor de aplausos y alabanzas porque este expresa una ética formal a la cual deberíamos estar dispuestos a asumir.

El héroe trágico puede pelear con los dioses, enfrentarse a un sin fin de problemas, pero nunca agacha su mano firme, y nunca se niega a actuar conforme lo general, y hace todo esto, porque "el héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad, sino que para él lo ético es lo divino".<sup>50</sup> En suma, el carácter de una ética formal que tiene como presupuesto básico que es universal y *a-priori*, además de que es lo más elevado y grandioso, y por eso mismo, tiene su telos en sí misma es expresado por el héroe trágico. El héroe trágico sería la experiencia de una ética legalizada en el orden de la razón, y sólo gracias a ésta, posibilitando la conformidad entre ética-universalidad-trascendentalidad-absoluta-obligatoria-grandiosa. El héroe trágico es aquel individuo que se somete a la ley aún en contra de todo el mundo, pero lo hace precisamente por todo el mundo. Este individuo cuando expresa lo general, expresa lo absoluto y al hacerlo no está en contra del mundo, sino a su favor. Pues lo que viene a experimentar el héroe trágico es como la ley no es una ley de un Estado, sino una ley general que anida dentro de nosotros y a la cual tendríamos que seguir con la confianza de saber que ella misma es lo grandioso y no hay nada mas grandioso que ella.

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 140.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 201.

Pero el héroe trágico y la ética formal padecen una profunda contradicción. Pues al encontrar la forma de la ley *universal* y *a-priori*, encuentra una ruptura con el plano de la moral mundana. Encuentra un mundo creado por la razón para determinar su voluntad, pero encuentran que este mundo es totalmente distinto al de las normas de los ciudadanos. El héroe trágico vive la formalidad ética, pero no logra hacer de esta un núcleo que sintetice la moralidad del mundo entero. Por eso el héroe trágico resulta grandioso y digno de alabanzas, pues este, ha encontrado una ley que es *universal* y *a-priori* y la ha seguido aún a pesar de ir en contra del ciudadano común. El héroe trágico es la expresión de una ética formal que tiene como contenido no renunciar a ese imperativo categórico para regir su voluntad, aún cuando este contradiga las leyes de la sociedad en la que se encuentra. El héroe trágico se esfuerza y sabe la dificultad de seguir la ética, pero no se rinde aún a pesar de saber lo difícil que es seguirla.

Kierkegaard sabe que la conclusión de la ética no está aquí, sino que esto es el primer motor. El héroe trágico es la expresión primera de una ética que justificará al Estado. Y en este momento entra la *eticidad* hegeliana que reconciliará esa conciencia moral subjetiva con las leyes objetivas del Estado. El núcleo de toda la crítica hegeliana a la ética kantiana se encuentra aquí, pues para Hegel, sólo tiene sentido esa conciencia moral subjetiva kantiana, cuando la ley moral subjetiva se reconcilia con la objetividad de las leyes del Estado. Sólo así podemos pensar en una universalidad y objetividad de la voluntad humana. La riqueza ética consiste en dar cuenta de que el plano del derecho es la síntesis de la conciencia moral subjetiva y la propia objetividad de las leyes sociales. En suma, para constituir una ética que sea el fundamento de todo actuar, esta debe ser instituida y justificada en las leyes del Estado. Sin temor a errar, ésta necesidad que tiene como exigencia la *eticidad* hegeliana, es el intento de regular la voluntad humana mediante una instancia justificada por la misma conciencia moral pero exterior a ella. Un policía que vigile la voluntad humana es el deseo hegeliano. Pero este policía es un acto que el movimiento de *eticidad* justifica como la verdadera libertad. Pues sólo en este momento del espíritu podemos dar cuenta de cómo la determinación del derecho es algo creado por la propia autoconciencia para legislar la voluntad, es decir, un acto absolutamente libre que la razón se crea para poder actuar.

Para Kierkegaard este momento es la conclusión ética más rotunda. Lo que encontramos es que la moral es el derecho mismo, es decir, encontramos que para poder pensar al individuo como una persona moralmente buena debemos ver aquellos que actúan bajo la legislación de las leyes del Estado, pues actuar bajo el derecho es hacer de tu acto, un acto moral, pues es comprender que el derecho es la conclusión de todo el movimiento que la conciencia ha hecho para poder actuar. En el capítulo anterior se venía diciendo que el plano abstracto del *deber ser* (El Imperativo categórico) se concretiza en la síntesis de la conciencia moral del sujeto y las leyes objetivas instituidas por el Estado y hacia esta conclusión nos lleva el estadio ético, pero para escenificar este momento, Kierkegaard necesita un personaje que escenifique en toda su expresión este modo de ser de la ética y lo encuentra en el matrimonio. El matrimonio es y será siempre la síntesis de la conciencia moral subjetiva y las leyes del estado. Celia Amoros nos dice que "el matrimonio le aparece a Kierkegaard como la expresión por antonomasia de la esfera ética"<sup>51</sup>. Tanto Celia Amoros y Kierkegaard saben que el contenido de este, es la experiencia de la *eticidad* a la que Hegel limita la voluntad del hombre.

El matrimonio ya de entrada es un acto legal instituido por el derecho humano o divino. "El que se casa realiza lo general".<sup>52</sup> En este sentido es una legislación que el poder da a dos almas para vivir en unión y adquirir derechos como personas en el Estado. El matrimonio es un derecho que el individuo tiene para poder vivir en la comunidad. Este es quizá uno de los actos más importantes dentro de la esfera del derecho, pues adquieres compromisos y responsabilidades que sirven al Estado para su perpetuación. A partir de este momento el individuo se restringe a las leyes y a la perpetuación del Estado, pues según Hegel, ha comprendido que la conciencia moral subjetiva no está peleada con las leyes objetivas del Estado, y al descubrirlo, adherirse a él es entrar bajo una forma legal a todos los beneficios, responsabilidades y derechos que el Estado posibilita a la propia voluntad. Así, el matrimonio engendra toda la *eticidad* hegeliana, pues en el matrimonio hacemos la síntesis entre la moral subjetiva y las leyes del Estado. Hacer una familia es entrar en el plano de *eticidad*, y el primer paso para hacer familia es casarse. Celia Amoros nos advierte cómo ya para Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* la *eticidad* pertenece a la esfera de las

---

<sup>51</sup> Cf., Amoros, Celia, *Op. Cit.*, p. 58.

<sup>52</sup> Guerrero, Luís, *Op. Cit.*, p. 199.

relaciones familiares.<sup>53</sup> Es evidente este encuentro que Kierkegaard ejemplifica en el matrimonio, y que no es nada fortuito, pues Kierkegaard conociendo a Hegel sabe hacia a donde se dirige ésta expresión o teoría ética.

El matrimonio es la realización máxima de la ética, porque en él, se deposita todo el ideal ético, pues se manifiesta un profundo acuerdo entre las leyes objetivas del Estado y la moral subjetiva del individuo. El matrimonio viene a ser la realización del derecho como moralidad. Aquí encontramos ya el profundo acuerdo que hay entre la moral mundana y la ética, pues la moral es aquello que el Estado propugna como bueno y la realización de la libertad está en depositar nuestra voluntad en esa síntesis que el plano de la moralidad ha hecho con el derecho. En el matrimonio la moral se convierte en propio Derecho, no es en vano que en Occidente haya leyes en contra de la poligamia, o castigos en contra de aquel que olvida las responsabilidades para con la familia. Una vez que uno se casa, se está dispuesto a tomar la moralidad como un derecho, o mejor, a tomar el Derecho como la realización máxima del hombre, pues en el se encuentra la síntesis, y con ello, la máxima expresión de la autoconciencia en su realización absoluta. Para ser moralmente bueno habría que casarse y dentro del matrimonio cumplir con todas las normas que el Estado propugna, pues estas son la realización del Espíritu Absoluto. La *eticidad* hegeliana se convierte en el absoluto de la autoconciencia que realiza el hombre en el matrimonio. El matrimonio viene a ser el núcleo fundamental en el cual el plano de la *eticidad* hegeliana se realiza en su máxima expresión. El matrimonio es la perpetuación y sedimentación de las leyes del Estado en favor de este mismo.

Pues el que no quiere que el matrimonio tenga realidad,  
 ¿Qué interés puede tener por la idea de Estado?, ¿qué amor por su  
 patria? ¿qué patriotismo burgués para todo lo que concierne a la  
 dicha y desdicha social?!.<sup>54</sup>

La ética manifiesta su profundo compromiso con el *deber ser*, primero, cuando el héroe trágico consagra su voluntad a una ley moral *universal* y *a-priori*, y segundo, cuando

<sup>53</sup> Cf., Amoros, Celia, *Op. Cit.*, p. 80. O también Cf., Hegel, G. F. W. *Fenomenología del Espíritu*, **BB. El Espíritu**, p. 259-389.

<sup>54</sup> Guerrero, Luís, *Op. Cit.*, p. 204.

la autoconciencia sintetiza dicha conciencia moral con las leyes instituidas por el Estado, es decir, cuando uno se casa. El hombre se realiza éticamente cuando *comprende* que *debe ser* conforme al *hombre en general* que la razón ha instituido pues eso es igual al absoluto.

“El que considera la vida éticamente ve lo general y el que vive éticamente expresa lo general en su vida; hace de sí el *hombre general*, no despojándose de su concreción, pues entonces ya no sería nada, sino revistiéndose de ella e impregnándola de lo general”.<sup>55</sup>

Como vemos, la consideración kierkegaardiana de la ética es que ella es la vida que busca lo universal o general del hombre para poder regirse. Su exigencia más grande es que ese hombre en general se realice en la concreción, y el cumplimiento de esa exigencia es el matrimonio, pues solo ahí, podemos observar como el hombre se reviste de lo universal y de lo general para poder actuar, pues ha comprendido que la ley del Estado y todo el derecho, son proyecciones de una subjetividad que ha encontrado lo universal o general.

Pero con respecto al matrimonio y a todo este entramado que el estadio ha llevado, Kierkegaard se sigue preguntando si esto no es ya una tiranía contra el propio singular, y con respecto al matrimonio, además de ejemplificarlo nos dice:

¡Cuan extraña invención es esa del matrimonio! Y lo más curioso del caso es que se suele considerar como norma que el enlace matrimonial sea el resultado de una iniciativa espontánea y completamente libre. Y, sin embargo, no hay ningún paso que sea más decisivo, puesto que nada hay en la vida humana que sea tan autoritario y tiránico como el matrimonio. ¡Y que nos digan ahora que un acto tan decisivo sea algo espontáneo!.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 193.

<sup>56</sup> Amoros, Celia, *Op. Cit.*, p. 56.

No olvidemos que Kierkegaard está en contra del sistema y por absurda que parezca mi aseveración, no puede estar de acuerdo con formulaciones éticas como las anteriores, pues estas suponen un estado natural o general al cual el individuo se tendrá que someter para poder vivir. En este espacio lo único que acontece, aunque en primera instancia parecía una realización feliz del hombre dentro de la ética, es un sometimiento a las prácticas que el *deber ser* ha hecho al instaurar la forma de la subjetividad en el derecho. La moral se convierte en una prisión que regula las individuales, pues con la moral, estas siempre deben de estar regidas por lo *universal* o general del hombre. La moral es la policía del capitalismo. Actuar moralmente significa actuar conforme al derecho, y lo único que hacemos es una práctica que legaliza y justifica las que el Estado tenga, en virtud de que sólo él -y a partir de él- podemos pensar al hombre, pues el Estado es la expresión máxima de la autoconciencia. En efecto, la moral es el derecho interiorizado o sintetizado en la autoconciencia humana. La moral es la costumbre que tiene la ley para poderse justificar. Por eso ser un buen ciudadano, es ser una buena persona moral. Pero actuar como expresión del absoluto o como ese ser humano en general es también desesperar, pues:

Si elijo de una manera absoluta, elijo la desesperación, y  
*en la desesperación elijo lo absoluto*, porque yo mismo soy el  
 absoluto, yo establezco lo absoluto y yo soy el absoluto; *pero*  
*en completa identidad con esto puedo decir que yo elijo lo*  
*absoluto que me elige a mi, y que yo establezco lo absoluto*  
*que me establece a mi.*<sup>57</sup>

De una manera desbordante de significación Kierkegaard trata de advertir las consecuencias de absolutismos como los idealistas. Pues en el momento en que trato de legalizarme bajo lo absoluto desesperare, pues no encuentro lo que me fundamenta y aquello que posibilita la autoconciencia es el yo mismo que tendría que justificarse primero. De manera que la relación con lo absoluto queda incomprendida, pues yo, como yo, me elijo como absoluto y lo absoluto niega mi singularidad, y en el momento en que quise manifestar mi yo, lo único que manifiesto es lo absoluto que se manifiesta en mi. El yo desaparece en el

---

<sup>57</sup> Collins, James, *Op. Cit.*, p. 95-96.

momento mismo que lo creí encontrar, pues abocándose a lo general, ha confundido su ser con lo general y ha perdido de vista que era un singular frente al sistema. Ya en el capítulo anterior veíamos que hay una desesperación por finitud que acontece cuando el sujeto se arroja a la forma del Estado como forma de síntesis de su yo, desespera sin saberlo pues incluso ha perdido su capacidad de elección, pues al ser subsumido por el plano de la generalidad, se vuelve una nada, una nada sustituible en cualquier momento por cualquier otro. El individuo deja de verse y se pierde en la generalidad que lo sofoca. El individuo del estadio ético muy a pesar de mentes que quieran salvarlo, no determina la posibilidad de ser yo, pues este se orienta a reducir la individualidad a una nada y convertir lo general en una empresa por realizar de todo hombre, el hombre ético no sabe que desespera, porque su propio yo está perdido. La desesperación que recubre este estadio, es inobservable porque ella se reviste de un vestido de perlas que aparentan una gran concordancia, pero que sin embargo, las perlas son astillas que imponen el virulento veneno del *deber ser*. El *deber ser* se coagula en el interior del hombre anestesiándolo, y además, se intenta mostrar como el impulso del yo, pero no olvidemos que la anestesia también es veneno, y ese veneno que el individuo absorbe dentro del estadio ético, lo contamina, aunque también a algunos les da fuerzas para poder llegar a ser el *singular*.

[ii.iii] **Estadio Religioso.**

*El desafío de la libertad, se constituye en desafío a la racionalidad, a esa que busca de todas las formas ejercer violencia de los límites, imponer sus condiciones.*

**Michel Foucault.**

*Soy yo mismo nuevamente*

**Sören Kierkegaard.**

El hombre tanto en el 'estadio ético' como en el 'estadio estético' se ve abocado a la desesperación.<sup>58</sup> El hombre del 'estadio religioso' es el que se ha liberado de la

---

<sup>58</sup> "Toda existencia humana que no tenga conciencia de sí misma en cuanto espíritu, o que no sea personalmente consciente de sí misma en cuanto espíritu ante Dios, toda existencia que no se base de un

desesperación. Así, las diferencias entre cada estadio se basan principalmente en la relación que la subjetividad establece con su propio mundo. La relación del esteta es una relación autista, éste acaba por ser un individuo solipsista ahogado en la tragedia de haber sido seducido por el objeto, un seductor que vive ahogado en el hastío y aburrimiento. La relación del ético es una relación con los demás ordenada por el plano de la legalidad que ha instituido en el Derecho, el individuo ético concentra su relación con el mundo en esa norma general creada por la razón para la determinación de la voluntad. La relación del religioso es una relación liberadora de ambos lugares. Pretendería en primera instancia, liberarnos de esa seducción que el objeto ha provocado al individuo esteta, liberarnos del hastío y el aburrimiento, y en segundo lugar, trata de liberarnos de aquellas cadenas de la obligación que la moral instituye. Mientras "el hombre estético vive prisionero del instante inmediato, es prisionero del placer y del deseo; el hombre ético es prisionero de los valores morales y de la acción práctica, es prisionero de las leyes que le dicen su bienestar"<sup>59</sup>, y a diferencia de ambos, el hombre religioso trata de encontrar una libertad liberadora real, algo que lo constituya bajo la forma de singular y libre. El hombre religioso trata de fundar su subjetividad en un plano que se encuentre desligado de la seducción esteta o de la obligación ética. Esta voluntad que busca una liberación real tendrá que fundarse en algo que no sea la conciencia que lo encadena o el objeto que lo seduce. El conflicto del hombre religioso es que, o bien, no se está ligado a nada lo cual equivaldría a la desesperación más profunda, o bien, mostrar que el momento en que se libera del estadio estético y del ético sólo lo puedo hacer por la relación que ejerce con el poder que lo ha planteado. En el estadio religioso se encuentra una profunda queja a la metafísica de Occidente, pues "el caballero de la fe no se olvida de sí, ni desea *cambiarse*, desea *transformarse*, ganar una dimensión nueva".<sup>60</sup> Una dimensión en la cual se pueda pensar singular, donde a través de la liberación de los estadios que antes mencionábamos, podamos acceder a un plano ontológico que se distinga de la totalidad omniabarcante que la ontología de Occidente se ha impuesto. Pensar este estadio es pensar una nueva constitución ontológica donde el individuo haga frente al sistema, a la generalidad.

---

modo transparente en Dios. Toda vida semejante no es más que desesperación". Kierkegaard, Sören, *La Enfermedad Mortal*, ed. Guadarrama, Madrid, 1969, p. 101.

<sup>59</sup> Cañas, José Luís, *Op. Cit.*, p. 105.

<sup>60</sup> Amoros, Celia, *Op. Cit.*, p. 111.



Aquí todo empieza a configurar otro pensar. Mientras el Esteta confunde la libertad con la seducción, y el ético la libertad con el derecho, el religioso quiere pensar desde un fundamento distinto que le posibilite una libertad que sea a cada instante un re-nacer. Es preciso pervertir los estadios anteriores para que estos develen esta nueva constitución ontológica que el individuo religioso funda. Dado que el individuo religioso es el singular que hace frente al Sistema<sup>61</sup> su trabajo es la separación, el *rebasamiento*<sup>62</sup> del sistema (pensar de otra forma). Este trabajo no es nada fácil, requiere una penetración y perversión de lo que se hace crítica. Kierkegaard en el estadio religioso, no sólo reivindica a la religión cristiana que en su tiempo había sido suprimida por el ímpetu hegeliano de convertir en Dios al hombre, es también, uno de los primeros intentos de pensar una ontología que deseche el proyecto fascista que la modernidad se concentró en preservar. En definitiva, el proyecto kierkegaardiano es una restauración de toda la metafísica, para esto tuvo en claro que no había otra forma de hacerlo que pervirtiendo el presupuesto de Occidente.

