

ISSN 1751-8229

Volume Seven, Number One

# HEGEL MÁS ALLÁ DE HEGEL: LA TRANSGRESIÓN CÓMICA DE LOS LÍMITES DE HEGEL EN ŽIŽEK Y KIERKEGAARD

Alejandro Cavallazzi<sup>1</sup>

## I. La comedia del arte

Filosofía y cristianismo parecieran ser dos ámbitos tan solemnes que nadie se atrevería a caracterizarlos como algo cómico; sin embargo, dos autores, Kierkegaard y Žižek, se refieren a estas esferas justamente de esa manera. La caracterización del sistema filosófico hegeliano como cómico es realizada por Kierkegaard en su célebre *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, que resulta ser no sólo profundamente descriptiva sino consistente con las propias valoraciones de Hegel sobre su propio pensamiento.

---

<sup>1</sup> Alejandro Cavallazzi Sánchez actualmente ocupa la plaza de historia de la filosofía y filosofía de la educación en la Universidad del Valle con sede en la ciudad de Cali, Colombia. Es licenciado en filosofía por la Universidad Panamericana (México D.F.), maestro en filosofía por la Universidad Iberoamericana (México D.F.) y actualmente realiza sus estudios en la Universidad Nacional Autónoma de México como aspirante al grado de doctor en filosofía. Correo electrónico: alejocava@gmail.com

Para Johannes Climacus, el pseudónimo utilizado por Kierkegaard en la obra capital del *Postscriptum*, lo cómico contiene en su núcleo la contradicción que no es otra sino la misma de la filosofía hegeliana. En sus diarios Kierkegaard explica: “lo cómico es realmente un concepto metafísico; resulta una reconciliación metafísica” (Kierkegaard: 2006, 2226). El personaje va incluso todavía más lejos y propone que lo propio de la comedia es la contradicción: “la categoría de lo cómico es esencialmente contradicción” (Kierkegaard: 2006, 2226). Lo cómico se construye a partir de contradicciones lógicas, esto es, a partir de negaciones: “Lo cómico siempre se basa sobre la contradicción. Si un hombre intenta establecerse como dueño de una taberna y falla esto no es cómico. Sin embargo, si una muchacha intenta obtener un permiso para establecerse como prostituta y falla, que ocurre a veces, esto es cómico: muy cómico, debido a que contiene muchas contradicciones” (Kierkegaard: 2006, 2226). La contradicción radica en el doble fallo y esto deviene cómico. Si bien lo cómico puede ser humorístico, no todo lo cómico se reduce al humor, ya que lo humorístico pretende causar la risa mientras que lo cómico se centra en la contradicción que la mayor de las veces es risible, más no siempre. Lo propio de lo cómico es la presencia de la contradicción donde las posiciones antagónicas se anulan como oposición y se presentan como relación. De ahí que lo opuesto de lo cómico sea lo trágico pues en lo trágico sólo un punto de vista particular (*pathos*) se apodera del individuo. Un sujeto que padece es presa de una sola forma de ver el mundo y está amarrado a ella. La salida de un *pathos* de tal magnitud sería la comprensión de la oposición.

Si en esto convenimos con Kierkegaard, en que lo contradictorio es cómico, entonces no podría haber algo más cómico que el sistema hegeliano. Hegel trata el tema de manera extensa. Lo cómico en el arte se refleja en el personaje que es, al mismo tiempo, lo más particular y lo más universal, algo que podríamos caracterizar como el universal concreto. El carácter cómico se encarna en un personaje más bien común y pedestre pero que justamente por su cotidianeidad es lo que lo hace relacionable con cualquier persona. Este personaje encuentra su universalidad en la mayor particularidad y que, como puede verse, es la gran innovación de la narrativa cristiana: sólo el más humilde hijo de familia obrera puede expresar en esa particularidad la más alta universalidad. Žižek describe este proceso: “para Hegel, lo que ocurre en la comedia es que lo Universal directamente *aparece*, aparece ‘como tal’ en contraste directo con lo mero universal, ‘abstracto’, que es la universalidad ‘muda’ del vínculo pasivo (rasgo común) entre momentos particulares. En otras palabras, en una

comedia, la universalidad *actúa* directamente. ¿Cómo? La comedia no se basa en el debilitamiento de nuestra dignidad recordando las ridículas contingencias de nuestra existencia terrestre; la comedia es, por el contrario, la pena afirmación de la universalidad, la coincidencia inmediata de la universalidad con la singularidad del personaje/actor” (Žižek: 2006, 156).

La comedia del cristianismo implica así la máxima autoconsciencia tanto desde el punto de vista del arte como desde un punto de vista personal y existencial. En efecto, la representación artística de la comedia y la religión cristiana se identifican y, por ello, Hegel las coloca como la última determinación de sus respectivos ámbitos: arte y religión. Estos ámbitos constituyen el último elemento debido a que no puede haber un concepto más que trascienda esta universalidad concreta, pues esta universalidad concreta no es otra cosa sino la actividad de la razón y la consciencia en la interioridad de cada individuo. Es esta interioridad la fuente de los conceptos, he aquí el origen del conocimiento y por tanto estos ámbitos no son transgredibles: al contrario, es el espíritu el que forja los conceptos, y la actitud cómica revela su auténtica actividad.