Así pues, los dos personajes que conjugan esta nueva experiencia ontológica, que a su vez, es una perversión ontológica de la modernidad son: Abraham y Job. Ambos concentran la experiencia de su subjetividad en una categoría fundamental, que a su vez, se convertirá en la categoría de la filosofía del porvenir. Los dos personajes activan la subjetividad en derredor de la *repetición*, para ellos, el juego que los dos estadios explicados anteriormente están jugando tiene un más allá que no sólo permite salir del Sistema y entrar a una esfera de relación religiosa con Dios, sino entrar a una esfera nueva de composición con el mundo. Lo que se juega en los personajes es la lucha a muerte contra las tiranías (ya sea del objeto o ya sea del derecho) que el pensamiento Occidental a impreso a la subjetividad. Pues mientras el sujeto esteta vive encajonado en la seducción y el ético en la obligación, el religioso se repite a cada instante como singular. Algunos autores ponen énfasis a la necesidad primordial que pone Kierkegaard a la subjetividad y a la religión, y en efecto, su trabajo más importante sería; ¿Cómo llegar a ser cristiano?. Pero dicha pregunta es a su vez la pregunta de cómo constituir la subjetividad desde otro plano en el cual no quede atrapada por las delicias del objeto o los castigos del derecho. En suma, la pregunta determinante es cómo pensar la subjetividad de manera singular y libre.

---

<sup>61</sup> Con la palabra Sistema es evidente que señalamos un pensar como el hegeliano.

<sup>62</sup> Vattimo pone énfasis en este *rebasamiento* que no es una superación, so pena de quedar atrapado en el Sistema.

El estadio religioso viene a liberarnos de las succulentas cadenas del deseo y de las opresivas cadenas del derecho. La función del estadio es crear un plano que desmitifique a los anteriores y de otra perspectiva de la subjetividad. El estadio de la religiosidad no sólo lleva auestas una crítica profunda de los estadios anteriores, sino también un desenlace para pensarnos de distinta forma. El estadio religioso es una respuesta kierkegaardiana para las de sometimiento que se instituyen en el derecho y en el objeto, ambos, producto de una estrategia de poder que envuelve a la subjetividad de un *deber ser* que la oprime y la vuelve algo sustituible. Es en este sentido que Kierkegaard se propone desmitificar a todo Occidente, revelar que dentro de todas las peripecias que se han recorrido sólo hemos llegado a la desesperación, pues no hemos llegado a ser sí mismos, a ser yo. Ser yo es la palabra más sencilla, pero quizá la práctica más difícil, pues exige la liberación, el desafío. Para llegar a este momento, Kierkegaard tendrá que mostrarnos que somos más libres de lo que creemos, que las prácticas del 'estadio estético' y del 'estadio ético' no son del todo sustentables, y para pervertirlas tendrá que hacer uso de una categoría que a su vez nos asoma y tiene un compromiso con la libertad. Pues al mismo tiempo que crítica, lo hace por y para la libertad.

### [2.3.1] *La repetición.*

La repetición es la categoría que descubre el hombre religioso.<sup>63</sup> Ella es la categoría de la libertad. Por eso nuestro autor señala que la vida es una repetición.<sup>64</sup> El carácter primordial que ocupa la categoría de la repetición en el pensamiento de Kierkegaard es comparable con la oscuridad y el malentendido que provoca dicha categoría dentro de los entornos académico-filosóficos. Hay quienes dicen que la categoría de la repetición es un sucedáneo de la 'mediación' hegeliana y que no se relaciona con una salida de la modernidad<sup>65</sup>, como también, hay quienes en su lectura se advierten desarmados para decir una respuesta sobre lo que la repetición es<sup>66</sup>. Pero también, y quizá más hondamente, hay

---

<sup>63</sup> No olvidemos que la noción misma de 'categoría' se ha pervertido hasta ser una experiencia vivida en relación con el todo. Cf. Nota 60.

<sup>64</sup> Cf., Kierkegaard, Sören, *Diario*, 1980-1983, fragmento de 1840, vol. III A 1, p. 9.

<sup>65</sup> Binetti, María J., *El sentido de la repetición kierkegaardiana*, véase en:

<<http://www.kierkegaard.com.ar/elsentidodelarepeticion.html>>

<sup>66</sup> Cf., [www.kierkegaard.com.ar](http://www.kierkegaard.com.ar)

quienes caracterizan dicha categoría como una categoría para la filosofía del futuro, que pone en crisis el pensamiento desde los Griegos hasta los modernos. J. Caputo con respecto a la repetición nos dice:

La repetición kierkegaardiana es el primer intento 'posmoderno' por tratar de resolver el flujo, el primer intento no de 'negarlo', ni de 'reconciliarlo', sino de permanecer en él, de tener el 'coraje' para el flujo.<sup>67</sup>

Dichas palabras toman más sentido cuando el propio Kierkegaard ve en la repetición un intento 'posmoderno', es decir, una salida de la modernidad, un intento de salir de las redes en las que Occidente había caído, pues para el propio Kierkegaard la repetición es la nueva categoría en la cual se cifra "el *interesse* de la metafísica y al mismo tiempo es el interés en el que la *metafísica naufraga*".<sup>68</sup> Naufraga en tanto que esta categoría se presenta como su límite, su salida. Es por eso que parece viable pensar la categoría de la repetición como una respuesta y una salida de la metafísica de la modernidad, y en este sentido también es posible pensarla como una liberación, y la posibilidad de tejer un proyecto de filosofía para el futuro como muy bien lo anuncia Deleuze.<sup>69</sup> La repetición es esa categoría que se convierte en el 'interés' de toda metafísica y en el que toda metafísica ha naufragado pues la repetición parece ser el verdugo de toda metafísica, pues muestra que los intereses de la metafísica están a favor de la opresión. La repetición es la categoría de la libertad, es una libertad y una tarea de la libertad. Abraham y Job experimentan la repetición pues ellos han hecho la tarea más difícil, ser libres, ser yo. Es por eso que la categoría de la repetición resuena como elemento nuclear de toda la filosofía kierkegaardiana, pues en ella se cifra el intento más fiel de ser un yo singular y libre.

Una vez que se ha entrado en ese almanaque de juegos interpretativos en derredor de la repetición, podemos advertir y adherirnos a la posición en la que la repetición es una categoría que quiere tomar una distancia y ser el verdugo de la metafísica que ha acontecido

---

<sup>67</sup> Caputo, J., *Radical Hermeneutics. Repetition Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1987, p.12. La traducción es mía.

<sup>68</sup> Kierkegaard, Sören, *La repetición. In vino veritas*, p. 75

<sup>69</sup> Cf., Foucault-Deleuze, *Op.cit.*, p. 63.

antes de Kierkegaard, en especial, Platon, Kant y Hegel. La repetición es ya el primer intento de salirse de las redes que Occidente ha creado para que la ley sea la expresión y la forma de ser del acontecer. La repetición es la crítica profunda al Ser como Ley, es el interés supremo de la libertad del hombre. Mientras que con Sade aprendimos que toda ley, en tanto que ley, es una tiranía<sup>70</sup>, la repetición es la ruptura con la ley, la repetición es su crítica, pero también, la apertura de otro pensar que esta fuera y contra la ley. Por eso es preciso caracterizar y ver cómo Kierkegaard la escenifica en sus estadios y en sus personajes conceptuales. Así, me permito tomar la caracterización que da Deleuze en su pequeño ensayo como una descripción inaugural de la categoría de la repetición, el nos dice:

La repetición está contra la ley: está contra la forma semejante y el contenido equivalente de la ley. Si podemos encontrar la repetición, incluso en la naturaleza, es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley, que trabaja contra las leyes, y que tal vez sea superior a las leyes . Si la repetición existe, *expresa a la vez una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un extraordinario contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra lo temporal. En todos los aspectos, la repetición es trasgresión.* Pone en cuestión a la ley, denuncia su carácter nominal o general, en provecho de una realidad más profunda y más artística.<sup>71</sup>

Es la repetición la posibilidad y el cometido de la libertad, en ella se sumergen todos los intentos de cualquier filosofía, pero todos esos intentos naufragan debido a su incomprensión, pues ponen la repetición en derredor de la ley y quieren que ella sea la forma pura y vacía de algo ya dado, es decir, la ley. Lo que se repite, lo que es re-asumido para Kierkegaard es la libertad, el Yo. La repetición no puede ser lo que reasumo de atrás, lo

---

<sup>70</sup> Cf., Maurice Blanchot , *Lautreamont et Sade*, Minuit, 'Arguments', 1983. También Cf., Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, 2001.

<sup>71</sup> Foucault-Deleuze, *Op. Cit.*, p. 53.

que recupero o sintetizo, por este motivo la repetición se distingue de la filosofía moderna y griega, y las hace naufragar, pues la repetición no es una *rememoración* o una *Aufhebung*. La repetición es una contra-memoria que enseña por medio de la memoria lo libres que somos. La repetición para nuestro autor es una categoría del 'estadio religioso' debido a que es el único estadio en el que la ley no se pone como lo que constituye la subjetividad, por eso en el libro de *La repetición* vemos como la repetición en el estadio estético y en el estadio ético se torna imposible, pues quieren repetir la forma pura y vacía de una ley, ya sea natural o moral, mostrar cómo ellos por medio de la ley no repiten más que una negación de la actividad, de la libertad, es quizá uno de los trabajos de dicho libro.

Por medio del libro de *La Repetición* se hace notar cómo la repetición resulta imposible para el estadio estético como para el estadio ético. Constantin Constantius en la primera parte del libro quiere encontrar la repetición dentro de la esfera estética, para esto piensa regresar a Berlín para intentar "comprobar la posibilidad y el significado verdadero de la repetición".<sup>72</sup> Cuando llega Constantin a Berlín él mismo nos cuenta:

Cuando llegue a Berlín, inmediatamente me dirigí a mi antigua posada para convencerme cuanto antes de los límites y posibilidades de la repetición.<sup>73</sup>

En ese regreso a la estancia no encuentra la repetición, pues el propio camarero se había casado. Aún cuando no se da esa primera repetición Constantius encuentra una obra de teatro que en su primera estancia en Berlín había visto, piensa entonces que la verdadera repetición se encuentra en repetir la obra, y entusiasmado acude a la obra para buscar la repetición y lo único que encuentra es aburrimiento.

"Así, aburrido y desesperado pase como una media hora hasta que ya no pude más y abandone el teatro".<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Foucault-Deleuze, *Op. Cit.*, 153-154.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 196.

En su regreso a Berlín y en su búsqueda de que se repitan los momentos placenteros que había experimentado dos años antes, lo único que encuentra es la imposibilidad de la repetición. Constantin regresa a Copenhague, pero aún vuelto a casa Constantin tiene la esperanza de encontrar -ahora si- todas las cosas listas para la verdadera repetición, sin embargo, encuentra su casa distinta pues su empleado se dio a la tarea de arreglar la estancia durante la partida de Constantin. Una vez más, Constantin se encuentra preso de la imposibilidad de la repetición y desespera.

Todo pasa de este modo en virtud de que la repetición estética busca repetir dentro de la ley natural, pero la ley natural es un devenir incesante, por tal motivo, el individuo estético fracasa en su intento de repetición. Según la ley de la naturaleza, la repetición es imposible. El intento de repetir del individuo estético radica en repetir el placer que en cierto momento se le ha dado. Don Juan en cada mujer que conquista busca una repetición pero no encuentra más que el hastío debido a su propia imposibilidad de repetir, pues cada experiencia demuestra una imposibilidad de repetir. Por eso la repetición que pretende repetir algo conforme a la ley de la naturaleza, un placer, un lugar, etc., nos condena a fracasar, pues conforme a la naturaleza no hay nada posible de repetir, todo es un constante flujo y cambio, cada instante es distinto, y por tanto, la experiencia y el placer también.

La búsqueda de la repetición en el estadio ético se torna más compleja y oscura dentro del discurso kierkegaardiano. En la repetición-moral (si se me permite el termino) existe el sueño o ilusión de encontrar una ley que haga posible la repetición, pero esta ley ya no puede ser la de la naturaleza, pues como vimos, el cambio como condición general de la ley natural nos condena a la imposibilidad de la repetición. Ahora, en oposición a esta ley natural, se busca una ley en la cual estaríamos sujetos, y a la vez, seríamos nuestros propios legisladores. Dicha ley no puede ser otra que la ley moral, algo que el pensamiento instituye como ley para poder decir lo que *debe ser* repetido. El intento de Kant y Hegel es precisamente encontrar lo que *debe ser repetido* para la subjetividad, y esto ya no puede ser el placer. pues el placer nos pierde en el cambio, por el contrario, ahora será el derecho como norma que merece ser repetida, pues en ésta nos concentramos a ser nuestros propios legisladores. Kant y Hegel en su intento de mostrar lo que *debe ser repetido*, inventan una ley moral que pareciera ser en justicia repetida pues esta nos proporciona una repetición en la cual la subjetividad encuentra incluso razones para poder esperar la eternidad y todos

esos ideales trascendentales a los que Kant apela en sus *Criticas*. Aquí la generalidad de la ley ya no se encuentra en la naturaleza sino en el propio *deber*, lo que tiene la forma de hábito, aquello que se sedimenta y muestra su carácter merecedor de la repetición. En última instancia, lo que merece ser repetido es el derecho. Pero no olvidemos que si la repetición es posible lo es en contra de la ley. Es más por milagro que por deber. Lo problemático de ésta repetición es que en ningún momento repite al yo, lo único que repite es la generalidad del derecho. No podemos pensar en una repetición si no hay esa transformación de la propia subjetividad. Lo que vienen a descubrir ambos intentos de repetición es que el yo queda cancelado, en primera instancia, por el devenir incesante de la naturaleza que impide la comprensión del propio yo, y en segunda instancia, en una ley moral vacía en la cual se subsume toda subjetividad cancelando su singularidad y posibilitando su sustitución dentro del sistema en el momento en que se le desee. Y en este punto es preciso trastocar a la propia ley y develar la verdadera repetición, aquella que es para y en la libertad, en el Yo. Para esto Kierkegaard tendrá un especial camino, pues la trastoca o pervierte por medio de dos personajes quizá los más centrales de toda su obra. Abraham y Job son los personajes de la repetición, pero para llegar a ejecutarla es preciso que derriben esa ley que obliga repetir lo que se sedimenta, lo que *debería* ser repetido y mostrar cómo -dentro de esas propias leyes- se abre el paso de una repetición más profunda y que en nada tiene compromisos con el *deber ser*, con la ley.

Para trastocar la ley existen dos formas de hacerlo; la ironía y el humor. La ironía trastoca la ley "por un ascenso a los principios: impugnando el orden de la ley por secundario, derivado, copiado, 'general'".<sup>75</sup> En la ironía "la ley sólo puede ser superada por un principio más alto que triunfe sobre ella y niegue su poder".<sup>76</sup> En Kierkegaard Job es la fuerza irónica que destituye a la ley. Antonio Negri nos dice:

"Job impone a la situación ética un carácter más dramático y determina un orden de exposición que termina por trastórnala."<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Foucault-Deleuze, *Op. Cit.*, p. 57.

<sup>76</sup> Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, 2001. p. 91.

<sup>77</sup> Negri, Antonio, *Job: la fuerza del esclavo*, Paidós, Buenos Aires, 2003. p. 32.

Job es la impugnación infinita. Lejos de una conciencia desgraciada e impregnada de un nihilismo, podemos ver en la figura de Job la destitución de la ley por Ironía y suplicio. Aún a pesar de las rimbombantes palabras que el nihilista escucha por boca de Job:

“¡Desnudo salí del vientre de mi Madre y desnudo volveré  
allá! ¡El señor me lo dio; el Señor me lo ha quitado, bendito  
sea el nombre del Señor!”.<sup>78</sup>

Palabras que permiten la posibilidad de llamar a Job la figura de la resignación. Kierkegaard encuentra no una negatividad que nos conduzca al nihilismo dentro del pesimismo de Job, sino a la impugnación infinita, a la liberación. Job en su singularidad busca en nombre de qué o por qué su castigo es merecido. Trastocar las leyes es su cometido, en primera instancia encuentra que sus amigos son abogados, y estos abogados tendrán que encontrar la razón de la condena. Y el primer dogma que establecen es el de la justicia retributiva, aquella que trata de poner las recompensas o castigos del hombre según sus obras. El fin de esta teoría conduce a presuponer que las buenas acciones conducen a la buena vida y las malas al desastre. Job es acusado de tener una vida moralmente mala. Para Job ésta teoría está equivocada pues aún cuando sea verdadera, no explica tanto dolor y sufrimiento en el mundo. Así, ¿el pobre nació condenado a tener hambre por sus propias acciones?. Para Job la teoría de la retribución debe de apelar a un principio más alto, pues Job es aquel que siempre obra bien, y por lo cual, no merece ser castigado. La destitución comienza a aparecer sólo que esta es una primera aproximación de la ley. La ley se convierte en más dura cuando la teoría de la retribución se plantea de modo trascendente. Pues el principio ya no apela a las obras sino a un Dios que castiga y que todo lo ve. Pero tampoco Job queda satisfecho con la teoría de la retribución que se convierte en trascendente. Para Job ninguna clase de justificación le aparece como legal o incluso como razonable para explicar su castigo. Si hay algo extraordinario en Job es que al tiempo que se conduce a la fe, no está dispuesto a ahogar en ningún sentido la pasión de la libertad. La ley para Job expresa la regla de una naturaleza segunda siempre ligada a exigencias de

---

<sup>78</sup> Cf., *El Libro de Job*, Editorial SBU, p. 478.



conservación (de un Estado , de un Sistema) y que usurpa la verdadera soberanía. Job debe desmitificar todas esas exigencias y postulados de la ley para encontrar un principio más alto. Lo que Job encuentra es la repetición, a fuerza de machacar en un principio encuentra que el principio está en su pasión por la libertad, sólo cuando Job ve a Dios cara a cara sin un médium (ley) que los acerque, Job se repite y por eso lo recupera todo al doble. En el libro de Job nos acercamos un poco a lo que Deleuze nos dice en *Diferencia y repetición*:

El dominio de las leyes debe ser comprendido siempre a partir de una naturaleza y un espíritu superiores a sus propias leyes y que en primer lugar tejen sus repeticiones en las profundidades de la tierra y del corazón, allí donde todavía no existen las leyes.<sup>79</sup>

Dicho espíritu superior es el propio Job que se muestra como singular frente a Dios. Sólo cuando éste lo ve frente a frente sin una instancia mediática entre ambos, este puede descubrir la singularidad de su propia subjetividad y sólo ahí, cuando se toma en sus manos, Dios le devuelve todo. Por eso Kierkegaard afirma que la repetición es el momento en que el hombre lo recupera todo después de haberlo perdido todo. Pues cuando de manera irónica destituye cualquier principio de determinación de la voluntad del hombre, hace un ejercicio de renuncia que termina poniendo a la subjetividad en un vacío ontológico (angustia) del cual deberá elegir ser yo o desesperar toda su vida. Así, *re-nacer*, *transformarse* son maneras de repetir, pero lo que se repite es la singularidad del individuo frente a cualquier ley. El extraordinario que lucha por la libertad. Lo que vemos en la ironía es una forma de destitución de la ley a fuerza de machacar en su principio mostrando que la potencia que obliga (la ley) es una potencia segunda, derivada. En la ironía todo se pierde al no encontrar un principio o una ley de lo dado que conserve una lógica que la haga justificable, pero todo se recupera cuando dentro de todo eso perdido nos damos cuenta de la singularidad de aquel que ironiza a la ley. La figura de Job es extraordinaria por haber mostrado que su singularidad no se reduce a un efecto de comportamiento de acuerdo a la ley, sino a una testadurez e insistencia de no ser reducido a una teoría de la ley que justificara su acontecer.

---

<sup>79</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, 2002, p. 101.

Job es singular en el momento en que hace huir de su lado la ética por una potencia más afirmativa y singular detectada en ese momento de perdición, la repetición. Pues lo que advierte en esa ironía es que lo único que se puede repetir no es la forma pura y vacía de la ley, sino la *resistencia* y *creatividad* de la singularidad que se ha puesto frente a Dios, el yo.

Por otra parte, en el humor pasa un movimiento de destitución pero a la inversa. "Llamamos humor no ya al movimiento que se remonta de la ley hacia un principio más alto, sino al que desciende de la ley hacia las consecuencias."<sup>80</sup>Y aquí Abraham se convierte en la figura humorística que Kierkegaard pone para destituir la ley. Para Abraham "la ley es tanto mejor invertida cuando se desciende a las consecuencias, cuando nos sometemos a ellas con una minucia demasiado perfecta; a fuerza de casarse con la ley, un alma falsamente sometida llega a infringirla"<sup>81</sup>. Así, Abraham obra en las consecuencias minuciosas de la ley para infringirla. Dios (el deber absoluto) le obliga matar a su hijo prometido, al unigénito. Dentro de la ley moral mundana Abraham es un asesino, pues una máxima moral sería la que pone como imperativo el de 'no matar a su hijo' el prometido. Sin razón, él se atreve a matarlo. Una instancia superior le obliga a hacer de la ley moral una suspensión. Abraham suspende la ética en el momento en que su mano no tiembla para matar a su hijo, o mejor, en el momento en que le contesta a su hijo que Dios proveerá el sacrificio. Su deber absoluto para con Dios mina una relación ética de la forma de la ley, cuando Abraham se coloca por encima de lo general lo hace no para colocarse como un asesino, sino para mostrar que el deber absoluto que lo obliga ante Dios no puede tener la forma de la generalidad que llamamos deber. Lo que tiene forma de Deber es siempre aquello que se generaliza y se manifiesta. En *Temor y Temblor*, hay un gran énfasis en derredor de la forma cómo el deber se conforma como deber. Este tiene la forma de general, manifiesto y obligatorio. Cuando Abraham se somete a las minucias del deber absoluto de Dios encuentra no ya los castigos y las culpas de la moral y el derecho, pues ni general, ni obligatorio y mucho menos manifiesto (Abraham calla) es el Deber Absoluto para con Dios. Derrida advierte esta irreductibilidad del deber absoluto a cualquier forma del Deber, este nos dice:

"Para cumplir mi deber ante Dios mismo, es preciso  
que no sea *por deber*, por esta forma de generalidad siempre

<sup>80</sup> Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, p. 92.

<sup>81</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, p. 26-27.

mediatizada y comunicable que llamamos el deber. El deber absoluto que me vincula con Dios mismo, en la fe, debe dirigirse más allá de y contra todo deber.”<sup>82</sup>

Este consentimiento humorístico de Abraham frente a la ley o el Deber absoluto para con Dios descubre que la potencia que obliga no es el Deber para con Dios, pues frente a Dios no hay deber, sino la potencia de la elección, elegir ese deber absoluto, pues al elegir ese deber, elijo mi singularidad. Abraham en el sacrificio de Isaac recupera al hijo perdido en el momento en que da cuenta de que todo lo que posibilita el deber absoluto para con Dios está en la singularidad de su propia elección. Muy bien Kierkegaard desmenuza en el *Proemio* acerca de Abraham 4 de las posibilidades que Abraham tuvo para no terminar en el sacrificio. En la primera posibilidad Abraham prefiere perder el cariño de su hijo a llevar la orden. Abraham prefiere que su hijo lo crea sin entrañas, antes que pierda la fe en Dios. Pero en esta posibilidad ha renunciado a su hijo para nunca más recuperarlo. En la segunda posibilidad, Abraham llega al monte *Moriah*, y ahí, con la mano empuñando el cuchillo decide sacrificar un carnero que estaba atrás. Kierkegaard nos dice que desde esa día, Abraham jamás volvería a sonreír, pues había elegido no elegir, había renunciado a elegir el deber absoluto que lo descubre como una singularidad absoluta frente a los imperativos del deber que le piden ‘no matar’. En la tercera posibilidad, llegados al monte *Moriah* Abraham pide perdón a Dios por haber querido sacrificar a su hijo. Abraham se confiesa como determinando su voluntad a partir de la ley y pide perdón a Dios por querer transgredir ese imperativo de ‘no mataras’. Pero Abraham nunca comprendió cómo podría ser pecado sacrificar lo más querido a Dios y desespero toda su vida, por haber elegido lo general en lugar de la singularidad que Dios le ofrecía en el sacrificio de su hijo. En la cuarta posibilidad, Abraham duda del sacrificio y su hijo descubre la desesperación que anida en Abraham, desde ese momento su hijo ha perdido la fe y sin saberlo Abraham lo ha perdido todo. *Moriah* es el lugar donde o bien se elige no elegir, o bien se elige *elegir*. *Moriah* es el lugar donde toda ley es trasgredida a fuerza de mostrar que lo que obliga a Abraham (el deber absoluto) sólo obliga a quien elige *elegir*. La relación de este deber y el deber común, es que el primero muestra que la potencia que provoca la elección de este deber absoluto no está

---

<sup>82</sup> Derrida, Jacques, *Dar la Muerte*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 66.

en el deber como tal, sino en la singularidad de quien elige dicho deber. Abraham es el más grande de todos porque comprendió que la absoluta obligación para con Dios, no es sino la expresión de la absoluta elección. Abraham, a fuerza de seguir las minucias del deber en su máxima expresión descubre que lo único que se repite es la singularidad absoluta de la elección. Abraham podría ser un asesino, pero Abraham no renunció a su singularidad, eligió lo más difícil por eso alcanzo lo más grande, ser yo. Lo más difícil es llevar al deber absoluto para con Dios hasta que este debele que sólo es posible el seguimiento de dicho deber, bajo la forma de una potencia anterior, la propia elección.

Tanto en Abraham como en Job, podemos ver que la *repetición* es para Kierkegaard el momento en el cual la decisión radical del sujeto libre afirma la *novedad absoluta de la existencia*. Lo repetido es una realidad tan vieja como nueva, algo que ya existía pero comienza a ser de nuevo. La absoluta indeterminación que el sujeto libre tiene para poder determinarse le viene siempre en todas sus determinaciones. La repetición se distingue de la reminiscencia platónica precisamente por su mirada fundacional de lo nuevo, no *sonsaca* lo nuevo, es ya una síntesis del porvenir, una creencia en lo nuevo, una testadurez de la existencia por mostrarse como algo inédito. Los personajes conceptuales de Kierkegaard vienen a mostrar los movimientos que la subjetividad hace para poder ser un yo. El primer movimiento, parece estar destinado a enfrentar al yo con el mundo fáctico en sus consecuencias últimas. En *Temor y Temblor* Kierkegaard llamaba a este movimiento, el movimiento de la resignación infinita, este enfrenta al singular con el vacío de su propia nada, Kierkegaard dice que en este movimiento, el individuo se encuentra en relación absoluta con lo absoluto. El individuo se sustrae apartándose de lo finito y arrojándose en su interioridad descubre que el elemento que posibilita su propia síntesis es la decisión o la singularidad absoluta de la elección, pues sólo después de estos movimientos "surge la libertad bajo la forma superior en la cual ella está determinada por la relación a sí misma. Aquí, todo se produce nuevamente. El interés supremo de la libertad es precisamente entonces provocar la repetición".<sup>83</sup> La libertad aparece como la repetición misma pues ésta es el momento en que el individuo enfrentado a su propia nada descubre que la determinación de su voluntad está en elegir repetir su singularidad, su indeterminación. La

---

<sup>83</sup> Cf., Kierkegaard, Sören, *Diario*, Editorial Trotta, Madrid, 1997.

repetición se convierte en el trabajo de la subjetividad pues sólo en ella y por ella, el individuo descubre la indeterminación de su actividad como sujeto libre. La repetición revela que somos más libres de lo que parece. Revela que la grandiosidad de la existencia es no estar determinados. O tener como determinación el poder de auto-crearnos. Nos encontramos desarmados ante el mundo, pues no poseemos la forma legal de actuar en él, pero he ahí el milagro de la existencia, que en virtud del absurdo el singular acoge su existencia y cree en la posibilidad absoluta del porvenir, de lo nuevo. La repetición se convierte en la lucha a muerte del hombre libre, pues la resignación absoluta descubre la posibilidad misma de ser de otra forma, de transgredir la ley para revelar la singularidad absoluta de la existencia.

La fundación del yo, de la relación de la conciencia consigo misma, siempre estaba ligada a un recuerdo, a una necesidad. La gran innovación de Kierkegaard es que el yo lo pone en la repetición, y ésta se pone como un movimiento igual que la memoria pero a la inversa, pues mientras la memoria trata de encontrar la justificación y determinación del yo en el pasado, la repetición es la mirada a lo inédito como posibilidad de la síntesis que es el yo. Es un movimiento en virtud del absurdo. Lo que se repite es la indeterminación de lo determinado. La pura posibilidad se enlaza con la necesidad mostrando que lo único necesario es la posibilidad, o mejor, la necesidad de la libertad. En la reminiscencia lo que se intenta conocer o buscar es la síntesis del singular en el recuerdo de algo que ya había sido, tratar de recordarlo es intentar volverlo a representar, *contemplar aquello que se era antes de caer a la caverna*. En la *Repetición* lo que se busca es una transformación, o mejor, que cada instante sea una nueva posibilidad de elección. En la repetición la elección absoluta es la elección que se dice de todas las veces. Deleuze dice que la repetición es "una conducta y un punto de vista que concierne a una singularidad absoluta e insustituible".<sup>84</sup> Nada hay de distinto en Kierkegaard con respecto a esta afirmación, Abraham y Job repiten porque son una singularidad absoluta e insustituible. Porque tienen fuerzas suficientes para enfrentar el plano de lo general y mostrarse como singulares frente al sistema. El movimiento es posible sólo en el momento en que el individuo se encuentra en el *instante* de la decisión. En el *instante* en que le viene la síntesis del alma y el cuerpo, de lo infinito y lo finito, de la

---

<sup>84</sup> Foucault-Deleuze, *Op. Cit.*, p.54.

necesidad y de la posibilidad, todo esto en un salto que se da en virtud de lo absurdo.<sup>85</sup> Lógicamente Kierkegaard relaciona este paso con el momento en que la razón termina, pues este momento se da en la paradoja absoluta de que lo que es repetido es esa testadurez de la existencia por ser algo nuevo, esa paradoja absoluta de que el singular se encuentra por encima de lo general.

---

<sup>85</sup> Es evidente la importancia del concepto de *instante* en el corpus filosófico kierkegaardiano, nosotros pensamos que el instante es el momento de la repetición, es decir, pensamos que la repetición sólo es posible cuando aparece el *instante de la decisión*. No olvidemos que la palabra instante en Danés es *Oieblik* y significa un golpe deslumbrante de la mirada, en el que relampaguea la eternidad. El instante es por eso la única dimensión en la que el hombre puede decidir, pues es ese momento del tiempo en el que aparece ese espacio indeterminado donde al hombre le cabe decidir, es decir, le aparece la posibilidad de la repetición. Es el momento en el tiempo en que el hombre toma cuenta de su capacidad única y singular de determinarse a sí mismo. El instante es el momento en el tiempo en que la repetición se hace posible. Sólo en el instante es posible que el hombre pueda repetir esa testadurez de la existencia por ser una indeterminación absoluta. A este momento no se le puede situar en una línea que viene de un pasado anterior y va a un futuro ya dado, no es un momento teleológico a la manera del tiempo cronológico, o un momento del espíritu en su devenir absoluto, es decir, no es un momento de la *Aufhebung*. Es el momento de fundación incluso de ese tiempo, por eso para Kierkegaard era preciso llamarlo *instante* y diferenciarlo del *momento* en el sentido en que lo hemos especificado. El momento es un punto trazado en una línea, el instante es el punto que da origen a toda la línea, es el momento en que el hombre toma conciencia de su existencia como una absoluta indeterminación.

[iii]

**Conclusión previa.**

En esta primera parte encontramos que la filosofía se convierte en una empresa de desmitificación cuando ésta comienza por la desesperación, a diferencia de la idea platónica de comenzar la filosofía en la admiración que se convertirá en contemplación de ideas. La filosofía para Kierkegaard comienza en la desesperación, ahí es cuando el hombre se enfrenta a sí mismo para; o bien renunciar a su singularidad y suprimir su yo en el placer (estadio estético) o en la obligación (estadio ético) y desesperar por siempre, o bien esforzarse por mostrarse como una indeterminación que se determina a sí misma, mostrarse como un sujeto singular y libre que no se deja alienar por ningún sistema, o mejor, que él es su propio sistema. En la desesperación se anida el gran problema de la modernidad, pero también la salida, pues sólo cuando el individuo se enfrenta a su desesperación puede encontrar la repetición. El intento se ha concentrado en mostrar que la liberación de la metafísica de Occidente está en su propia perversión, pues sólo cuando la desesperación estalla la liberación comienza. Para Kierkegaard la desesperación es un estado negativo, no olvidemos que es la enfermedad mortal, pero sabe que sólo es posible curarse de ella enfrentándola cara a cara. Kierkegaard intenta mostrar que el inicio de la singularidad está cuando uno se ha curado de todos los males y enfermedades. Si los caballeros de la repetición llegaron a ser más grandes que el héroe trágico o cualquier mundano empedernido con ser el más grande de todos, no fue librándose de la miseria, el tormento, la paradoja y la desesperación sino que alcanzaron la grandeza por medio de ellos. Por medio del sufrimiento Job *repitió*, al igual que Abraham. En *La farmacia de Platón* Derrida explicita una falsa unidad verbal que se convierte en el núcleo de-constructivo para leer a Platón, esta falsa unidad verbal es el *farmakón*, pues es a su vez una cura y un veneno, la escritura como *farmakón* nos hace voltear a ella para la cura, pero al mismo tiempo nos enfrenta a la

muerte, pues es también un veneno.<sup>86</sup> En Kierkegaard podemos encontrar como un posible núcleo de-constructivo a la desesperación, pues aún a pesar de ser *la enfermedad mortal*, es el camino a recorrer para un sujeto que quiere liberarse de dicha enfermedad. La desesperación es una falsa unidad verbal pues en la punta del iceberg nos condena a no poder ser yo, o nos abre las puertas para poder repetir nuestra singularidad que somos.

La desesperación es el vehículo para Kierkegaard de un nuevo descubrimiento y de una crítica.<sup>87</sup> La desesperación se pone en el núcleo de la ontología de la modernidad, esto es, en el sujeto siempre presente que devela el sentido del mundo, y muestra que este sujeto, o bien está perdido en lo finito, ahogado en los placeres corporales (estadio estético), o bien se encuentra castigado en el derecho, olvidando su singularidad, siendo un engranaje más de esa máquina social que se llama Estado (estadio ético). Si la desesperación se pone en el plano crítico pasa a ser el asidero de toda la crítica kierkegaardiana a la modernidad, pues lo que Kierkegaard critica a fondo es precisamente cómo se concibe el yo bajo el modelo de la *aufhebung* hegeliana. Pero también Kierkegaard toma a la desesperación como el vehículo de la posibilidad de salida de la propia modernidad, pues sólo cuando el individuo ha llegado a enfrentarse cara a cara con su propia desesperación es cuando aparece la posibilidad de la repetición, es cuando aparece el *instante* donde el *salto* es posible, sólo cuando Abraham y Job hacen una suspensión teleológica de lo ético les viene la posibilidad de repetirse, de ser sí mismo en el devenir o de ser sí mismo en el sistema, o mejor, de no-ser nada. Entonces, la desesperación no es un fin, es tan sólo un camino, que nos ha conducido no sólo a desmoronar el proyecto moderno del sujeto, también nos ha llevado a reconducir de nuevo todo el plano de la filosofía. Que quizá ya no sea el de enseñarnos a descubrir la luz luminosa de las ideas, sino la de intentar hacer un milagro; enseñarnos a ser un poco más libres de lo que creemos, enseñarnos que la existencia es una repetición, y que la repetición es un eterno retorno de lo diferente, de lo inédito. Lo que siempre se repite es lo singular, lo que no está determinado sino es por esa mirada moderna que ha intentado poner cadenas al hombre, y así, justificar su imperio de podredumbre (un moderno tendría que decir: si esto es lo que somos, entonces la ética es una condena a soportar a nuestros burgueses empoderados y hay que cumplirla), la filosofía se convierte en la empresa de desmitificación que abre el camino para vernos más libres de lo que nos vemos. ¿Una

---

<sup>86</sup> Cf., Derrida, Jacques, *La farmacia de Platón*, Sudamericana, Buenos Aires, 2001.

<sup>87</sup> Cf., Kierkegaard, Sören, *La Enfermedad Mortal*. Prólogo.



resistencia? ¿Una genealogía? ¿Una ontología del presente? Todo esto suena perfecto si es para denotar una filosofía que trata de liberar al hombre de la pesada mochila del *deber ser*, y que trata de mostrar que el desafío de estos tiempos no es ya ni siquiera una conformación fantástica de un sistema legal y universalmente válido, sino realizar una suma de críticas hacia nosotros mismos y mostrar que las determinaciones del pasado no son más que piezas claves no ya para determinarnos sino también para pensarnos de otra forma, para hacernos otra historia, o por qué no, para repetir la singularidad absoluta de la existencia. Resistirse es ser un singular, eso cuesta trabajo, es lo más difícil, claro, pero quién dijo que una existencia creadora de sus propias reglas era lo más fácil, quién dijo que ser singular era no soportar los sufrimientos de la angustia y la desesperación. Es kierkegaard quien enseña que lo más difícil es ser ese sujeto libre y singular, que era un milagro que existiera gente como Abraham y Job.