Los elementos cómicos, y por tanto contradictorios del cristianismo abundan en su narrativa: no puede haber un personaje más contradictorio, y en este sentido cómico, que Cristo. La reunión de los opuestos en el hombre-Dios. La diferencia entre el cristianismo y las religiones antiguas resulta equivalente a la relación entre la comedia y otras expresiones artísticas. Solamente en la comedia el arte alcanza máxima subjetividad. El cristianismo alcanza este nivel cómico porque muestra lo que estaba detrás de los íconos paganos: la propia imagen del hombre reflejada en un espejo. Esto resulta al mismo tiempo cómico y aterrador: “Cuando en lugar de un terrible y oculto secreto encontramos detrás del velo *lo mismo* que está frente a él, esta misma ausencia de diferencia entre los dos elementos nos enfrenta con la ‘pura’ diferencia que separa a un elemento *de sí mismo*. ¿No es acaso la definición final de la divinidad: Dios tiene que usar una máscara de sí mismo? Tal vez ‘dios’ sea el nombre de este quiebre supremo entre lo absoluto como Cosa nouménica y como apariencia de sí mismo, a causa del hecho de que los dos sean lo mismo, que la diferencia entre ambos es puramente formal. En este sentido preciso ‘dios’ nombra la contradicción suprema: Dios —el absoluto Más Allá no representable— *debe aparecer como tal*” (Žižek: 2006, 158-159). La contradicción de la epifanía cristiana es que solamente puede reconocerse a Dios cuando este está enmascarado. Esto se opone a la religión pagana y constituye, para Kierkegaard, la gran diferencia del cristianismo entre las otras religiones. En el

paganismo el dios se presenta inmediatamente como ídolo y pretende esta representación encarnar a la divinidad. Incluso en el judaísmo donde Dios ya no es representado se acude a símbolos sagrados (arca de la alianza, templo de Salomón) para relacionarse con la divinidad.

En el cristianismo lo que se presenta a los primeros apóstoles fue la carencia de todo ídolo o símbolo sagrado en la figura de Cristo quien ante su presencia acusa el vacío detrás de las otras manifestaciones. Ante la presencia de los ídolos paganos o el símbolo del arca o del templo de Salomón Dios se mantiene oculto, pero ante la carencia de estos símbolos Dios se manifiesta no sólo en Cristo sino en el interior de los discípulos. La revelación del cristianismo, no se presenta a través de un gran mensajero, no es un rey, un sacerdote o un profeta, ni tampoco como una aparición maravillosa y espantosa (numinosa) de carácter veterotestamentario. Estos elementos están presentes pero sólo *de fondo*, como subtexto de la historia. Los magos de oriente, la estrella de Belén son presagios del nuevo tiempo, pero en el portal no hay ninguna aparición misteriosa sino el humilde hallazgo de una familia de artesanos. El medio del cristianismo es la cotidianidad personal: la invisibilidad de Dios se debía a que este no se encontraba entre las nubes sino en la inmediatez del presente. El elemento cómico va de la mano con el cristianismo y rompe en su estructura narrativa y su innovación teológica la hegemonía del paganismo-épico de las antiguas religiones. “De acuerdo con la visión estándar de la filosofía de la finitud, la tragedia griega, la experiencia trágica de la vida, significa la aceptación de la brecha, el fallo, la derrota, la no clausura, como el último horizonte de la existencia humana, mientras que en la comedia cristiana se recurre a la certeza de que un Dios trascendental garantiza el resultante final feliz, la ‘superación’ de la brecha, la inversión del fallo en un triunfo final” (Žižek: 2008). Este juego abigarrado de ausencias y presencias constituye la máxima contradicción entre lo divino y lo humano, y posee el mayor grado de contradicción y comicidad.

Esta característica cómica particular del cristianismo se nota más claramente si lo comparamos con las estructuras narrativas del paganismo. En las narraciones de las religiones antiguas se siguen las estructuras de la épica. Los personajes son dioses o héroes; representaciones ideales de un aspecto antropológico o de la sociedad. El individuo común queda anulado ante la dimensión de las fuerzas cósmicas y debe contentarse con ser un simple espectador. En la tragedia la humanidad es invitada a ser parte del espectáculo pero solamente su clase aristocrática. Solamente los reyes semi-dioses o sacerdotes tienen derecho a expresar un *pathos*. En esta modalidad es de