Hasta aquí, todo parece indicar que la repetición es la categoría de la filosofía del futuro. Ella nos muestra la gran y pesada piedra que cargábamos con el deber-ser. Tal vez es posible objetar que la repetición es una forma de *deber ser*, la diferencia en la que Derrida pone énfasis en todo *Dar la Muerte* es que este deber no puede ya tener la forma de deber. Siendo el deber algo general y determinante, algo que se puede decir y el cual me compromete con el mundo entero antes de estar en él. Aquí, la forma de deber se diluye en una potencia más alta que a la manera de un deber afirma lo secreto, lo singular. Si entro al plano de lo general me privo o libero de mi singularidad, y con esto de mi propia elección, haciéndome concordante con el *deber ser* de lo ético abdicó de mi singularidad y con esto de mi libertad. Derrida continua ésta explicación y muestra que la historia de Occidente es una historia concentrada en irresponsabilizar, pues cuando el individuo ha abdicado de su libertad en lo manifiesto de lo ético se ha destronado del poder de decir que él ha hecho el trabajo de una acción sucia o limpia. Pero cuando el individuo arma su propia elección en el secreto puede ser responsable de lo que le pasa, puede ser un yo frente al sistema.

En suma, la conclusión es parcial, toda conclusión tendría que ser parcial, y encontrarse en el lector una nueva crítica que nos lleve a descubrir lo difícil que es trazar un mapa en el caos. La desesperación comienza a ser desde aquí una nueva mirada, una nueva experiencia de la filosofía para hacer una de-construcción de la filosofía de la modernidad, pero como toda de-construcción, su intención no sólo es derribar, sino también enseñarnos a

construir otras cosas con la basura que nos queda de la demolición. Después de la crítica que la desesperación hace a la modernidad en el estadio estético y en el ético, encontramos alas en lo religioso para descubrir que no sólo nos queda llorar por el desgraciado mundo, sino también para quien lo pueda hacer, le queda tener el coraje de estar a la altura del desgraciado mundo como un singular libre. Si esto no parece claro desesperemos un poco más, lleguemos al momento en que nos queda tan sólo elegir lo que nos pasa o situarnos cómo un mendigo que le pide al Estado su pan de cada día. En uno de los capítulos de *Temor y Temblor* Kierkegaard inicia el discurso advirtiendo que en el mundo del espíritu quien no trabaja no come<sup>88</sup>, esto parece cierto, pues sólo quien ha llegado a soportar el sufrimiento y la desesperación, puede llegar a terminar con ella en la repetición. El mundo no se convierte en algo difícil, es lo mismo pero diferente la mirada del que ha repetido, su comida ya no es un futuro por venir o un pasado por determinar el presente, su comida ha sido creada de sus propias manos y es el merecer su propio acontecimiento, estar a la altura de lo que le pasa, no ser un Don Juan ahogado en las delicias del objeto, ni un casado con los barrotes del derecho, sino un Job que lo recupero todo en el momento en que lo había perdido.

---

<sup>88</sup> Cf., Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Problemata, p. 83-84.

[4]

**Segunda Parte. André Comte-Sponville.**

[i]

### **¿Quién es André Comte-Sponville?**

*Hay palabras que no decimos  
y ponemos sin decirlas en los hombres.*

**Roberto Juarroz**

Llamaremos a Comte-Sponville a falta de un término constitutivo un *filósofo francés* heredero de la tradición denominada *posmoderna*. Bernardo Soares en su *autobiografía sin hechos* nos dice algo que puede servir de vínculo y de inicio para expresar lo que no podemos hacer con las palabras que tenemos, él nos dice:

Nací en un tiempo en el que la mayoría de los jóvenes  
habían dejado de creer en Dios, por la misma razón que sus  
mayores habían creído en él – sin saber por qué.<sup>1</sup>

Si podemos caracterizar un rasgo propio de nuestra época es la pérdida ineluctable de Dios. Nacimos en una época en que todo juicio de reflexión y de tintes intelectuales tiene que ver con una renuncia a Dios, aunque no sepamos por qué. Es a raíz de las desilusiones sobre Dios y la religión en general, a la edad de 18 años, que Comte-Sponville escoge el ejercicio de la filosofía y de su ateísmo. Nacido en 1952, heredero de la crítica subversiva del 68, de los trabajos intelectuales y revolucionarios como los de Deleuze y Althusser. El filósofo francés Comte-Sponville se mira a sí mismo como un personaje poco grandioso, pero sí con muchas ganas de participar en el proyecto de otra forma de pensar nuestra propia vida.

---

<sup>1</sup> Soares, Bernardo, *El libro del desasosiego*, Emecé Editores, Buenos Aires, 2004, p. 47.

Nutrido en el ambiente cultural francés, quizá de los más gloriosos de todos los tiempos, Comte-Sponville se dirige a ser uno de los filósofos que tomarán la palabra después de la enigmática muerte de Gilles Deleuze, o del trabajo de duelo que nos provoca la muerte de Derrida. Él, junto con Michel Onfray<sup>2</sup> son quizá nuestras nuevas armas para resistirnos a las ilusiones que se nos han creado.

Antiguo alumno de la *Escuela Normal Superior de la calle Ulm*, Comte-Sponville adquiere ahí una facilidad filosófica para desenmascarar las trampas que se han creado en sin fin de proyectos políticos, religiosos, éticos y demás. Recientemente, André Comte-Sponville era amo de conferencias en las universidades de Paris-I y de Partenón-Sorbona, las cuales ha decidido cambiar por la práctica de la escritura. Lo que ofrecía en sus conferencias era una amabilidad y una facilidad de comprensión del discurso que profesaba. Esto nos ayuda a comprender que su tema no era la precaria situación filosófica en la que nos ha dejado el discurso anterior a él, sino la *dirección* que propiamente puede tomar el discurso filosófico para él. Deleuze nos decía que la filosofía no debe ser un aglutinamiento o una alcancía que junta las ideas pasadas, y que no hace sino reverberar ideas. "No más ideas justas sino *justamente ideas, líneas de fuga*".<sup>3</sup> La filosofía debe ser una empresa de desilusión, creadora de líneas de fuga. Comte-Sponville dirige su atención tenaz a la esperanza, piensa que el motor de la concepción de la vida en Occidente ha sido la esperanza, en esto se cifra como un crítico más de Occidente pero ya sin la superchería o la galante y elocuente voz sofisticada de un filósofo ilustrado en las artes de la palabra y del juego rimbombante de conceptos y enunciados. Comte-Sponville es más sencillo y más práctico, pero no por eso de una gran calidad y profundidad filosófica.

El tema central al que se arroja en su discurso es la felicidad, y en ella aparece la desesperación, pues como lo veremos, felicidad sin desesperación no es felicidad, al igual que desesperación sin felicidad no lo puede ser. A algunos filósofos contemporáneos y críticos de Comte-Sponville,<sup>4</sup> les parece que éste no hace sino restablecer viejas nociones como la felicidad, la beatitud, o la sabiduría, las cuales en el discurso filosófico contemporáneo parecen obsoletas, arcaicas y superadas. Desde la perspectiva de nuestros

---

<sup>2</sup> Cf., Onfray, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Paidós, Buenos Aires, 2004. Cf., también, Onfray, Michel, *Tratado de Ateología*, Anagrama, Barcelona, 2005. Filósofo francés que trabaja en la creación de nuevos espacios de resistencia.

<sup>3</sup> Deleuze- Parnet, *Op.Cit*, p. 28.

<sup>4</sup> Entre ellos destacan filósofos como Luc-Ferry, catedrático de la Universidad de Paris I y amigo de Comte-Sponville.

intereses parece ser un personaje creador de una filosofía nueva que reincorpora o restablece viejas nociones como las mencionadas, pero que en él adquieren una nueva perspectiva que nos permite leerlo no como un historiador sino como un filósofo. Un filósofo es aquel que pinta su historia de la filosofía. Comte-Sponville no enseña historia de la filosofía sino que hace un uso de la historia bastante peculiar, hace de la historia un elemento creador de nuevas perspectivas que responden más a las inquietudes actuales. En efecto, la esperanza, la felicidad ya eran hablados desde Platón, Aristóteles y los modernos, pero en Comte-Sponville no se convierten en parte de un recuento histórico, si así fuera, sólo podríamos decir que es un gran historiador y recopilador de las ideas del pasado. Vemos que Comte-Sponville no sólo un historiador de las ideas sino un filósofo que pretende hacer una inversión al proyecto de Occidente en la historia de las ideas, criticar sus motivos y hacer de la filosofía una crítica fehaciente de las ilusiones que nos han creado. Es así como nos vemos comprometidos a describir y hacer de este filósofo un engranaje más en nuestra experimentación de una filosofía que tenga como empresa la desmitificación de todas las ilusiones que a la vida se dan. Comte-Sponville no es para nosotros un autor del que tengamos que dar santo y seña de su vida, pues en realidad ésta nos interesa poco, quizá como introducción era necesario saber que es un filósofo contemporáneo nacido en 1952 y que es heredero de toda la tradición francesa del siglo XX,<sup>5</sup> no esta de más saberlo. Lo único realmente importante es saber qué podemos hacer con su pensamiento, cómo podemos hacer de él un engranaje de una máquina contestataria, de una máquina que intenta ver en la desesperación una crítica a Occidente.

---

<sup>5</sup> Muy en especial de la generación de filósofos que participaron en la revuelta de mayo del 68. Entre ellos destacan personajes como Foucault, Deleuze, Blanchot, entre otros.

[ii]

### **En busca de la felicidad.**

*Todos los hombres buscan la manera de ser felices. Esto no tiene excepción... Es el motivo de todos los actos de todos los hombres, hasta de aquellos que se ahorcan.*

**Pascal**

*¿No deseamos acaso todos nosotros, los hombres, ser felices?*

**Alain**

Dentro del discurso filosófico contemporáneo, nos encontramos ante la caída de la gran estafa de la modernidad, la muerte de Dios, la fractura del sujeto que se situaba como el lugar siempre presente que develaba el sentido del mundo, o mejor, de todo. Encontramos ahora una subjetividad atravesada por la alteridad, incapaz de apropiarse de su propio origen. Encontramos una ontología transitoria que tiene como fin la afirmación de la pluralidad del ser y de la *diferencia* ontológica que anida en el interior del mismo. Estamos situados en la caída de fundamentos y nos atrevemos a situarnos en una posible desfundamentación del hombre. Nos hallamos situados en el espacio quizá único de una bifurcación de interpretaciones que terminan por ser, y esto en sentido gadameriano; <<una interpretación entre muchas más>>. Hallamos la caída en el pensamiento de universales rígidos que determinan la existencia. Quizá nos encontramos en el espacio de quizá otra forma de ser y de pensar. Parece evidente que nuestro mundo filosófico actual es un mundo que trabaja para ser de otra forma. Todo esto vale para los filósofos y sus secuaces. Un estudiante, un tesista o un académico que está entrenado en las bellas artes de los conceptos, de las palabras, de la historia y de los argumentos de autoridad (las citas) es digno de entender el sentido de este nuevo trabajo intelectual, es digno de poder hablar con esa sofisticación que a veces termina haciendo de una plática filosófica un reiterado juego de

palabras que ya no tiene otro fin que reverberar en los nombres y los conceptos, diríamos los que sabemos; " [...] estoy haciendo una tesis *derridianamente* cuestionando la *subjetividad* de manera *deleuziana*, tratando de develar un espacio muy *foucaultiano* donde la *subjetividad* se ve *plegada* de su *afuera* advirtiendo que su *espacio interior* es el espacio de lo *neutro* -hablando *blanchotianamente*. En efecto *compañeros*, mi posición es un intento de *deconstrucción deleuziana* de *Kierkegaard*, y de *Comte-Sponville*, todo esto con fines muy *foucaultianos*, y tintes *levinasianos*". A veces me pregunto si no terminamos así cada que hablamos de filosofía, si esto es así, no halló realmente ningún sentido en filosofar. Si ningún sentido tiene hacer filosofía, como lo afirman algunos filósofos,<sup>6</sup> preferiría una masturbación que un orgasmo intelectual con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que muchos académicos afirman que se tiene al leerla. No comparto la opinión de que la filosofía es un acto desinteresado de contemplación del mundo para encontrar el sentido del ser. Me parece que aquí hay algo que en el hartazgo que provoca tanta interpretación y tanto balbuceo en palabras y autores se nos escapó, esto es, la propia filosofía. En efecto, cada filósofo tiene su concepción de la filosofía, esto es muy atinado, pero a mí no me *conviene* ninguna descripción de la filosofía que se ocupe de juegos infantiles del buen decir y del buen saber de filosofía. En esto somos muy optimistas, pensamos que la filosofía es un acto que tiene un fin propio y concreto, y en esto compartimos la opinión de Comte-Sponville. La filosofía si ha de ser algo, antes de crear conceptos, es el intento racional del hombre por buscar la manera de acercarnos a la felicidad. Con esto, no desechamos la filosofía, vemos más bien la filosofía con esos ojos de lo que pensamos que es. Así, podemos revisar uno a uno los filósofos y lo que podemos encontrar en la mayoría es que además de su lenguaje sofisticado, de la creación de conceptos y de la exposición de una filosofía que trata de pensar la vida (casi toda filosofía intenta hacerlo), vemos un intento de encontrar la felicidad. Así podemos ver en Platón que la salida de la caverna y la comprensión de la *Idea* son la posibilidad de acceso a la felicidad. El <<conócete a ti mismo>> de Sócrates es intentar llegar a la felicidad en ese conocimiento. Kant nos dice que después de actuar conforme a la razón práctica, es decir, conforme a ese *imperativo categórico* que determina la acción volitiva de la voluntad es posible esperar un más allá donde la felicidad se de.

---

<sup>6</sup> Cf., Deleuze, Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, en este texto parece ridiculizar una posición filosófica que muy a mi pesar todos sabemos de quién se trata, cito; "La respuesta según la cual la grandeza de la filosofía estribaría precisamente en que no sirve para nada, constituye una coquetería que ya ni a los jóvenes divierte". p. 14.

Hegel, ¿no encuentra la felicidad en el espíritu absoluto? Así, leemos la historia de la filosofía ya no cómo el trabajo fenomenológico de la búsqueda del origen de todo sentido -eso también es tratar de encontrar una felicidad-, sino como la búsqueda desmesurada de encontrar la felicidad. "Si la filosofía no nos ayuda a ser felices, o a ser menos desgraciados, ¿para qué la filosofía?".<sup>7</sup>

Vemos la filosofía como Epicuro lo advertía, él decía que "la filosofía es una actividad que procura una vida feliz".<sup>8</sup> La filosofía es la búsqueda ferviente de la felicidad. Pero hay algo en esta historia que no la hace la más bella del mundo y a la filosofía la materia más vanagloriada por el mundo. Nuestros inicios filosóficos comienzan con los griegos, y desde ahí podemos decir que la filosofía ha perdido su respeto hasta el extremo de llegar a ser una práctica que no tiene otro fin que ser la actividad profesoral de gente erudita, hemos de decir que la filosofía ha llegado hasta este *desinterés*, por algo extremadamente fundamental en esta historia de búsqueda que se le olvidó hacer, no será acaso que quizá ha dejado escapar la felicidad, ha hecho de ella un asunto para pasado mañana, y por lo mismo, ha provocado este *desinterés* del mundo. En lugar de encontrar una historia bella donde la filosofía nos ha enseñado a encontrar la felicidad, encontramos una historia de perpetuo *desinterés* del mundo y de olvido filosófico de que lo más importante es hacer posible la felicidad aquí y ahora, y ya no postergarla para pasado mañana, o en el peor de los casos, para un más allá. La felicidad en la filosofía se nos escurrió de las manos desde que intentamos pensar en ella, pues la hemos puesto siempre adelante, arriba, atrás, en otro mundo, pero nunca aquí y ahora, *hic et nunc*.

Ahora bien, dentro de esta posición que se abrió paso se puede preguntar muy fácilmente; ¿qué es la felicidad? Pediría tiempo para contestarla, pediría sosiego para el incrédulo que cree que no digo nada y que la palabra felicidad es tan imposible de definir y de llegar a ella que se podría resumir en ser una palabra de 9 letras cargada de significado. La afirmación no se equivoca, un hermeneuta diría que es un hecho que no hay un sentido unívoco posible, que hay una pluralidad de sentidos que llevan a mi trabajo a ser un intento bastante mediocre y universalista. La felicidad incumbe a todos y la dificultad de una definición no impiden que con Comte-Sponville pensemos que "la búsqueda de la felicidad

---

<sup>7</sup> Comte-Sponville, André, *La felicidad, desesperadamente*, Paidós-contextos, Barcelona, 2001, p. 14.

<sup>8</sup>Cf., Comte-Sponville-Delumeau-Farge, *La historia más bella de la felicidad*, Anagrama, Barcelona, 2005, p.8.



es la cosa mejor repartida en el mundo".<sup>9</sup> Pascal tenía razón al decir que hasta el que se mata busca la felicidad, pues la gran mayoría lo hace con el fin de ser menos desgraciado y eso es un poco lo que la felicidad es. No ser tan desgraciado es intentar ser feliz. Y hasta el que busca su muerte busca la felicidad, pues "para el suicida la muerte se convierte en su *esperanza* de felicidad".<sup>10</sup> Pero quizá siempre se nos escapa pues nunca comprendemos la felicidad, nunca está en nuestras manos alcanzarla, pues ni siquiera la hemos pensado bien. La felicidad es algo que se nos va de las manos en el mismo momento que intentamos buscarla. Pues tal parece que la felicidad es un asunto para pasado mañana.