interés lo que le ocurra a estos personajes porque en ellos están depositados los destinos de sus linajes y naciones. Estas grandes figuras son representantes del resto de los hombres. Solamente las altas personalidades de las naciones tienen derecho a sufrir, y su destino viene dado por su unilateralidad. Los héroes son víctimas de su propio *pathos*. “En la tragedia los individuos se destruyen por la unilateralidad de sus sólidos querer y carácter, o bien deben asumir resignadamente en sí aquello a que de modo sustancial se oponen ellos mismos” (Hegel: 1989, 859). Finalmente es en lo cómico donde los personajes comunes y muchas ocasiones vulgares son reconocidos en su particularidad para encarnar el *pathos*, pero este *pathos* al reconocer que son las propias acciones del individuo son las responsables de su desenlace (no la cólera de los dioses de la épica o el inexorable destino de la tragedia) deviene en comedia pues el individuo no tiene a otro más a quien responsabilizar más que a su propia voluntad. Cada determinación es causa potencial de un nuevo desenlace y el personaje puede anticiparse a estos finales a través de la reflexión de cada posibilidad. La obra artística que está definida por la acción se convierte en lo contrario: en inactividad pues ante la propia responsabilidad de los actos conviene la ponderación antes que la ejecución. El arte queda paralizado y a lo mucho si quisiéramos insistir en una representación verdaderamente cómica no podríamos aspirar algo más que un show de stand-up donde el comediante regurgita sus reflexiones de vida. Igualmente cómica resulta la piedad religiosa donde el feligrés atiende al culto para meditar sobre sus acciones.

La comedia implica una inversión no sólo moral sino incluso epistemológica, no es en la acción donde se manifiesta la verdad sino sólo en la reflexión, siguiendo el canón del sistema hegeliano, donde se hacen presentes las contradicciones. En este punto se presenta un revuelco no sólo de las distinciones sociales sino de toda la realidad y finalmente se logra comprender el oscuro axioma hegeliano del prefacio de los *Principios de la filosofía del derecho* donde ‘todo lo real es racional y todo lo racional es real’ pues lo que se muestra es que toda acción y toda comprensión de la realidad exterior de hecho siempre está mediada por la actividad de la interioridad subjetiva. Sin la actividad intelectual (de manera muy kantiana) ninguna comprensión, actividad o realidad exterior es posible pues de ella depende la creación de significados. Sin la actividad infinita de la razón el mundo, literalmente, no tendría sentido. Lo que se pone en alto es la fuente de la contradicción en la subjetividad: “La subjetividad cómica es convertida en soberana de lo que aparece en la realidad (efectiva)” (Hegel: 1989, 861). Estos personajes cómicos terminan siendo lo más cercano a lo *Real* (pero ahora en un

sentido lacaniano) porque desnudan las estructuras simbólicas en un proceso que Žižek muestra en el ámbito cinematográfico. La gran pantalla es más real que nuestra propia vida porque muestra *de manera efectiva* la contradicción. No es coincidencia que el primer género cinematográfico haya sido la comedia y que hasta nuestros días siga siendo uno de los géneros dominantes si tomamos en consideración que lo cómico es el lugar de la contradicción y que para Žižek el cine es la más viva expresión de lo *Real*. En un mundo tan patológico como el nuestro la comedia se ha convertido en una necesidad. En la comedia el actor no representa ninguna fuerza cósmica más que su propia identidad, podríamos decir incluso que en la comedia el rol dramático llamado muy adecuadamente *dramatis persona* es innecesario. El personaje más bien expresa la más alta subjetividad y esta, sin ser ningún rol cósmico esto es objetivo, muestra lo que es verdaderamente infinito. “En una comedia, el actor no coincide con el personaje que interpreta en escena, en que allí ‘es lo que es realmente’. Se trata más bien de que, en un modo claramente hegeliano, la brecha que separa al actor de su personaje en una tragedia es traspuesta al propio personaje: un personaje cómico nunca está plenamente identificado con su rol, retiene siempre su capacidad de observarse desde afuera, ‘para divertirse a sí mismo” (Žižek: 2006, 154). Pensemos el caso de Chaplin y su encarnación fílmica del *vagabundo* (*the Tramp*) o de Buster Keaton donde en la memoria colectiva se da una confusión entre actor y personaje como si fueran el mismo. Si alguien menciona su adoración por el *vagabundo* quedará instantáneamente excluido de la convención social pues no es así como se le conoce al personaje de bombín, discreto bigote y pantalones bombachos sino Chaplin. Chaplin es conocido como Chaplin y no como su contraparte fílmica (el vagabundo). Como dice Žižek el actor no coincide con el personaje. Žižek se remite a Lucille Balle del clásico *sitcom* norteamericano *Yo amo a Lucy*. Otro ejemplo son las formas modernas de comedia. En el stand-up comedy no hay una diferencia real entre el comediante y su personaje. La razón de esto es que la comedia es auto-consciente, se sabe arte y el actor se sabe personaje o quizá dicho de mejor modo: el personaje se sabe actor. Este es el verdadero significado de la *muerte del arte* que tantos críticos le han querido achacar a Hegel, no porque no exista posibilidad de arte después de Hegel en sentido cronológico sino porque toda forma de arte es anterior al límite cómico y a la reflexión o corre el peligro de tornarse cómica y diluirse en auto-consciencia.