Llegamos a un laberinto. Comte-Sponville llama laberinto a ese enmarañamiento de sentidos y de ilusiones que nos creamos para *esperar* la felicidad, para mitigar el dolor.<sup>11</sup> Desde niños, estamos contaminados por un deseo de felicidad que lo único que ha provocado es este nihilismo actual en el que se vive el individuo contemporáneo. En estos tiempos Cioran es muy conocido por la urbe, desde las cañerías hasta los suburbios lujosos comparten la opinión de la podredumbre. Cioran es el maestro de nosotros los nihilistas, los decadentes. La conclusión de Sartre en *El ser y la nada* nos parece la más fiel a nuestra condición como mortales, él dice:

Toda realidad humana es una pasión ... Así, la  
pasión del hombre es inversa a la de Cristo , pues el hombre se  
pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea  
de Dios es contradictoria y nos perdemos en vano: *el hombre  
es una pasión inútil.*<sup>12</sup>

Hemos llegado a lo que Nietzsche anunciaba como el *último hombre*, el de la decadencia pura. Mundo de mierda, dolor de mierda, placer de mierda. Nada hay en este mundo más que vanas futilidades que hacen de la experiencia humana una pasión inútil. Estamos en la era de la decepción total, el hombre ya no tiene fuerzas para avanzar, sabe

---

<sup>9</sup> Comte-Sponville, André, *La felicidad, desesperadamente*, Paidós-contextos, Barcelona, 2001, p.12.

<sup>10</sup> Comte-Sponville, André, *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperación y la beatitud*. p. 25.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>12</sup> Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Editorial Losada, Buenos Aires , 1966, p. 828. El subrayado es mío.

que la felicidad es algo imposible y que su vida está destinada a ser una insoportable existencia. En estos tiempos la vida para el hombre es su mayor inconveniente.

Desde aquí parece inútil volver a pensar algo que este mundo contemporáneo ha descubierto como imposible, ¿otra *esperanza* más, otra ilusión para mitigar el dolor y la desgracia de estar existiendo? No lo sé bien. Lo que se busca es ver que la felicidad no debe ser una esperanza, una anestesia para el que sufre. La felicidad si ha de llegar debe hacerlo *inesperada*, haciendo crítica a su *espera*. Si hemos de ser francos, pensamos que nuestro fracaso es olvidar nuestro presente y postergar la felicidad para pasado mañana (o para un más allá), y con esto, vincularla a la *esperanza*. Podemos comprender nuestro fracaso cuando buscamos la felicidad en la *esperanza*. Ahora es un hecho que los *mass media* promueven la felicidad en el consumo; si tomas cerveza Sol seguro tendrás a las mujeres más bellas y con esto una vida feliz, pues ¿qué hombre heterosexual no ve en las mujeres la posibilidad de la felicidad? El incrédulo va y toma cerveza Sol con la esperanza de ser feliz, pero una vez que toma no encuentra felicidad sino más necesidad de postergar su felicidad en la próxima chela, tan sólo más *esperanza*. El capitalismo tardío se ha dedicado a promover como felicidad al capital mismo (dinero), mientras mayor sea tu capacidad de adquisición más cerca estás de alcanzar la felicidad. Todos nos convertimos en deseosos de ser Bill Gates , o cuando menos de ganarnos la lotería. Sabias palabras las que dicen que es tan pobre el más rico del mundo que tan sólo dinero tiene. Encontramos que la felicidad no acontece en la *esperanza* de tener dinero pues teniéndolo sabemos que no lo es todo, y que desgraciadamente no hemos llegado a la felicidad esperada.<sup>13</sup> Que la felicidad se nos escapa es algo muy claro. La felicidad comienza a ligarse con la esperanza y desde que lo hizo convirtió a la vida en una pesada carga que espera con ansias un fin. Todos nos convertimos en Sísifo y cargamos nuestra piedra, o mejor, cada uno de nosotros carga su propia cruz. Situar cuándo comenzó esto parece imposible, me gusta la figura mítica que desprecia Michel Onfray, Prometeo. Cuando el fuego es entregado al hombre se le embarga de promesas, de *esperanzas* de ser como los dioses. El hombre se contamina de la *esperanza* y piensa entonces que su felicidad está en ser como los dioses, entonces *espera* serlo y niega la vida en la *espera* de una vida feliz, donde el hombre se convierta en Dios. Pero no olvidemos

---

<sup>13</sup> El mito del Rey Midas es emblemático para una crítica a esta forma de felicidad que pretende adquirir la felicidad como si fuera algo que se puede adquirir económicamente. No olvidemos que cuando Midas convierte en oro todo se da cuenta de que cuando todo es oro ya nada queda sino el llanto de haberlo perdido todo.

que Prometeo fue castigado. Y que mayor castigo obtuvo que tener que *esperar* atrapado en el suplicio del cuerpo que los dioses lo perdonen por la infamia cometida.<sup>14</sup> Así pues, será preciso ver cómo la esperanza actúa en la felicidad para tornarla algo imposible.

---

<sup>14</sup> Cf., Onfray, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, p. 92-98.

## Deseo y esperanza

*Qué feliz sería si fuese feliz.*

**Woody Allen**

*No hay esperanza sin temor,  
ni temor sin esperanza.*

**B. Spinoza**

En el capítulo anterior, concluíamos que la felicidad es el punto de origen de toda nuestra infelicidad. Para nosotros, la felicidad es algo que siempre se nos ha ido de las manos. La felicidad se ha convertido en nuestra infelicidad, pues siempre es fallida, imposible para nosotros. Sin embargo, siempre tenemos deseos de ella, y la *esperanza* de ser feliz la mayor de las veces resulta ser el deseo más deseado por una gran mayoría. Así que para comprender por qué la felicidad se tornó imposible para nosotros, habría que partir del *deseo* como bien señala Comte-Sponville, pues quizá la mayor aproximación que podamos tener para definir lo que es la felicidad, es precisamente decir que es *un deseo de tener lo que se desea*.<sup>15</sup>

Así que nos exigimos una definición del deseo, y para esto, no habría que tener mucha erudición. Un deseo es algo de lo que carecemos, esto quizá es la idea platónica del deseo. Y la idea que baña al sentido común.<sup>16</sup> Con respecto a esta definición platónica Comte-Sponville la evoca, y nos dice:

---

<sup>15</sup> Comte-Sponville, André, *La felicidad, desesperadamente*, p. 26.

<sup>16</sup> Cf., Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, pp. 201-256. En el apartado 3. La imagen del pensamiento. encontramos la justificación de cómo el sentido común es la sedimentación del pensamiento, no por esto tendría que ser lo más viable, y es esto lo que ya se pone en juego desde aquí, es decir, no creemos que el sentido común tenga razón siempre. Deleuze, de forma acertada, advierte cómo el *sentido común* es ese campo de sedimentación que legitima al pensamiento por el simple hecho de hacerlo un hábito.

Para resumir, Sócrates da la siguiente respuesta: <<El amor es deseo y el deseo es carencia>>. Y Platón remacha el clavo: <<... lo que no se posee, lo que él no es y aquello de que carece. ¿No son éstas o cosas semejantes el objeto del deseo y el amor?>>. <sup>17</sup>

En el instante en que nos convertimos en platónicos, vemos al deseo como una carencia. Entonces, concluimos que el deseo es lo que carecemos, todo deseo es por definición algo que nos falta. Sartre cae en la apoteosis de esta definición cuando enmarca al hombre como fundamentalmente un *deseo de ser*, y dado que el deseo es carencia, cuando el hombre adviene al mundo aparece la nada.<sup>18</sup> Sartre me parece más platónico de lo que creemos. Pero esto no sólo pasa con él, hay muchos filósofos más que caen en la encrucijada platónica de advertir el deseo como una carencia, como lo que nos falta. Concluimos que el deseo es fundamentalmente una carencia. Y en esta conclusión comenzamos a construir la historia que ha hecho de nuestra búsqueda de la felicidad nuestra gran infelicidad y desgracia.

Mientras el sentido común siga gobernando la actividad humana, es decir, mientras seamos platónicos, y deseemos lo que nos falta es inevitable que la felicidad será un asunto que siempre se nos escapa. Por eso decíamos que desde que comenzamos a pensar el deseo de ser feliz quizá fue el momento más rotundo en que se nos fue de las manos. El deseo de felicidad en tanto deseo, es buscar lo que carecemos, pero cuando dejamos de carecer y tenemos lo que deseamos ya no deseamos, curioso movimiento del deseo. "En cuanto un deseo es satisfecho se anula como deseo: <<El placer –escribe Sartre– es la muerte y el fracaso del deseo>>".<sup>19</sup> Dado que la felicidad no es tener lo que se *deseaba* sino tener lo que se *desea* caemos en el fracaso de no ser felices. Estamos condenados a la tragedia de desear lo que carecemos y en el momento de tener lo deseado perder el deseo, y por tanto, desear otra cosa para ser feliz. Este es el juego metafísico que Platón nos ha condenado a jugar en nuestra búsqueda de la felicidad. De manera que deseamos aquello que carecemos y sufrimos la decepción de no tenerlo o lo tenemos dejándolo de desear y nos aburrirnos en la tragedia de ya no desearlo. Desde Platón hemos hecho de la felicidad algo imposible, pues

---

<sup>17</sup> Comte-Sponville, André, *Op.Cit.*, p. 27.

<sup>18</sup> Cf., Sartre, Jean Paul, *Op. Cit.*, p. 260-290.

<sup>19</sup> Comte-Sponville, André, *Op.Cit.*, p. 29.

nuestro deseo de felicidad está en lo que nos falta y en el instante de poseerlo lo dejamos de desear. Los ejemplos sobran para expresar esa continua desgracia de movernos en la tragedia de buscar y no encontrar, o de encontrar pero tener que seguir buscando, pues el deseo siempre es una carencia. Para enriquecer o exponer ejemplos posibles de este juego metafísico que Platón instauro, me gustaría jugar ese juego metafísico que Platón nos condenó a vivir. Me gustaría dar dos ejemplos, ambos son también para mostrar que el sentido común contamina a cualquier ámbito de la cultura.

El primero se refiere a la infancia, de niños pensamos que si poseyéramos tal o cual juguete llegaremos a ser felices. Nuestros berrinches o buen comportamiento se dirigen a que nuestros padres lo compren. Entre tanto chillido o tanto buen comportamiento, se nos premia con el juguete. Ahora que tenemos el juguete deberíamos ser felices, pero tan pronto lo tenemos dejamos de desearlo, y por tanto, no podemos sino aburrirnos con lo que pensamos que sería nuestra felicidad. Tan pronto vemos en el aparador o en la televisión un juguete distinto del que tenemos en las manos y pensamos de nuevo que éste si sería nuestra felicidad. Un círculo vicioso este del deseo.

El segundo refiere a la juventud, de jóvenes pensamos que la mujer que deseamos es la misma que nos hará felices, teniendo ya sea suerte, habilidad o insistencia, se cumple nuestro deseo y tan pronto obtenemos la gracia de estar con la mujer deseada que llegamos a aburrirnos y deseamos más mujeres. En la juventud, la figura de Don Juan el conquistador parece ser el emblema de la mayoría de los jóvenes. Don Juan tiene muchas mujeres en su conquista porque desea ser feliz y piensa que la mujer puede llevarlo a ello, pero Don Juan se aburre en la posesión de una y busca desear más. Ya en la primera parte advertíamos la tragedia de Don Juan y parece que dicha tragedia es nuestra propia condición, pues cuando deseamos algo que no tenemos para encontrar la felicidad, no tenemos otra opción que seguirlo deseando o en el momento de obtenerlo dejar de desearlo y no ser satisfechos nunca.

Uno de los ejemplos más fuertes y explicativos es uno que Comte-Sponville hace en uno de sus libros, él nos dice:

Todos comprendemos que una huelga es una desgracia  
y a nadie le sorprende que una persona en huelga dijese: <<¡Qué  
feliz sería si tuvieses trabajo!>>. La huelga es una desgracia.

Pero, ¿dónde se ha visto que el trabajo sea una felicidad?  
Cuando se está en huelga durante largo tiempo se pueden decir  
dichas palabras. Pero esto sólo vale para el huelguista, pues  
cuando se tiene un trabajo, el trabajo no es una felicidad: el  
trabajo es un trabajo.<sup>20</sup>

Lo que observamos es que la felicidad para nosotros se ha convertido en imposible por nuestra comprensión platónica del deseo. En el fondo quizá todos somos platónicos y por eso mismo somos tan desgraciados. La felicidad nos está vetada. "Cuando deseo lo que no tengo, obtengo carencia, frustración, sufrimiento. Cuando el deseo es satisfecho no obtengo sufrimiento pero tampoco la felicidad puesto que ya no hay deseo. Obtengo un enorme aburrimiento que me lleva a desear de nuevo aquello que aún me falta".<sup>21</sup> Seamos honestos, somos más desgraciados de lo que creemos y esto quizá sea causa del platonismo que gobernó nuestras vidas durante tanto tiempo. Mientras Platón tenga razón, la felicidad se nos seguirá escapando y nuestras desgracias se multiplicarán.

En el fondo de esta metafísica vemos que se ha confundido el deseo con la esperanza. Cuando Platón condena al deseo a ser una carencia, nos condena a la esperanza. Somos tan desgraciados que sólo nos queda tener la *esperanza* de algún día no serlo. Desde que el deseo se convierte en carencia, convertimos a la esperanza en el eje de nuestras vidas. Pero ¿qué es la esperanza? "Es, por supuesto, un deseo: nadie espera lo que no desea".<sup>22</sup> Investigar un poco la esperanza nos llevará a comprender la filiación entre deseo-felicidad-esperanza que nos ha condenado al fracaso.

Comte-Sponville habla de la esperanza como un deseo que posee tres características elementales que determinan la forma de la esperanza:

[i] La esperanza es desear algo que no se tiene. "Una esperanza es un deseo que se refiere a lo que no tenemos, o a lo que no es, es decir, un deseo que carece de objeto. Es el deseo según Platón. Y es la razón por la cual, más de las veces, efectivamente se refiere al futuro pues más de las veces es el futuro el que no está

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>22</sup> Comte-Sponville, André, *La sabiduría de los modernos*, p. 358.

aquí, porque por definición, el goce efectivo del futuro no está en nuestras manos, está por venir".<sup>23</sup> La esperanza se convierte en un deseo sin gozo pues en el mismo instante del gozo nos encontramos sin deseo y por tanto sin esperanza. Y esta primera característica de la esperanza es la forma del deseo según Platón. "¿No es eso lo que ocurre, como quería Platón, con todo deseo?"<sup>24</sup> ¿No es acaso precisamente que el deseo sea una carencia lo que hace ser al deseo? Esto es síntoma de confundir el deseo con la esperanza y es lo que Platón hace con el deseo. Así pues, la esperanza se convierte en la forma de ser del deseo y siempre refiere a una carencia. Estamos condenados a la desgracia. Pues el deseo como carencia nos ha llevado a ella. La esperanza se convierte en un deseo sin gozo pues en el mismo instante del gozo nos encontramos sin deseo y por tanto sin esperanza.

[ii] La segunda característica que se une con la anterior es aquella que hace de la esperanza un deseo sin conocimiento de que se puede lograr. "De ahí, mi segunda característica de la esperanza: la esperanza es un deseo que ignora si es o será satisfecho. La esperanza además de ser un deseo sin gozo es un deseo sin saber"<sup>25</sup>. Cuando deseo lo que carezco, no está en mis manos saber si me será dado. Pues en tanto que sólo deseamos lo que carecemos nunca sabemos exactamente lo que deseamos. Siempre que deseamos lo que carecemos deseamos sin saber. Lo que deseamos es algo que carecemos y que no conocemos. "Lo que puedo conocer es la salud o enfermedad presente. Lo que espero es la salud futura que no conozco"<sup>26</sup>. Por tanto, el deseo se ha convertido en un deseo sin saber.

[iii] De esto se deduce que nadie puede esperar lo que goza y al no esperar lo que goza también ignora lo que desea, pues en el momento de gozar veo cumplimiento a lo que sé que deseo, pero la esperanza guarda un pequeño punto para mantenerse firme y es que ella además de buscar lo que no se tiene y lo que no se sabe, encuentra cobija en lo que no podemos. Dado que no podemos alcanzar eso que deseamos, no nos queda otra cosa que esperarlo. De esta manera, la tercera

---

<sup>23</sup> Comte-Sponville, André, *La felicidad, desesperadamente*, p. 43.

<sup>24</sup> Comte-Sponville, André, *La sabiduría de los modernos*, p. 359.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 358.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 361.



característica de la esperanza es que es un *deseo sin poder*. "Una esperanza es un deseo cuya satisfacción no depende de nosotros; a diferencia de la voluntad, la cual, al contrario, es un deseo cuya satisfacción depende de nosotros".<sup>27</sup> Una esperanza es un deseo que nos parece imposible poder cumplirlo, no está en nuestras manos. Esperamos la felicidad, pero siempre viene del futuro y del futuro nada podemos.

Entonces, si pudiéramos definir la esperanza lo haríamos como Comte-Sponville nos ha dicho que es. La esperanza es "un deseo que se refiere a lo que no tenemos (a una carencia), del que ignoramos si será satisfecho, y cuya satisfacción no depende de nosotros: esperar es desear sin gozar sin saber y sin querer"<sup>28</sup>. De esta manera llegamos a la desgracia que nos embarga la búsqueda de la felicidad. Pues somos desgraciados desde el momento en que deseamos no serlo. El deseo se convierte en nuestra desgracia y en la forma de ser de la esperanza, cada que deseamos tenemos esperanza pues desear es carecer y una de las características de la esperanza es desear sin tener, es decir, carecer. Caemos en lo que Comte-Sponville llama la trampa de la esperanza, ante la desgracia que nos provoca este deseo de ser feliz, puesto que la definición del deseo nos ha llevado a ello. Ante esta desgracia que nos embarga, aparece una *huida hacia adelante* para evadir el sufrimiento que nos provoca el deseo, una huida que va de esperanza en esperanza, es decir, de deseo en deseo, donde lo único que hacemos es postergar la felicidad para pasado mañana. Pero lo más sucio que hacemos no es eso, sino dar un *salto* hacia una esperanza absoluta, es decir, una esperanza que posterga la vida en un más allá, en otra vida, una salida religiosa que muchas filosofías han tomado como actitud.