Esta es la razón por la cual lo cómico tiene muy poca consideración de artístico y es que en este elemento se diluye la solemnidad de las bellas artes. La irreverencia

cómica no puede ser contenida en un museo o en una representación teatral, pues simplemente derrumba toda objetividad. No hay nada exterior ni representación posible que pueda hacerle frente al carácter subrepticio e infinito de la interioridad. “en la comedia, con la risa por los individuos que todo lo disuelven por y en sí, nos viene a intuición la victoria de su subjetividad que sin embargo segura está ahí en sí” (Hegel: 1989, 859). La comedia es demasiado real como para ser arte. “Si lo ‘en sí’ carente de esencia se priva por sí mismo de su existencia en apariencia, el sujeto triunfa también de esta disolución” (Hegel: 1989, 859). No estamos ante la representación extrínseca de la idealización del resto de las bellas artes sino que en la comedia estamos presenciando las historias de sujetos como nosotros, donde “el sujeto permanece en sí incontrovertido y a sus anchas” (Hegel: 1989, 861). La comedia como máxima expresión de la subjetividad individual y concreta se convierte en ese momento último del arte donde al ser consciente de sí mismo muere. El arte encuentra aquí su límite pues el material del arte se reconoce con su propia expresión: el contenido y el continente se han vuelto uno sólo e incluso el límite de lo representado queda rebasado. Al no haber algo que expresar más allá que el propio sujeto el arte debe detenerse en la comedia como su expresión más elevada. “La comedia es el verdadero opuesto de la vergüenza: la vergüenza se esfuerza por mantener el velo mientras que la comedia se basa en un gesto de develamiento. Para ser más preciso, el efecto propiamente cómico sucede cuando, tras el acto de develamiento, nos enfrentamos a la ridiculez y la nulidad del contenido develado: contrariamente a la patética escena de encontrarse detrás del velo con la Cosa terrorífica, demasiado traumática para que podamos mirarla, el definitivo efecto cómico sucede cuando tras caerse las máscaras, nos enfrentamos a la misma cara que exhibe la máscara” (Žižek: 2006, 158). El terror del vacío produce la risa nerviosa y revela la contradicción, la comedia es pues la única manifestación artística que nos muestra el verdadero origen de la idea: nosotros mismos. De ahí que la comedia sea desvergonzada, pues no tiene nada que temer ni nada que ocultar. Los tapujos sociales y los prejuicios culturales suelen ser el blanco perfecto del comediante no tanto porque busque la risa, pues tal sería el trabajo del humorista, sino porque solamente así se puede revelar el verdadero rostro del hombre. Acudamos a Diógenes parangón del develamiento cómico quien a la mitad del día salía por medio de la plaza abarrotada de gente con su célebre lámpara buscando por un hombre. Este gesto paradigmáticamente contradictorio desdibuja la convención natural de que un hombre

se puede encontrar a simple vista, y revela que lo particularmente humano es en realidad una característica de la interioridad.

## II. La comedia del cristianismo

La noción de que el cristianismo es fundamentalmente cómico es presentada por Žižek en *Visión de paralaje* (Žižek: 2006). El filósofo esloveno retoma la caracterización hecha por Søren Kierkegaard quien “insistía en el carácter *cómico* del cristianismo. ¿Existe algo más cómico que la encarnación, esa ridícula coincidencia de lo supremo y de lo más bajo, la coincidencia de Dios, creador del universo, y un miserable hombre?” (Žižek: 2006, 152). El elemento cómico del cristianismo es lo realmente novedoso de la revelación. Pero qué significa este elemento *cómico*. Como ya mencionamos lo cómico implica una contradicción, siendo la mayor contradicción de todas la reconciliación del Dios-hombre que representa la figura de Cristo. “El exceso de la ira divina como el anverso del amor cristiano nos permite percibir lo que la visión estándar no ve; que la comedia cristiana del amor solamente puede ocurrir en contra del fondo de la pérdida radical de la dignidad humana, en la degradación en la que, precisamente, se socava la experiencia trágica: para experimentar la situación como ‘trágica’ la víctima debe retener un mínimo de dignidad” (Žižek: 2008). Lo contradictorio está presente en el cristianismo como no lo está en el paganismo. La presencia del amor de Dios solamente se reconoce en la pérdida del hombre y de su dignidad. Este aspecto contradictorio es lo propiamente cómico del cristianismo, a diferencia del paganismo en donde el ídolo se manifiesta sin contradicción alguna. Ahí el poder supremo está en la divinidad y el hombre sólo *padece* (*pathos*) en el sentido del teatro griego del destino.

En la pérdida de Dios, el hombre se vuelve a ganar a sí mismo en una dialéctica de reconocimiento puramente hegeliana. La caracterización de Kierkegaard sobre el sistema no sólo es correcta sino que además lo describe en su máxima radicalidad de manera, por cierto, cercana a Žižek. “Así es como funciona la ‘reconciliación’ hegeliana: no como una síntesis o reconciliación inmediata de los opuestos, sino como una duplicación de la brecha o antagonismo —los dos momentos opuestos quedan ‘reconciliados’ cuando la brecha que los separa es inherente a uno de los términos—. En el cristianismo, la brecha que separa a Dios del hombre no está directamente ‘superada’ en la figura de Cristo como dios-hombre; en realidad se trata de que, en el momento más tenso de la crucifixión, cuando el propio Cristo desespera (‘Padre: ¿por



qué me has abandonado?’), la brecha que separa al Dios del hombre queda traspuesta al propio dios, como la brecha que separa a Cristo de Dios-Padre; el truco claramente dialéctico es que aquí el rasgo mismo que apareció para separarme de Dios cambia para unirme con Dios” (Žižek: 2006, 154).

No en la mayor dignidad y solemnidad es donde el amor cristiano irrumpe, pues los sanos no necesitan de médico (Lc. 5:31). Qué virtud hay en amar lo amable, pues el cristianismo insiste que también los malos aman a sus familiares (Lc. 6:32), el escandalo proviene de la contradicción dialéctica de amar al enemigo (Lc 6: 27).

Solamente en el punto de mayor vergüenza y desprecio es que tiene sentido la misericordia, de ahí la necesidad del calvario. Esta es la contradicción auténtica detrás del sufrimiento, no es el sufrimiento *per se* el que redime ni la culpa de un condenado a muerte, sino el perdón a la transgresión y la petición de perdonar las transgresiones. “Lo cómico también aparece como el dominio que emerge cuando el horror de una situación sobrepasa los confines de lo trágico. En este punto entra el amor propiamente cristiano: no es el amor por un hombre como héroe trágico, sino el amor por un hombre o una mujer miserable y abyecto después de haber sido expuestos a la explosión de una ira divina arbitraria.” (Žižek: 2008). La tragedia, el paganismo y el amor por lo amable (la *philia* aristotélica por ejemplo como amor a lo virtuoso) no poseen ningún elemento de contradicción. Es natural que se ame lo mejor y lo más bueno, e incluso a partir de ahí instaurar una sociedad aristocrática como la griega. Sin embargo el amor cristiano ama sin distinciones en la mayor contradicción posible. Era necesario que Cristo se mezclara entre republicanos y prostitutas y que él mismo fuera hijo de carpintero para mostrar la contradicción. Mientras que Pedro instintivamente corta la oreja del soldado (Lc 22:50). Cristo restituye la afrenta con el perdón. La contradicción cristiana es de tal magnitud que incluso hasta nuestros días resulta desquiciante la noción de perdonar al agresor. La revelación cristiana resulta una de las más importantes fuentes de inspiración de dialéctica hegeliana y constituye el último y más importante momento de su filosofía de la religión. Al igual que en el arte, en este punto, se alcanza el reconocimiento de la infinitud de la subjetividad y Žižek acierta en su descripción de esta dialéctica del reconocimiento hegeliana como cómica que, por cierto, coincide con la caracterización del elemento cómico realizada por Kierkegaard. Žižek reconoce esta cercanía entre Kierkegaard y Hegel y subraya la superioridad que tienen en ambos la idea de lo cómico y el cristianismo como consciencias de la contradicción por encima de la tragedia y las religiones paganas. “Kierkegaard queda inesperadamente cercano a su gran oponente

oficial, Hegel, para quien el pasaje de la tragedia a la comedia implica superar los límites de la representación mientras que en la tragedia el actor individual representa al personaje universal al que interpreta, en una comedia es inmediatamente ese personaje. Queda así cerrada la brecha de la representación, exactamente como en el caso de Cristo, quien, contrariamente a las previas divinidades paganas, no ‘representa’ algún poder o principio universal. [...] como este miserable humano, Cristo es directamente Dios.” (Žižek: 2006, 153). El filósofo danés conocía bien la argumentación hegeliana tanto de lo cómico como aparece en sus *Lecciones de estética* como del cristianismo en las *Lecciones de religión*. Para Kierkegaard lo cómico tiene también un elemento prioritario en la comprensión del cristianismo, aunque hará un aporte: lo cómico debe limitarse a entender lo que implica ser cristiano pero esta comprensión no convierte al individuo en cristiano *eo ipso*. Analizaremos esto en nuestro siguiente apartado, pero antes de ello es importante remarcar en qué medida convienen Kierkegaard y Hegel respecto al tema de la comedia, y cómo la recepción de Žižek es útil para tal propósito.

La coincidencia entre lo cómico y el cristianismo va más allá del mero reconocimiento de estos ámbitos como contradictorios. Estos aspectos representan también los límites conceptuales del discurso, y por ello son los últimos momentos del arte y la religión respectivamente. La diferencia entre estas expresiones, arte y religión, radica solamente en los medios de expresión de cada aspecto pues el arte se vale de la representación sensible, mientras que la religión se vale de la representación interior. Por último haría falta agregar también a la filosofía que se sirve del concepto para mostrar su contenido. Sin embargo estas tres expresiones convienen todas en ser maneras distintas de mostrar el contenido mismo de la idea absoluta. Es por esta razón que lo cómico, el cristianismo y la comprensión de la filosofía (la idea absoluta) se ubican al final de sus respectivos ámbitos: arte, religión y filosofía. Respecto a lo cómico en el arte, Kierkegaard nos explica: “Como regla lo cómico se encuentra al final —la comedia concluye muy apropiadamente la Estética de Hegel, y un Aristófanes, sin duda se sentiría extraño, si se le aconsejara ganarse la vida como poeta cómico y luego volverse ‘honrado’[...] Como escritor, nunca me han prohibido lo cómico, fue utilizado de manera auxiliar por los seudónimos, que, por supuesto, de una forma bastante consistente encontrarían ridículo que se le permitiera alcanzar una nueva etapa, ya que lo cómico es un territorio designado para lo más alto. Desde el principio yo mismo fui un autor edificante. En los seudónimos lo cómico es, si acaso, un