La felicidad nos está vetada por ser el deseo una carencia. Dentro de esa carencia nos queda hacer de ella una virtud religiosa que *espere* ya no una felicidad en esta vida, eso para la experiencia es imposible, sino para un más allá. ¿Nihilismo? Cuando este *salto* ocurre "la vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como apariencia, toma un valor de nada".<sup>29</sup> La vida comienza a pesar pues la felicidad es imposible y nos condena al dolor y miseria de seguir existiendo. Deleuze dice que en el momento de este dolor y esta infelicidad la vida busca la forma de ser redimida y justificada, dicho *salto* hacia una esperanza absoluta es el dardo más venenoso para la depreciación de la vida, la vida es

---

<sup>27</sup> Comte-Sponville, André, *La felicidad, desesperadamente*, p. 47.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>29</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, p. 207.

redimida por la otra vida, la vida es negada por la vida en el cielo, fundamos el paraíso. El paraíso se convierte en la *esperanza* de la felicidad buscada. La esperanza se convierte en la hija preferida del espíritu del resentimiento, del espíritu que niega la vida. Se acusa a la vida. Es injusta porque no nos lleva a la felicidad, por tanto, debe ser negada. Ahora podemos ver con mas claridad el síntoma que padecemos, cuando el deseo es carencia torna imposible la felicidad y se confunde con la esperanza, esto provocará en un alma obsesionada con justificar la vida dar el *salto* hacia un deseo absoluto que no está en ésta vida, llegamos a la negación de la vida.<sup>30</sup> En efecto, el deseo platónico no puede tener otra salida que la frustración y el sufrimiento, y además, postergar la felicidad para un más allá, *esperemos* salir de la caverna. Un nihilismo pasivo 'diría Deleuze' que niega la vida por un más allá, que busca la negación de la vida por un ideal más alto, un ideal que este por encima de una vida que hemos terminado por despreciar y ver como nuestro mayor inconveniente. Desde aquí se comienza a despreciar la vida en nombre de una vida más grande<sup>31</sup>. Ahora comprendemos un poco nuestro nihilismo generalizado, ahora no se niega la vida por una vida más verdadera, pero se sigue teniendo miedo a soportar la miseria y el dolor que hay en la vida. Seguimos tratando de justificar tanta desgracia, seguimos deseando lo que carecemos y seguimos sufriendo una felicidad que siempre nos falla, qué miedo y dolor es estar vivo. Y este dolor y miedo generalizados en el mundo contemporáneo siempre irán acompañados de *esperanza*, pues Spinoza tenía razón al decir que esperanza sin miedo no es esperanza y miedo sin esperanza no puede llegar a ser miedo. Si esperamos es porque tenemos miedo de la desgracia en la que estamos y tratamos de justificarla con la esperanza, si tenemos esperanza es porque nos prevenimos del miedo que tenemos a la vida y nos prometemos una felicidad antes de sufrir la desgracia de estar en el mundo. Todo esto es nuestro platonismo, todo esto es nuestra vida. Unas profundas e insoportables ganas de negarla o postergarla para un mañana.

Pobrecilla del agua,  
ay, que no tiene nada,  
ay, amor que se ahoga,  
ay, en un raso de agua.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 22-55.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 32-34. El gran problema que se le imputa a esta percepción de la existencia que desprecia la misma existencia es haber tornado en culpable la existencia, culpable de carecer, de desear, culpable de no hacernos felices...

### **Deseo y desesperación.**

Una inversión del platonismo.

*Pondría gustoso en la puerta del paraíso el verso que Dante puso en la del infierno: "Perded toda esperanza al traspasarme".*

**Chamfort**

*No deseo ya nada del pasado. Ya no cuento con el futuro. El presente me basta. Soy un hombre feliz pues he renunciado a la felicidad.*

**Comte-Sponville**

Mientras sigamos siendo profundamente platónicos seguiremos siendo profundamente desgraciados. Nuestro nihilismo estará justificado. Y en el momento de la llegada a la vida daremos cuenta de las sabias palabras que el sabio Silesius dice a Teognis de Megara, cuando Teognis le pregunta qué es lo más sabio que puede haber en el mundo, éste le contesta; <<Lo más sabio del mundo es no haber nacido y una vez cumplido con esta desgracia lo mejor es cruzar cuanto antes las puertas del Hades>>. Cuando el deseo es una carencia acontece el sufrimiento y el aburrimiento. Todo lo que se desea, nos hace sufrir y todo deseo cumplido nos aburre en tanto que deja de ser deseo. Bajo esta forma del deseo, todo deseo es ya una esperanza. Pues el deseo siempre estará puesto en otro lugar, menos en la posibilidad de ser cumplido. Cuando entramos en el laberinto del deseo bajo la forma de Platón, poco nos queda para no ser tan desgraciados, para no terminar con el sufrimiento nihilista en el que caemos. Nos queda lanzarnos de esperanza en esperanza, de deseo en deseo, para intentar sufrir menos. Esto es lo que hemos llamado un postergar la felicidad para pasado mañana. Buscar la salida del sufrimiento en un intento de hacerse la idea de que la felicidad no está en el deseo que está cerca de cumplirse, sino que ese mismo promete otro, y a su vez, otro. Esta forma de escape pasa en la anécdota de la cerveza o la

del seductor. No es la cerveza que estoy tomando, ni la mujer que poseo las que proporcionarán la felicidad, sino las que están porvenir. A la Sisifo tenemos que recorrer el camino sin fin del deseo, sin llegar nunca a su utopía, condenados a iniciar el camino de nuevo. El quijotesco deseo de Dulcinea del Toboso, cuya ausencia, además de siempre buscar, hay que llorar. La segunda forma de evasión es la que podríamos ver que se dirige hacia una esperanza absoluta, es lo que Comte-Sponville llamaba -con ayuda de Camus- *el salto hacia una esperanza absoluta*, y en el capítulo anterior habíamos llamado la esperanza que posterga la felicidad para un más allá, para otra vida. Aquí se llega a un nihilismo más negativo, se desprecia la vida a favor de una realidad más alta, más verdadera. La vida comienza a ser una pesada carga, un inconveniente. Por eso, mejor cruzar las puertas del Hades lo más pronto posible que seguir viviendo. Así, la esperanza se vuelca a ser el motor de nuestras vidas. Pero la esperanza sólo promete, jamás cumple. No en vano se convierte en la madre de las políticas. En resumidas cuentas, la esperanza se convierte en un entramado de imposibilidad ontológica, por lo cual no queda otra cosa que esperar, debido a que se desea ser feliz, y al desearlo se inicia la caminata a la esfera de la carencia, y dado que el primer paso para alcanzar la felicidad es el hecho mismo de desearla, lo único que ocurrirá es la espera, y por tanto, quizá pasado mañana se nos cumpla, o mejor, quizá en esta vida nos esta vetada, hay un más allá de la vida en el que seremos felices. La invención del Paraíso. Las religiones se alimentan de esta idea, y las filosofías no se escapan de ello. Cuando la vida se ha comenzado a despreciar, y se le ha impreso el dardo del resentimiento, la vida actúa contra sí misma y no halla otra cosa que justificarse como camino para la vida verdadera o llegar a la decepción contemporánea que vivimos. Una existencia culpable. ¿de qué? De vivir, de desear. De estar en esta vida sufriendo por no ser felices y nunca poder serlo. La vida se acusa por hacer imposible lo que la llevaría a ser un poco más. Pero la vida es inocente. Lo culpable es haber puesto a la vida cómo algo pequeño frente al pensamiento y no al pensamiento pequeño frente a la existencia. Sufrimos por desear lo que carecemos. Por hacer de nuestra actividad algo motivado por el deseo, es decir, la esperanza. "En el fondo, ser platónico es reducir el apetito al hambre: es tener ganas de comer solamente cuando se tiene hambre, pero el alimento falta; es tener ganas de hacer el amor solamente cuando se está solo".<sup>32</sup> Si seguimos deseando a la manera platónica nos queda postergar la felicidad para pasado mañana, desear que en el deseo que viene se cumpla la felicidad, y

---

<sup>32</sup> Comte-Sponville, *Op. Cit*, p. 61.

cuando éste haya llegado, desear en el que sigue del que ha llegado, o podemos postergar la felicidad para un más allá, desear un más allá, nos queda hacer una religión de la filosofía. El ser está en otro lugar, el ser es lo que nos falta, y por tanto, la felicidad se tornará siempre imposible, postergada, por venir. "Mientras Platón tenga razón, o mientras seamos platónicos y deseemos lo que nos falta, la felicidad está descartada".<sup>33</sup> Mientras sigamos haciendo caso de nuestro *sentido común* seguiremos en el laberinto y la felicidad es cosa que no nos incumbe.

Después de aquí, habría que desesperar de la esperanza misma. Dejar de esperar. La desesperación se convierte en un arma para invertir a Platón. En el fondo, la desesperación, en el sentido básico de la palabra es la pérdida de toda esperanza. Sin esperanzas, uno comienza a desesperar, pero también se abre una posibilidad distinta de ser. Habría que hallar un camino que nos saque del laberinto platónico. ¿Qué camino? El de la desilusión, el de la desesperación, aquel que nos lleva "a no depender de la esperanza y librarnos del temor".<sup>34</sup> Mostrar que Platón está equivocado. Hay que mostrar que la esperanza no es más que un charlatán que nos engaña sin cesar. La desesperación es ese movimiento que se efectúa a eliminar la esperanza de nuestras vidas. Pero en el fondo la esperanza, habíamos dicho que era la forma del deseo. Para desesperar y dejar de sufrir los dardos envenenados contra la vida que la esperanza nos provoca, habría que mostrar que el deseo no es carencia. Desesperar de la esperanza es buscar desmitificar al deseo. O desear de otra forma, conducir el deseo a otro estrato ontológico que ya no sea el de la carencia. Es aquí cuando la desesperación y el deseo se alían para hacer una lucha incesante contra nuestro platonismo, contra nuestro nihilismo. Contra nuestra religión y nuestras profundas ganas de negar la vida.

Para reformular nuestra búsqueda de la felicidad, para deseearla sin esa imposibilidad ontológica a la que nos ha arrojado el platonismo, deberíamos de superar las tres características que según Comte-Sponville invisten a la esperanza, y por las cuales en el momento de desear la felicidad nos abocan a tener una esperanza en encontrarla pero nunca tenerla, siempre esperarla. No todo es un mar de lágrimas como Platón parecía entrever. Hay placer y alegría, eso nadie lo puede negar. Nadie puede negar que hay instantes placenteros en la vida. Recuerdo unas palabras de Beckett que citare de memoria; "tierra

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 56.

ingrata pero no del todo". No todo es un valle de lágrimas, hay placer y alegría. Platón y sus secuaces se pasan de rosca cuando quieren advertir todo como un mar de lagrimas, sufrimiento y hastío las más de las veces es lo que hay, de acuerdo, pero no siempre es lo único. Existe el placer y la alegría que provocan ver que no todo deseo es carencia, que hay más cosas que un mar de lágrimas. El placer y la alegría descubren esas características que refutan al deseo según Platón, éstas son: el goce, el saber y el querer. Habría que invertir el platonismo de la esperanza, habría que desesperar. Desesperar es liberar al deseo de las cadenas que el platonismo le ha dado. Es liberar la vida de la culpabilidad platónica, hacerla inocente.

El goce se convierte en la primera piedra crítica de la esperanza, ésta al ponerse como una carencia nos lleva irremediabilmente a no gozar lo que deseamos, careciendo del objeto amado difícil se vuelve gozar lo que no se tiene, pero se desea, desde aquí habría que buscar una forma de deseo que invierta el platonismo<sup>35</sup> y nos abra las puertas a un deseo gozoso, y este deseo gozoso no es sino lo placentero, pues en lo placentero llegamos a saber la gracia de que deseamos eso mismo que tenemos. Un ejemplo. Estoy con la mujer amada, estoy haciendo el amor. Deseo con gran profundidad estar donde estoy, pues el estar donde estoy me provoca placer. Me gusta este momento y por eso lo deseo, porque lo gozo. Algún platónico me diría: mentira, tú te estás aburriendo o has cambiado de deseo y aún no lo sabes. Yo le diría, mentira estúpido me gusta este momento, me fascina estar donde estoy y cuanto mejor que mi amada se me entrega como yo lo hago a ella. Cuando lo que se ama no es la carencia sino la potencia de gozar, podemos decir que gozamos estar con la mujer amada cuando lo estamos. Podemos decir que deseamos estar donde nos encontramos.

---

<sup>35</sup> En mutua consonancia con esta inversión podemos ver en Gilles Deleuze una propuesta de invertir el deseo. *El Anti-Edipo* es esquemático en este intento de inversión del deseo. Ahí Guattari y Deleuze nos dicen: "En cierta manera, la lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso: el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre *producción* y *adquisición*. Desde el momento en que colocamos el deseo del lado de la *adquisición* obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar lo determina como carencia, carencia de objeto, carencia de objeto real... [...] El deseo se convierte entonces en este miedo abyecto a carecer. Pero justamente esta frase no la pronuncian los pobres o los desposeídos, ellos por el contrario, saben que están cerca de la hierba, y que el deseo necesita de pocas cosas, *no estas cosas que se les deja, sino de estas cosas de las que no cesa de desposeerse*, y que no constituirían una carencia en el corazón del sujeto, sino más bien la objetividad del hombre, el ser objetivo del hombre, para el cual desear es producir, producir en realidad.... [...] Si el deseo produce, produce lo real. El deseo no carece de nada, no carece de objeto. *Es más bien el sujeto el que carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo, no hay sujeto fijo más que por la represión*". (p. 33-42) Concluyendo todo este entramado de ideas, pensaríamos que terminamos por desear lo que carecemos por esta represión que inhibe la producción de inconsciente, es decir, de deseo. La idea en este texto, como se puede observar grosso modo es también una revalorización del deseo, ya no mas carencias, producción, *conatos, voluntad de poder, producción de inconsciente*. Las cursivas son mías.

Comenzamos a ver que la esperanza no es la única forma del deseo, pues la carencia no lo es todo. El placer es un movimiento del deseo que no se dirige a lo que carecemos sino a lo que tenemos y gozamos.

La segunda piedra angular que Comte-Sponville utiliza contra la esperanza es mostrar que cuando estamos en el placer deseamos aquello mismo que conocemos, y lo conocemos en tanto que el aquí y ahora no dicen lo contrario, lo sabemos porque estamos aquí y ahora en el placer. "Es, por lo tanto, el conocimiento mismo, al menos para quien lo desea, para quien ama la verdad, tanto más cuanto no falta".<sup>36</sup> La esperanza es un deseo sin saber. Pues nadie espera lo que sabe. Si sé que el paraíso no existe no puedo esperar llegar a dicho lugar. Si sé que la vida no tiene ningún sentido, no puedo vivir en ella intentando hallarlo. Desear lo que se sabe es hacer tabla rasa con otra mistificación de Occidente. Deseo amar a mi amada puesto que sé que la amo. Deseo beber la cerveza que está enfrente de mí, puesto que sé que la quiero beber. No sabemos nada del futuro y el pasado nos deja historias que como bien enuncia Salvador Elizondo; parecen imágenes borrosas de alguien que estuvo ebrio.<sup>37</sup> Lo que realmente sabemos es nuestro presente, el aquí y ahora en el que nos encontramos. Es lo que podemos desear saber, lo que nos pasa. Sabemos lo que nos pasa puesto que es a nosotros a los que nos pasa. La esperanza se sujeta al futuro por ser incierto, por no conocerlo, nosotros nos encaminamos a vivir el presente, a desearlo pues sólo deseamos lo que conocemos. La esperanza se ha vuelto más ligera, parece que hemos desesperado de ella. Pero aún no del todo, milenios de gobierno no son tan fáciles de derribar.

La tercera característica intenta derribar ese deseo de esperar lo que no podemos, intercambiarlo por la ganas inmensas de querer lo que podemos, es decir, de desear aquello mismo que podemos hacer. "La única manera efectiva de poder es querer; y la única manera de querer es hacer".<sup>38</sup> Comte-Sponville nos ha dicho que de los estoicos tenemos la sabia enseñanza de ver que "queremos siempre lo que hacemos y hacemos siempre lo que queremos, no siempre lo que deseamos o lo que esperamos, pero si lo que queremos"<sup>39</sup>. Si esto no es así, alguno de los lectores intente lo contrario y se dará cuenta de que afirma lo que digo, y cuando intenta decir lo contrario se refuta a sí mismo pues siempre terminará

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>37</sup> Cf., Elizondo, Salvador, *Autobiografía precoz*, Aldus, México, 2000.

<sup>38</sup> Comte-Sponville, *Op. Cit.*, p. 49.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 49.

queriendo. Una de las enseñanzas de Séneca es aquella que nos dice: "Cuando hayas desaprendido a esperar, te enseñare a querer"<sup>40</sup>, pues querer es poder hacer aquello que se puede y esperar es siempre desear aquello que no está en nuestras manos poder hacerlo<sup>41</sup>. Así, vemos como los héroes, los que luchan y se resisten no lo hacen con la esperanza de un cambio sino porque saben que tienen el poder de hacerlo. No es la esperanza lo que hace los héroes o luchadores, sino el querer ser dignos de lo que les pasa, querer y poder.

Pero si nos quedamos aquí, no dejaríamos de caer en una ontología del deseo que sólo está disponible para el que pueda, al que goce y al que sepa, ¿una felicidad para el capitalista? Pero si esto es así, se ha entendido muy mal la inversión al platonismo que se ha efectuado. Hay una falsa comprensión, pues se nos miente al decir que el que puede, goza y sabe, es el capitalista. Pues cuando deseamos gozando, sabiendo y pudiendo, únicamente lo hacemos con lo que tenemos, no con lo que carecemos. Sólo lo que tenemos es posible de goce, saber, y poder. Y eso es querer o amar. Queremos lo que hacemos por el mismo hecho de hacerlo, habría que también gozarlo para sufrir menos. Comte-Sponville llama a esto la 'felicidad en acto'. La felicidad que goza lo que tiene y posee.

Es lo que llamo <<felicidad en acto>>, que no es otra cosa que el acto mismo como felicidad: desear lo que tenemos, lo que es, lo que no nos falta. Dicho de otro modo, gozar y alegrarse con lo que se nos da, con lo que somos. Sin embargo esta felicidad es una felicidad desesperada pues no espera nada.<sup>42</sup>

La felicidad en acto es una felicidad desesperada que no busca más que desear lo que *sabe* y que por lo mismo *puede* hacer, y por tanto, *gozar*. La desesperación no es una decepción. Es nuestra era, la era de la decepción. Nuestro platonismo nos ha llevado a sufrir

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>41</sup> En mutua consonancia con Séneca, Nietzsche en *Así hablo Zaratustra* afirma:

"*El querer hace libres a las personas*: está es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad, así os lo enseña Zaratustra.

¡No-querer-ya y no-estimar-ya y no-crear-ya! ¡Ay, que ese gran cansancio permanezca alejado de mí!". Cf, Nietzsche, Friderich, *Así hablo Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, p.137. En otra parte del mismo texto nos dice: "Ay, ojalá entendiérais mi palabra: <<¡Haced siempre lo que queráis, - pero mejor sería sed siempre de aquellos *que pueden querer!*" Véase, *Ibid.*, p. 246.