escenario demasiado alto, ya que es algo demoníaco” (Kierkegaard: 2006, X2-A, 605). La comedia como límite del arte es equivalente al cristianismo como límite de la religión. De forma análoga el cristianismo propone que el lugar propio de la divinidad no se encuentra en formas exteriores sino en la figura de la persona humana. “O sea, ¿qué sucede efectivamente cuando en una comedia todos los rasgos universales de dignidad son ridiculizados y subvertidos? La fuerza que los debilita es la de lo individual, la del protagonista con su actitud de falta de respeto a todos los valores universales elevados, *y esta negatividad es la única fuerza universal verdadera que queda*. ¿No cabe acaso lo mismo para Cristo? Todos los rasgos universales estables y sustanciales quedan debilitados, relativizados, por sus actos escandalosos, de modo que la única universalidad que queda es la que se encarna en él, en su misma singularidad” (Žižek: 2006, 156). Así como el arte muere en la consciencia cómica así también Dios muere en el cristianismo. La comedia como reconciliación de la contradicción logra identificar los grandes opuestos en el caso del arte la representación con lo representado. Introduce incluso una nueva figura lógica la de la universalidad concreta, que no es esa universalidad abstracta del Dios hebreo, ni tampoco la representación de un elemento cósmico en un personaje dramático como la Cólera de Aquiles sino la de una universalidad propia de la condición humana reflejada en la figura cómica de Cristo. “Los universales afectados por Cristo son sustanciales universales ‘abstractos (presentados bajo la forma de la Ley judía), mientras que la universalidad concreta es la negatividad que se da al debilitar a los universales abstractos” (Žižek: 2006, 157). Éste es el caso de la religión en el hombre-Dios, pero esta contradicción también se percibe en la muerte evangélica de Dios, una disolución entre el ateísmo y la religión como lo muestra Žižek y yo incluso añadiría un punto en la agenda: una reconciliación filosófica entre la objetividad y la subjetividad: Hegel y Kierkegaard y lo que representan estas figuras de pensamiento: el idealismo y el existencialismo.

Es por esta identificación de lo cómico con la contradicción dialéctica que Kierkegaard identifica la filosofía hegeliana como cómica: “excluyendo a la *Lógica*, aunque también lógicamente [...] Hegel y el hegelianismo son una incursión en lo cómico” (Kierkegaard: 2009, VII, 22). Kierkegaard es consistente respecto a esta opinión en sus diarios: “Si Hegel hubiera escrito toda su lógica entera y hubiera escrito en el prólogo que todo era sólo un experimento mental, en la que en muchos puntos él se ha mantenido al margen de algunas cosas, él habría sido sin duda el pensador más grande que jamás haya vivido. Así como es: él es cómico” (Kierkegaard: 2006, V, A73).

Estas caracterizaciones que parecen simples burlas o mofas del pensamiento hegeliano en realidad presentan de manera muy precisa lo que significa la dialéctica, aún en los propios términos de Hegel, y exige una valoración mucho más profunda de lo que indica el lugar común de la academia del siglo pasado donde Kierkegaard no pasa de ser un mero anti-hegeliano. Sin embargo es el mismo Hegel quien ubica su propio pensamiento al final del ámbito de la filosofía tal y como había ubicado a la comedia al final del arte. También es Hegel que menciona la coincidencia entre contenidos a pesar de los medios de representación y por tanto de ahí debemos seguir que la filosofía hegeliana es cómica. No es sólo a través de una simple triangulación conceptual que podemos trazar estas equivalencias. Hemos mostrado ya cómo lo cómico consiste en la presencia de la contradicción y justo es esta la intención de la filosofía hegeliana. La diferencia radica simplemente en que el arte se sirve de la representación sensible para mostrar su contenido y la filosofía lo explicita a través de la vía conceptual.

Tal y como sucede en la filosofía, en la comedia el sujeto se encuentra en sí mismo; es el sujeto el lugar propio de la conceptualización, y por tanto intentar conceptualizar más allá del sujeto resulta imposible. Es por eso que en la filosofía moderna el único conocimiento del cuál no puedo dudar es el cogito cartesiano: la certeza de que si hay pensamiento entonces debe haber una actividad pensante un cogito activo. Tener consciencia del conocimiento de que el ser es el pensar y el pensar es el ser, en este sentido lógico-epistemológico, es justamente tener presente la última contradicción posible, a partir de la cuál no puedo ir más allá. Es la certeza indubitable a partir de donde arranca todo conocimiento posible. En ese sentido la identidad del pensamiento con la existencia constituye una contradicción ineludible y de la cuál somos incapaces de sobre pasar. Hegel comienza su sistema lógico con este supuesto: 'el ser', sin embargo una vez transcurrido todas las determinaciones del sistema terminamos en la idea absoluta: la mostración explícita de que una consciencia había estado detrás de este ser puesto durante todo el recorrido. Al igual que en el cristianismo el escándalo viene dado por el hecho de que no había ningún ídolo, no había ningún espíritu absoluto detrás de las fantasías del pensamiento más que, solamente, nosotros mismos. El proceso de la filosofía es el mismo que sigue Cristo, desenmascarando cómicamente la ausencia de la divinidad en la exterioridad, mostrando el vacío, generando un *horror vacui* en el sujeto para que finalmente se presente la revelación de que todo era producto de la mente. Resulta algo sumamente humorístico la experiencia común de muchos investigadores quienes tras dedicarse

muchos años a la filosofía, transitan todas las épocas del pensamiento desde la antigua Grecia pasando por las escuelas helenistas, la edad media, el renacimiento y la edad moderna, incluso llegan al pensamiento contemporáneo y regresan a Hegel y, en él, estudian juiciosamente su sistema desde la ciencia de la lógica, la ciencia de la naturaleza y terminan en la ciencia del espíritu: hasta culminar en el último apartado de la *idea absoluta* para descubrir que todo ese tránsito tiene como combustible la propia actividad intelectual, en otras palabras: la mente se reconoce con la mente y descubre que lo que había por descubrir era uno mismo. Sin embargo esto no implica que la filosofía no deje nada, sino que una vez pagado el costo de la mejor broma de la historia, nos hacemos merecedores de comprender la contradicción. La comedia y la filosofía vienen a ejecutar el mismo papel por que en esencia son lo mismo. Como menciona Žižek “tras el acto de develamiento, nos enfrentamos a la ridiculez y la nulidad del contenido develado” (Žižek: 2006, 158) que es la insistencia tanto de la actitud cómica como del filósofo como nos lo muestran tantos ejemplos de la historia: Sócrates, Diógenes, Kierkegaard o el propio Žižek e inesperadamente el solemne Hegel, a través de esa interminable comedia que es su sistema filosófico como refiere Kierkegaard. La razón de esta coincidencia entre comedia y filosofía (y cristianismo como ya también señalamos) es que todas ellas son la misma cosa: consciencia de la contradicción. El objeto puesto es un vacío y nuestra consciencia como actividad receptora de contenidos es la verdadera revelación. Lo lleno (de contenidos) estaba vacío todo este tiempo y lo vacío lleno. La actividad artística, la actitud piadosa y el esfuerzo intelectual que se desgañaban en la examinación exterior eran ya la respuesta a la pregunta. El transcurrir de la historia y los múltiples fallos y engaños en los que ha caído nuestro género humano es el más grande despliegue cómico, como el que busca las gafas sin percatarse que las ha traído puestas todo este tiempo. Como nos dice Hegel: *Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem* (Hegel: 1955, 513) una oración que modificó de un pasaje de Virgilio (Eneida, I. 33) y que puede traducirse como ‘qué dificultad fue para la mente conocerse a sí misma’.

### **III. La comedia de la filosofía**

Si Žižek intuye que Kierkegaard se encuentra *inesperadamente cercano a su gran oponente oficial* (Žižek: 2006, 153) es porque en realidad Hegel nunca fue dicho gran oponente. Lo que Žižek intuía respecto a la relación entre el danés y Hegel se ha

convertido en una nueva propuesta académica en uno de los vuelcos más inesperados en la historia de los antagonismos filosóficos. La academia, recientemente, ha mostrado una relación inesperada entre Kierkegaard y Hegel, a partir del trabajo seminal de Jon Stewart: *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered* (Stewart: 2003). En dicho trabajo Stewart se pregunta acerca de los verdaderos interlocutores de Kierkegaard. Para ello Stewart recurre a una extenuante investigación historiográfica. Stewart no sólo examina las fuentes primarias sino también el momento, las circunstancias y las fuentes disponibles en el tiempo específico en el que Kierkegaard se encontraba redactando cada obra en particular. Stewart indaga en la correspondencia de Kierkegaard, examina fuentes cruzadas y los textos de sus contemporáneos, reportes y noticias de la época así como los propios diarios de Kierkegaard. La intención es descifrar el lenguaje usualmente críptico y las referencias ocultas que utiliza el danés con su celebrado recurso de los pseudónimos. El resultado es sorprendente; no es Hegel el remitente de las agudas críticas del danés y los blancos de los férreos ataques del pensador de Copenhague acaban siendo otros. “Stewart sostiene que ‘Kierkegaard nunca mantuvo la gran polémica con Hegel que los comentaristas le han atribuido’ (Stewart: 2003, 623). La tesis del autor es que, en lugar discutir con Hegel, Kierkegaard discute con el heterogéneo grupo de hegelianos daneses contemporáneos a él, usando códigos y pseudónimos que le permitan mantener su anonimato en el mundillo intelectual de Copenhague” (Binetti, s.a.). La metodología de Stewart no pretende ser pro-Kierkegaard o pro-Hegel sino simplemente dar cuenta de la relación en los términos más cercanos a las auténticas consideraciones que tuvo al respecto Kierkegaard (Stewart: 2003, 30). Serían autores como Heiberg, Martensen y Adler, conservadores teólogos y reconocidos profesores de la sociedad danesa quienes se apoyaron en Hegel para mostrar un cristianismo cómplice con el pensamiento especulativo. La idea de estos autores es que las verdades de la fe cristiana pueden ser no sólo comprendidas a través de la razón sino que también la edificación personal puede apoyarse en la filosofía. Por estas razones se apoyan de manera importante en Hegel.