<sup>42</sup> Comte-Sponville, *Op. Cit.*, p. 42.



más de lo que debimos. Cuando desesperamos podemos pensar la felicidad, pues ya no esperamos nada, somos felices con lo que sabemos y podemos. Empezamos a ser dignos de lo que nos pasa. Pues en lo que nos pasa efectuamos el movimiento de la voluntad que nos lleva a querer el acontecimiento, hacemos de nuestro dolor nuestro propio deseo. No que nos guste el dolor, sino que en el dolor deseamos lo que sabemos, gozamos y podemos hacer con él. Nietzsche hablaba de un alegre saber que no escamotea ni la tragedia, ni la finitud. Nosotros llamamos una alegre desesperación que vive su presente, que sabe de la tragedia de estar existiendo pero que no renuncia a la existencia, ni llora por estar ahí, se enfrenta a ella y trata de ser digno de lo que le pasa. Vivir en el presente, hacer de la felicidad algo para el aquí y ahora. Las teleologías están fundadas en la esperanza, el sentido común también se funda en la esperanza. Hagamos la práctica de una rebelión contra todo ese entramado que ha terminado por culpar la vida, pero esto sólo es posible en el presente mismo, no lo hagamos por un paraíso por venir, sino porque podemos y sabemos que está en nuestras manos renunciar a las teleologías y al sentido común, que no son más que estados sedimentados del vivir. Hagámonos un poco nómadas, deseemos lo que nos pasa. Seamos como la abeja y sus amores con la orquídea. Que cada acto, que cada cambio, que cada desgracia que nos ocurre, la podamos querer y desear.

¿Un estoicismo? No lo sé bien. Pero en uno de sus textos Comte-Sponville nos dice que la dicotomía estoica reside en; o bien desear lo que no depende de ti y someter la felicidad al azar, hacer de ella un objeto trascendente que termina por calificar la vida y volverla culpable, o bien, sólo desear lo que depende ti, lo que se puede gozar, saber y querer, entonces la felicidad no será asunto para pasado mañana o para un más allá, pues en tanto que sólo deseamos lo que podemos, por definición el objeto del deseo no es trascendente al poder que nosotros tenemos, y lo podemos cumplir.<sup>43</sup> Ahora vemos que lo difícil no es llegar a tener lo que se desea, sino querer y desear aquello que se tiene. Desear lo que carecemos nos lleva a un mar de lagrimas, a la negación de la vida, "desear lo que uno puede ofrecerse es encaminarse a la felicidad".<sup>44</sup> ¿Comprenden la dificultad? Ícaro se eleva para volver a caer, lo que quiere es elevarse para poder caer. Qué ligero es Ícaro y que ganas inmensas las de Ícaro que desea volar y desea caer. ¿Comprendéis a Ícaro y a su actitud? ¿Ícaro contra Prometeo y Sísifo?

---

<sup>43</sup> De manera similar Comte-Sponville trabaja esto. Cf., Comte-Sponville-Delumeau-Farge, *La historia mas bella de la felicidad*. p. 23-32.

<sup>44</sup> Onfray, Michel, *Op. Cit.*, p. 180.

¡Cuidado con que esto se entienda como una hipóstasis de la inacción, de la resignación!. Es la hipóstasis de la voluntad, pues la voluntad se realiza en un presente, y para un presente, se realiza con lo que se puede y con lo que se quiere. La libertad contra la esperaza. La libertad contra el futuro y el pasado de la esperanza, pues esta última es uno de los hijos preferidos de la voluntad nihilista<sup>45</sup>. Lo que descubrimos es que sólo es libre quien no espera nada ni le tema a nada, pues sólo él lucha contra la fastidiosa tendencia humana de preferir la idea que de la realidad se tiene a la realidad misma.<sup>46</sup> Sólo deseamos lo que nos pasa, porque deseamos la realidad misma y no la idea que de ella se tiene, y esto sólo nos pasa en el presente, en el aquí y ahora. Si sólo existe el presente del aquí y ahora, "nada está escrito. Nada está prometido. Si sólo existe nuestro presente, sólo nuestros actos son reales"<sup>47</sup>. Y hacer del presente una de las apoteosis de la voluntad está en nuestras manos, aquí y ahora en nuestros actos. *Hic et nunc*.

En el *hic et nunc* nunca renunciamos a toda relación con el futuro o pasado. Nos volvemos más sabios, pues nuestra relación es más sobria, menos pretenciosa, más libre. Nuestra relación con el futuro trata de comprender que toda anticipación, toda dirección que queramos tomar "sólo existe en el presente y sólo vale en proporción del poder, del conocimiento o del goce que encontramos en él".<sup>48</sup> No es que digamos que no deseamos algo de mañana, si lo podemos hacer, si no deseará llegar al examen profesional, no haría esta tesis, pero desear aquí no es lo mismo que esperar, deseo el examen profesional porque se que puedo estar en él, se que estaré ahí si una circunstancia ajena a mi no me lo impidiese. Nuestra relación con el futuro es distinta que la de la esperanza. "Es posible otra relación con el futuro, una relación de conocimiento (la previsión racional, el cálculo de riesgos y de oportunidades), de poder (la posibilidad de hacer lo que prevenimos), y un goce anticipado (el poder de gozar lo que se hará con conocimiento y poder)".<sup>49</sup> A partir de aquí se consiente lo que nos pasa, pero de ningún modo se deja de actuar. Mucho de lo que nos

---

<sup>45</sup> Es curioso cómo la esperanza no sólo refiere a un futuro sino también al pasado, por ejemplo; un religioso *espera* que su vida este justificada por un Dios anterior que lo creo todo. La esperanza también se proyecta hacia atrás. La sed de sentido del hombre es la *esperanza* de que su vida tenga sentido, pareciera que su vida sólo podría tener sentido si en un pasado tuviera escrito su sentido. Cuando compramos un boleto de lotería y el concurso ya paso, nosotros *esperamos* habernos sacado el premio, aún a pesar de que el concurso ha pasado *esperamos*, es así como el pasado es también lugar del trono de la *esperanza*. En nada nos asombra esta forma de apropiación de la esperanza, pensamos que la esperanza fue uno de los motores del mundo, para ella es posible dirigirse hacia atrás y hacia delante, su función es esa, nunca más ha hecho algo distinto que dirigirse hacia delante o hacia atrás. .

<sup>46</sup> Onfray, Michel, *Op. Cit.*, p. 71.

<sup>47</sup> Comte-Sponville, André, *Invitación a la filosofía*, p. 141.

<sup>48</sup> Comte-Sponville, André, *La sabiduría de los modernos*, p. 364.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 365.

pasa no depende de nosotros. ¡De nosotros depende aceptar lo que no depende de nosotros! Esto es acercarse a la felicidad, ser digno de lo que nos pasa. "Bousquet añade: <<Conviértete en el hombre de tus desgracias, aprende a encarnar su perfección y su estallido>>".<sup>50</sup> A partir de aquí comenzamos a ser de otra forma. Comenzamos a ser dignos de lo que nos pasa y aprender que la dificultad y alegría de dicha proposición, pues está en nuestras manos ser dignos de lo que nos pasa. Ícaro, Ícaro, Ícaro...

---

<sup>50</sup> Deleuze Gilles, *La lógica del Sentido*, p. 159.

[v]

### **Conclusión previa.**

*Nuestro deber es construir una ética antes de que el hombre desaparezca [...] El fin está próximo, y nosotros debemos negarnos a ser el fin. Neguémonos a ser el final. Dejemos al imbécil decir que estamos destruidos desde este momento.*

*M. Wetzel*

*Al final es siempre el silencio el que tiene la última palabra.*

*A. Comte-Sponville*

Después de esta inversión podemos vernos de otra forma. La felicidad en acto no esta postergada, es el aquí y ahora en el que vivimos lo que nos puede provocar la felicidad. La ontología se quebró cuando vimos el deseo de otra forma. La filosofía ya no intentará más ser la búsqueda del fundamento. Ni la explicación de todo cuanto existe. Es sólo la manera de buscar la felicidad en el aquí y ahora. La ética es prima. Todo es una cuestión ética y todo se funda por la ética. Levinas advierte nuestra disposición ética cuando descubre la subjetividad atravesada por su diferencia. El rostro es la experiencia concreta y primera que se me aparece y me pide justicia, que me pide una ética. Nietzsche descubre que todo discurso ya tiene la pisada de una valoración ética. Todo se trata de ética y pensar la ética es difícil después de romper con nuestro platonismo.

Para concluir esta parte, recuerdo la metáfora que usa Deleuze para referirse a la filosofía, recordando a los estoicos, él nos dice:

los estoicos comparaban la filosofía con un huevo: <<La cáscara es la lógica, la clara es la ética, y la yema justo en el centro, es la física>>. <sup>51</sup>

Podemos comprender que la lógica es la cáscara, es lo que da forma al caos, es una cáscara que da forma. Podemos comprender qué es la yema: la yema es la descripción de la vida. <sup>52</sup> Por eso la yema es una idea metafórica de lo que es la vida, y la cáscara, el modo de darle forma. Pero, ¿qué es la ética, qué significa ser la clara del huevo? Deleuze nos dice que mejor pensemos al discípulo preguntándole al maestro:

¿qué es la ética, oh maestro? Entonces, el sabio estoico saca un huevo duro de su manto doblado y señala el huevo con su bastón ( O bien, cuando ha sacado el huevo, le da un bastonazo al discípulo, y el discípulo comprende que debe contestarse él mismo. El *discípulo coge a su vez el bastón y rompe el huevo de modo que un poco de clara queda pegada a la yema, y otro poco a la cáscara*; o bien, el discípulo no comprenderá hasta al cabo de muchos años., o quizá nunca). <sup>53</sup>

Responderíamos de buena gana dando un bastonazo a quien llegara a preguntar. Pero no somos sabios. La ética es el 'entre' que pasa por lo físico y por lo lógico para equilibrar la vida. De buena gana Comte-Sponville diría que la ética es la manera de llegar a ser felices. Es el razonamiento que se dirige a resolver la pregunta para equilibrar la vida. ¿Cómo vivir mejor? o ¿cómo ser menos desgraciado? Estas son las preguntas centrales de la clara. Estas son las preguntas pregunta que mueven a la ética a desmitificar todo Occidente. Comte-Sponville descubre que las preguntas sólo son respondidas cuando se halla un equilibrio entre la vida y el pensamiento, o mejor cuando el pensamiento se adapta a la

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 152.

<sup>52</sup> Habría que entender que cuando los estoicos se referían a la física como parte de la filosofía el contexto cultural hacía permisible dicha cuestión, pues la física era una rama de la filosofía que se caracterizaba por la descripción y comprensión de la vida. Muchas veces se le llamaba a la física una filosofía de la naturaleza, quizá la ciencia moderna con su trabajo de descripción de sistemas no ha dejado de intervenir en la descripción de la vida en toda su complejidad.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 152.

inocencia de la vida. Ahí es cuando la voluntad se despliega bajo lo que le pasa en su aquí y ahora. La ética es ese *'entre'* que proporciona al hombre una vida feliz, diría Comte-Sponville, aquello que se pega en lo físico pero también en lo lógico para mantener un equilibrio en la vida.

Desde aquí comenzamos a ver lo difícil que es vivir bajo el embrujo del deseo a la manera platónica. Podríamos afirmar que, a excepción de unas cuantas personas que pensaron sobre ética, nunca se hizo a un lado la teleología y el deber ser. Era imposible hacerlo con el platonismo del deseo. Mientras pensáramos la ética bajo una ontología del deseo a la manera platónica, era imposible salir de la encrucijada de un origen, y mucho más, de la encrucijada de un final, donde la felicidad está prometida. Desde Platón comprendíamos que el trabajo de la ética era actuar conforme al bien absoluto para algún día alcanzarlo. Kant había hecho un gran logro al descubrir que cada acto es un fin en sí mismo, su error consistió en no darse cuenta de que no era necesario un más allá que nos cabe *esperar* siendo virtuosos. Desde que Platón puso al deseo como una carencia, buscamos un origen y peor aún, un final. Comenzamos a buscar la felicidad en el pasado o en el futuro, pero nunca en el aquí y ahora. La ética comienza a ser un *deber ser*. Todo gracias al deseo como una carencia. Comte-Sponville no se da cuenta de que lo que fundamenta la misma ética es una cuestión ontológica que él mismo desmitifica. El deseo como imposibilidad ontológica -acuñado por la concepción platónica- se convierte en producción y deseo ontológico de ser. ¿Por qué no? Deseo de ser como la clara en el huevo.

Pero todo esto es posible por la desesperación misma, esta manera de concebir la ética es posible cuando la ética deja de esperar y desespera. Vivir desesperado no es algo negativo, ni mucho menos la *enfermedad mortal*, es la mayor alegría. En la desesperación, se descubren las ilusiones en las que se vivía, y al no tener ilusiones uno descubre una ética sin esperanzas. El llamamiento de Comte-Sponville por desesperar de todo es un llamamiento militante, contestatario, que no quiere seguirse viendo subsumido en la trágica existencia que el platonismo nos ha dejado. Desesperar es una máquina crítica contra todas las ilusiones de Occidente. Sólo en esa desmitificación es posible pensar de otra forma, pues la desesperación son nuestras alas para volar. Ella, la desesperación, es el llamamiento a buscar ser Ícaro, al vuelo. Sólo la felicidad será alcanzada cuando dejemos de esperar que venga. La desesperación nos enseña a liberarnos de las cadenas del deseo platónico, de las obstinadas ganas de no-ser. Pero también hay que desesperar de la desesperación misma,

de ella tampoco hay que esperar nada. Amemos al mundo sin que esto sea un *sí* a la vida como lo quisiera el académico, es un *sí* que se acerca al silencio, a la alegría de que en el no-decir, el mundo entero se me abre de par en par. Desesperemos, desesperemos para poder callar. Pues sólo en el silencio desesperado, descubrimos que la tierra es ingrata pero no del todo. Sólo ahí donde el silencio habita nuestra vida, es posible que estalle el clamor unívoco de todos los cuerpos.<sup>54</sup> Un proverbio sufí lo dice mejor que yo.

Si lo que tienes que decir no es más bello que el silencio, mejor calla<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> “Univocidad = Multiplicidad” ¿Comprendéis la oración?

<sup>55</sup> Cf., Ruy Sanchez, Alberto, *Los labios del agua*, Edit. Alfaguara, 2004.

## **Conclusión final.**

### **Amor fati: La alegría de la desilusión.**

No abandonarse al acontecimiento sino quererlo.

*La muerte es otro hilo de la trama.  
hay momentos en que podría penetrar en nosotros,  
con la misma naturalidad que el hilo de la vida.  
El tejido se complementaria entonces tan tiernamente  
casi como si nosotros mismos lo tejiéramos  
hay momentos para morir  
hay momentos  
en los que el hilo de la muerte  
no deshace el tejido.*

**Roberto Juarroz.**

*Es verdad: nosotros amamos la vida no porque  
estemos habituados a vivir, sino porque estamos  
habituados a amar.*

**F. Nietzsche.**

*Morir a tiempo: eso es lo que enseña Zaratustra.  
En verdad quien no vive nunca a tiempo ¿Cómo  
va a morir a tiempo? ¡Ojalá no hubiesen nacido  
jamás! Esto es lo que aconsejo a los superfluos.*

**F. Nietzsche.**

Al final de este recorrido, el viaje no concluye. Todo esto se concentró en ver en la experiencia de la desesperación *una empresa de desmitificación de todas las ilusiones que el pensamiento nos ha brindado*. ¿Un experimento? Por supuesto, no hay nada en estas líneas que se refiera a una verdad unívoca y universal, simplemente una experiencia posible que puede acontecer en la desesperación. Es normal que el núcleo terminó descentrado, no creemos en un centro motor. Todo se conecta. Pensemos de nuevo en el Rizoma. Cuando hablamos de la desesperación, también queríamos descubrir las formas de sometimiento que aparecen en el discurso. Kierkegaard otorga gran alumbramiento para verlo. El estadio estético y el estadio ético muestran una forma de suprimir la singularidad en el *deber-ser*, ya sea bajo la seducción del objeto, o bajo la obligación de la ética. La ética en el sentido



moderno, como lo entendemos con Kierkegaard, no tiene otro fin que el Derecho como moral, es decir, la institución del Estado como regulador de los individuos. Pero Kierkegaard inventa una experiencia posible para mostrar que dicha experiencia legisladora no es más que una forma de suprimir la subjetividad y mostrarla como un engranaje más del Estado. Dicha forma toma el nombre de *repetición*, y dicha experiencia es la observación de que si el sujeto quiere construirse podrá hacerlo en la propia elección de ser un singular o de ser parte del Estado, es decir, su elección se centra fundamentalmente entre elegir *elegir* o elegir no hacerlo. El Yo ya no es ese sujeto siempre presente que devela el sentido del mundo, sino que es un sujeto quebrado que sólo se constituye como sí mismo, en el momento en que le llega la posibilidad de la elección, sólo entonces podrá afirmarse cómo singular, y aún más, como sujeto libre. Lo que descubrimos en Kierkegaard es que a pesar de estar en el Sistema podemos vernos más libres de lo que somos, pues antes de cualquier forma del deber ser, descubrimos una potencia anterior que no tiene los compromisos con el deber ser, pues ésta es singular y secreta. Lo que descubrimos es una potencia que afirma la singularidad de la existencia y como punto de origen de todo poder la repetición, es decir, la libertad, la testadurez de la existencia por mostrarse a cada instante como algo indeterminado. Es obvio que nunca terminamos de interpretar a Kierkegaard, pues no leemos a la vieja usanza. Nosotros hurtamos las ideas, las sacamos del juego metafísico en que se instauran para crear un nuevo juego. ¿Metafísico? Puede ser que sí, pero destituyendo al deber ser. Un juego menos rígido y menos claro, lo sabemos, pero tiene las intenciones de vernos un poco más libres de lo que somos, de resistir al juego idealista que suprime la capacidad de elección y obliga a ser conforme a lo que se debe ser. Es por eso que quizá nunca hablamos de Kierkegaard sino de las intenciones para las que nos servía. Vimos en él el discurso que insiste y provoca vernos más libres de lo que somos. Si se repite, lo que se repite es esa indeterminación absoluta, esa singularidad absoluta de la existencia inalienable a cualquier sistema omniabarcante. Nosotros nos dedicamos a robar ideas para construir una máquina. Una máquina que produzca una manera distinta de vernos en el mundo, no leemos interpretando, eso ya se había dicho desde la introducción, leemos intentando construir una filosofía pop, una filosofía que contagie el intento desmesurado de resistir al sistema opresor que es el pensamiento bajo la forma que Occidente le había dado en la modernidad. ¿Filosofía pop? Si, filosofía que se parece mucho a la música pop<sup>1</sup>, ya no

---

<sup>1</sup> Es preciso anotar que lo que llamamos Pop no es la música plenamente identificada con la palabra, pues

queremos hacer filosofía a la vieja usanza, de manera que no queremos ser bien portados, no queremos llegar a la interpretación más fidedigna de lo que es el pensamiento de tal o cual autor, ya no queremos saber si sabemos leer bien o interpretar bien, queremos contagiarnos de deseo de ser de otra forma, queremos como en el pop, liberarnos de nuestras poses filosóficas, queremos brincar, bailar, correr, tomar velocidades infinitas y hasta gritar. Porque lo que queremos es liberarnos, liberarnos de toda la sedimentación que el pensamiento nos ha dado. Es por eso que cuando leíamos a Kierkegaard lo que nos interesaba no era tratar de comprenderlo, lo estábamos usando para poder vernos de otra forma. La desesperación en Kierkegaard es la enfermedad mortal, pero también es una crítica a todo Occidente por parte de Kierkegaard y eso era lo que nos servía en esta máquina. En ese recorrido se conectó la repetición porque descubrimos en ella un intento de Kierkegaard por pensarnos de distinta forma, un intento de vernos sin deber ser, de romper con la moral y la ética que obligan. Un intento de tener el coraje de enfrentarse a lo contingente como contingente, de vernos en lo contingente como algo que se construye a cada momento en que se repite. Por eso el instante de la decisión es una locura, pues toda decisión es absoluta y exige al singular tener el coraje de enfrentarse con lo contingente como contingente, es decir, repetirse.

Por otro lado, Comte-Sponville es alumbrador en el juego metafísico que se instaura cuando el deseo es concebido como una carencia. Aprendimos y aprehendimos la idea de un deseo que esté a la altura de lo que nos pasa, un deseo que tenga como núcleo aquello que podemos gozar, saber y querer, ya no una carencia. Aunque para Comte-Sponville la desesperación es un elemento positivo y deja de ser la enfermedad mortal, es también la empresa de desmitificación de las ilusiones y promesas que se nos han dado. Con Comte-Sponville se descubre que lo que regula el modo de ser del hombre es la esperanza, pues en cuanto el deseo se vuelve carencia se convierte en un deseo sin gozo, sin saber y sin poder, es decir, el deseo se convierte en una esperanza, y si lo que nos mueve es el deseo, entonces, la esperanza es lo que nos mueve, pues la esperanza es igual que el deseo. Pero entre todo esto llegamos a descubrir nuestra desgracia y decepción contemporáneas, descubrimos por qué se promete la felicidad para pasado mañana o para un más allá.

---

ella parece ser la que más poses tiene. Cuando nos referimos al Pop sólo lo hacemos entendiendo a este concepto simplemente como *música popular*, y en este campo podríamos adjuntar a muchos otros tipos de música como el rock, la música alternativa, la salsa, y particularmente la música electrónica, que en su género llamado *psycho* podría llenar todas las expectativas de lo que se quiere decir en la analogía que se intenta establecer.

Descubrimos la fundación del paraíso, pues qué es esto sino el intento de negar la vida por la esperanza de llegar a ser felices en otro lado. Gracias a Comte-Sponville descubrimos que lo que animaba a la ontología y ética de Occidente era una negación de la vida, algo trascendente que justificara esta vida que se ha tornado culpable, un pasado mañana o un mas allá son las cosas que valen la pena, el aquí y ahora es un valle de lagrimas. Con Comte-Sponville inventamos un camino que funda una ética sin esperanzas, una ética que tiene como fundamento aquello que nos pasa, el *hic et nunc*, Cuando la desesperación hace la crítica, rompe con cualquier ideal trascendente y con cualquier esperanza para abrirnos las puertas a nuestro presente y aprender a quererlo. Decimos que la inversión del deseo que Comte-Sponville hace es una cuestión ontológica que termina por enseñarnos a vernos de otra forma, sin ninguna esperanza, sin ninguna trascendencia, en el *hic et nunc*, aprendiendo a desear todo aquello que nos pasa. Bien podemos construir toda una forma distinta de vernos en el mundo a partir de aquí, sin ninguna esperanza. Sin ninguna trascendencia. Ya Comte-Sponville llamaba materialismo a la "sabiduría que tiene por fin la crítica de las ilusiones de trascendencia, bajo todas sus formas. Más allá del ateísmo que es su conclusión primera y natural, aboga por una ética de la inmanencia, e incluso de la <<alegre desesperación>>: no es un más allá el que nos cabe esperar sino aquí y ahora donde nos conviene aprender a vivir"<sup>2</sup>. Con Comte-Sponville descubrimos la posibilidad de una ética horizontal, es decir, de una ética que ya no dirija su atención a lo que nos cabe esperar, sino a aquello que esta entre nosotros, *hic et nunc*. Si ahondamos en el materialismo que es un amoralismo , pues destruye la moral entendida como teoría de los deberes, sedimentada en las costumbres, reemplazándola por una ética entendida como una búsqueda de la felicidad en el aquí y ahora, el materialismo es la verdadera lucha contra las ilusiones, contra las prácticas de sujeción. En este caso lo que se conectó a la máquina fue la felicidad y la crítica al deseo, para descubrirnos la posibilidad de una ética sin esperanzas.

Con todo, entre estos dos caminos que tomamos para hablar de la desesperación descubrimos que nuestra cuestión con el tema de la desesperación, no sólo era escribir sobre lo que ha dicho de ella la tradición. Lo que descubrimos o inventamos fue una mirada sin deber ser y sin esperanza, una mirada más libre y más ligera que si no ha hecho del todo el trabajo crítico, recordemos que desesperar siempre es posible. La ética ya no la entendemos como la teoría de lo que se debe hacer, sino como una teoría para aprender a vivir con lo

---

<sup>2</sup> Comte-Sponville, *La sabiduría de los modernos*, p. 23

que somos y con lo que nos pasa. Parece que esta ética es la del *amor fati*, pues cuando descubrimos que lo que gozamos, lo que sabemos, y lo que queremos es estar a la altura del acontecimiento, esto no es otra cosa, que querer el acontecimiento, amarlo como si fuera encarnado por nosotros mismos, aceptar la inocencia de la vida.

*¿Amor fati?* Sí, amor al destino, a aquello que no está en nuestras manos elegir pero que nos pasa, y que en el momento de amarlo, aprendemos que está en nuestras manos el quererlo. Este amor exige ser fiel a la tierra, exige una cierta dignidad de estar en la tierra y elegir aquello que pasa fuera de toda voluntad. No nos abandonamos a los hechos, eso es resignarse y tiene todavía la carga del resentimiento, abandonarse se parece mucho a entregarse a eso inevitable y no activar la voluntad del quererlo, abandonarse es la decadencia pura, y por tanto, el llanto amargo de alguien que no se ha dado cuenta de que su verdadera desgracia no es el dolor del mundo sino abandonarse a él cómo si fuera un castigo. No abandonarse nunca, pues no es un castigo el dolor. La vida es inocente y aunque más de las veces nos entrega dolor quizá eso sea por *esperar* no tenerlo. Nietzsche decía sobre el *amor fati*:

Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es el  
*amor fati*: el no querer que nada sea distinto, ni el pasado ni el  
futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y  
menos aún disimularlo –todo idealismo es mendicidad frente a lo  
necesario- sino amarlo.<sup>3</sup>

Cuando en la primera parte citábamos a Deleuze diciendo que la moral no podía ser otra cosa que llegar a ser dignos de lo que nos pasa, suponíamos el movimiento de crítica hacia al deber ser y hacia la esperanza que dejaba a la moral mal parada. A lo que se refería Deleuze era a esta nueva fundación de la ética, al *amor fati*, al querer el acontecimiento. Él nos dice:

Es en este sentido que *el amor fati* se alía con el  
combate de los hombres libres. Que en todo acontecimiento esté

---

<sup>3</sup> Cf., Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Alianza editorial, Barcelona, 2000.

mi desgracia, pero también un esplendor y un estallido que seca  
la desgracia.<sup>4</sup>

Es a este querer lo que nos pasa lo que llegaríamos a llamar la alegría de la desilusión, a este *amor fati* es a lo que Comte-Sponville llama la *alegre desesperación*, es la alegría de que en todo aquello que nos pasa no nos restan ilusiones por crearnos, nos resta querer lo que nos pasa conforme a la voluntad, nos resta querer lo que nos pasa y hacer de ello lo que sí está en nuestras manos hacer. Michel Onfray decía que esta ética era quererse proteger de la vida, y tender hacia <<la impasibilidad de un cadáver>>,<sup>5</sup> opino que no es así, pues lo que más se hace es abrirse al ser, componerse mejor en él, nunca negamos lo que nos pasa (eso sí sería otra cara del resentimiento), por el contrario, afirmamos lo que nos pasa y no le cargamos el dardo del resentimiento, la vida para nosotros es alegre por su desgracia y por su alegría, pero antes que todo, por su inocencia. De modo distinto a la conclusión del nihilista empedernido por arrojar más lágrimas a ese mar que no es más que un vaso de agua en el que se ahoga, de manera distinta que aquel que hasta en la alegría ve la desgracia de estar existiendo. Nosotros amamos lo que nos pasa aunque ello mismo sea nuestra muerte, si ella es lo mejor que nos puede pasar en un aquí y ahora, no nos resignamos a ella, la queremos. De modo enigmáticamente fiel al amor fati, Deleuze decidió suicidarse como la mejor forma de afirmar el carácter positivo de su alegría. El *amor fati* no es el *sí* a la vida del curioso filósofo que en ese *sí* cree que no hay un *no*, es el *sí* *no* que afirma la vida, afirma lo que nos pasa, y en lo que nos pasa está nuestra propia muerte. Una ética así no es la negación de la vida, pero tampoco de la muerte, es una ética de amor a lo que nos pasa, una ética de amor a la vida y amor a la muerte, AMOR FATI, AMOR FATI. AMOR FATI...

Tratamos de entender que la exigencia del trabajo filosófico no es otra cosa que tratar de pensarnos de otra forma, resistir a las ilusiones que se nos han dado, es la práctica de lo que nosotros llamaríamos la alegría de la desilusión. Una práctica que nos permite no tener ninguna ilusión, he ahí su alegría. Esta práctica quizá nos permita vernos de distinta forma, por lo menos sin trascendencia, tratando de querer esta muerte sin fin. Ya no queremos culpar a la vida, queremos quererla y en ella querer también nuestra propia

---

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, p. 158.

<sup>5</sup> Cf., Onfray, Michel, *L'art de jouir*, Grasset, 1991, p. 297 y 300, o en, Comte-Sponville, André, *Op. Cit.*, p. 368.

muerte, queremos ser dignos de lo que nos pasa, y con ello aprender a vivir, pues quizá con ello, aprendamos a morir.

No todo es un mar de lágrimas, aunque sabemos que no hay salvación alguna, eso es lo que nos provoca mayor alegría, pues en ello aprendemos a ser fieles a la Tierra, aprendemos a vivir esta "espesa fatiga, / esta ansia de trasponer / estas lindes enemigas, / este morir incesante, / tenaz, esta muerte viva".<sup>6</sup> Aprendemos a vivir con "estas pungentes cosquillas / de disfrutarnos enteros / en solo un golpe de risa"<sup>7</sup>, en este golpe de risa que es nuestra vida. Que no haya sentido en la vida es otra de nuestras alegrías, somos absurdos y cuánto mejor que lo sepamos bien. "El absurdo sólo es triste para el que busca un sentido. Para el que se contenta con habitar lo real y amarlo, *transformarlo*, si *puede*, el absurdo más bien sería el sabor mismo de la alegría".<sup>8</sup> Esta es nuestra 'gran salud', pues es la forma más digna de ser fieles a lo que nos pasa y no dejar de ninguna forma de activar nuestra voluntad, de ser libres. Lo que queremos es vivir nuestra finitud, vivir literalmente en la finitud, *ser fieles a la tierra* aunque esta la mayor de las veces nos sea ingrata. ¿Empezamos a comprender por qué la tierra es ingrata pero no del todo? ¿Empezamos a comprender por qué Ícaro y ya no Sísifo? ¿Empezamos a comprender la alegría de la desilusión? Si esto es así, las más bellas palabras siempre son las últimas, pues ellas nos llevan al silencio, y ahora, sólo recuerdo las últimas palabras de Wittgenstein en su lecho de muerte:

Diles a todos que la vida es hermosa.

*De repente que pocas palabras quedan, amor y muerte.*

---

<sup>6</sup> Gorostiza, José, *Muerte sin fin*, Departamento de Humanidades, UNAM, México, 1988, p. 31.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p.31.

<sup>8</sup> Comte-Sponville, *Op. Cit.*, p. 325.

## ÍNDICE.

<b>[1]</b>	<b>Exordio</b> .....	1
<b>[2]</b>	<b>Hacia una metodología de estudio: Rizoma</b> .....	8
<b>[3]</b>	<b>Primera Parte. Kierkegaard</b> .....	20
	[i] Ontología y desesperación .....	20
	[i.i] Bosquejo del proyecto moderno .....	23
	[i.ii] Problemas en la síntesis .....	26
	[ii] Estadios de la vida .....	31
	[ii.i] Estadio estético .....	34
	[ii.ii] Estadio ético .....	40
	[ii.iii] Estadio religioso .....	51
	[ii.iii.i] La repetición .....	54
	[iii] Conclusión previa .....	67
<b>[4]</b>	<b>Segunda Parte. Comte-Sponville</b> .....	71
	[i] ¿Quién es André Comte-Sponville? .....	71
	[ii] En busca de la felicidad .....	74
	[iii] Esperanza y deseo .....	80
	[iv] Desesperación y deseo. Una inversión del platonismo .....	87
	[v] Conclusión previa .....	96
<b>[5]</b>	<b>Amor fati: La alegría de la desilusión</b> .....	100
	<b>Índice</b> .....	107
	<b>Bibliografía</b> .....	108

## Bibliografía.

- Adorno, T., *Kierkegaard*, Monte Avila, Caracas, 1969.
- Amorós, C., *Sören Kierkegaard o la Subjetividad del caballero*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Amengual Coll, Gabriel, *La moral como Derecho*, Trotta, Madrid, 2001.
- Baudrillard, Jean, *Las Estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1984.
- Blanchot, Maurice, *Lautreamont et Sade*, Minuit, 'Arguments', 1983.
- Beckett, Samuel, *Esperando a Godot*, Tusquets, Barcelona, 2000.
- Beckett, Samuel, *Cómo es*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1978.
- Cañas, José Luis, *Sören Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*, Trotta, Madrid, 2003.
- Camus, Albert, *El extranjero*, Alianza editorial, Madrid, 1999.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza editorial, Madrid, 1998.
- Caputo, J., *Radical Hermeneutics. Repetition Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1987.
- Castellani, L., *De Kierkegaard a Tomás de Aquino*. Guadalupe, Buenos Aires, 1973.
- Chestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Sudamericana, Buenos Aires, 1985.
- Cioran, Emil, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1993.
- Cioran, Emil, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2000.
- Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, F. C. E., México, 1986.
- Comte-Sponville, André, *El amor a la soledad*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Comte-Sponville, André, *El capitalismo, ¿es moral?*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Comte-Sponville, André, *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y de la felicidad*. Libros Machado, Madrid, 2001.
- Comte-Sponville, André, *Invitación a la filosofía*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Comte-Sponville, André, *La felicidad, desesperadamente*, Paidós-contextos, Barcelona, 2001.
- Comte-Sponville-Delumeau, *La historia más bella de la felicidad*, Anagrama, Barcelona, 2005..
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, 2002.



- Deleuze-Guattari , *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Deleuze Gilles, *La lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch*, Amorrortu /editores, Buenos Aires, 2001.
- Deleuze-Guattari, *¿Qué es la Filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2001.
- Deleuze-Guattari, *Rizoma. Introducción*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- Deleuze-Parnet, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980.
- Derrida, Jacques, *Dar la Muerte*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Derrida, Jacques, *La Farmacia de Platón*, Sudamericana, Buenos Aires, 2001.
- Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Foucault-Deleuze, *Theatrum Philosophicum-Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Gadamer, H. G., *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.
- García, Raúl, *La anarquía coronada*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2001.
- Gorostiza, José, *Muerte sin fin*, Departamento de Humanidades, UNAM, México, 1988.
- Guerrero, Luís, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*. Universidad Panamericana, México, 1993.
- Hacket, T., *La joroba de Kierkegaard*, Alianza, Madrid, 1986.
- Hegel, G. W. F., *Principios de Filosofía del Derecho*, Hoffmeister, Buenos Aires, 1975.
- Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, F. C. E., México, 2002.
- Juarroz, Roberto, *Décima Poesía Vertical*. Pre-Textos, Madrid, 2000.
- Juarroz, Roberto, *Poesía Vertical*, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- Kafka, F., *El proceso*, Alianza Ed, Madrid, 1989.
- Kaminsky, Gregorio, *Escrituras interferidas*, Paidós, Buenos Aires, 2000.
- Kant, I., *Critica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura*, Alfaguara, Bogota, 2003.
- Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Porrúa, México, 2000.
- Kierkegaard, Sören, *Diario*, Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- Kierkegaard, Sören, *Estudios Estéticos*, Editorial Librería Ágora, Málaga, 1996.

Kierkegaard, Sören, *In Vino Veritas. La repetición*, Guadarrama, Madrid, 1976.

Kierkegaard, Sören, *La enfermedad mortal*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1984.

Kierkegaard, Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2004.

Kierkegaard, Sören, *Temor y Temblor*, Fontarama, México, 2004.

Larrauti Max, Maite, *El deseo según Deleuze*, Tàndem Edicions, Valencia, 2000.

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*.

Anagrama, Barcelona, 2000.

Losada Goya, *Bibliography of the myth of Don Juan in literary history*, Edwin Mellen Press, New York, 1997.

Negri, Antonio, *Job: la fuerza del esclavo*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Así hablo Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Mas allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Onfray, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós, Barcelona, 2004.

Onfray, Michel, *Tratado de Ateología*, Anagrama, Barcelona, 2005.

Ruy Sánchez, Alberto, *Los labios del agua*, Edit. Alfaguara, 2004.

Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Editorial losada, Buenos Aires, 1966.

Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1970.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, Orbis, 1985.

Soares, Bernardo, *El libro del desasosiego*, Émece Editores, Buenos Aires, 2004.

Torralba, F., *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Carrapos, Madrid, 1998.

Villaneix, Nelly., *Kierkegaard. El único ante Dios*, Herder, Barcelona, 1977.

Wittgenstein, L., *Diario*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Páginas webs:

<<http://www.kierkegaard.com.ar>>

<<http://www.sorenkierkegaard.com.ar>>

<<http://www.nietzscheana.com.ar>>

<<http://www.derridiana.com.ar>>