Sin embargo estos hegelianos no atendieron a una de las primeras advertencias del filósofo alemán: “la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante” (Hegel: 1981, 11). De forma paradójica la academia kierkegaardiana tradicional interpretó que Hegel buscaba lo contrario: la realización del cristianismo como un sistema de pensamiento. La confusión radica en que Kierkegaard ocultó consciente y sistemáticamente el blanco de sus ataques y utilizó a Hegel como chivo expiatorio para

no revelar sus ataques personales contra reconocidas figuras de su sociedad que lo habrían puesto en una situación comprometedor. Muchas de las tesis que se le atribuyen a Climacus como contra-hegelianas en realidad solamente lo son de manera nominal: Climacus se refiere al 'sistema' o al 'pensamiento especulativo' para atacar al hegelianismo danés pero no a Hegel. Kierkegaard conocía bien a Hegel y no lo confunde con sus contemporáneos, pero es intencionalmente ambiguo para cuidar su reputación. Kierkegaard debió intuir que sus lectores estarían familiarizados con Hegel y con los hegelianos de su tiempo, pues en esa época la filosofía de Hegel era bien conocida al ser la corriente más fuerte de la época. En aquel tiempo los lectores estaban capacitados para distinguir las argumentaciones, como no lo estuvieron los lectores del siglo XX que confundieron los ataques de Climacus al hegelianismo como ataques en contra de Hegel. El siglo pasado sufrió de un grave desconocimiento de las tesis más elementales de Hegel y fue un problema todavía más acentuado entre los entusiastas kierkegaardianos quienes solían tener una animadversión en contra del idealismo por el simple hecho de que la tradición actual es presentar a Kierkegaard como opositor de Hegel. El resultado fue la equivocación en el blanco de ataque de Climacus lo que conllevó también el hecho de interpretar, erróneamente, tesis de los hegelianos daneses como propias de Hegel.

Quizá la tesis principal para Johannes Climacus en el *Postscriptum* sea la separación entre la comprensión y la práctica del cristianismo y es justo esta tesis una idea que Hegel no habría objetado en lo más mínimo. Para Hegel la exposición del cristianismo que se realiza de forma conceptual no puede significar un manual de catecismo. No es posible encontrar un pasaje donde Kierkegaard considere a la exposición filosófica de los contenidos cristianos sea falsa, sino que su acusación va encaminada a refutar la confusión de los hegelianos de su tiempo entre la exposición y la práctica del cristianismo. Kierkegaard no defiende que el cristianismo sea incomprensible, sino que no debe afincarse en la comprensión para lograr su cometido. Climacus no propone que el creyente deba abandonar su entendimiento para creer sino que, usando el entendimiento, comprende que no es basado en él que se llega a ser cristiano. "El creyente cristiano tiene uso y posesión de entendimiento, respeta lo universalmente humano, y no explica la negativa de alguien para hacerse cristiano aludiendo a su falta de entendimiento, sino que, en su relación con el cristianismo, cree él en contra del entendimiento, y en esto utiliza el entendimiento (Cfr., Kierkegaard:

1997, IV 263-264) –a fin de procurar y mantener su creencia en contra del entendimiento” (Kierkegaard: 2009, VII, 495).

Kierkegaard no está en busca de la irracionalidad, el absurdo de la fe no es una simple locura sino la contradicción sostenida. Nuevamente es la comprensión del cristianismo como cómico que nos resulta útil en este punto. El hombre en efecto es una criatura racional y esta razón es su mayor habilidad y virtud, pero la práctica de ella no conduce *simpliciter* a nada. Hace falta un ejercicio de renuncia donde la razón renuncia a sí misma pues, ante los ojos de la razón todos somos culpables. Žižek es quirúrgico en este punto acusando continuamente la *obscenidad* del super-yo. Quien esté familiarizado con Lacan y la recepción que hace Žižek conocerá que esta obligación a la que nos conmina el super-yo, al modo de una *jouissance*, genera también una perpetua insatisfacción. Sin embargo no se puede escapar a la racionalidad, ni al orden simbólico, los proponentes que han querido leer a un Kierkegaard irracionalista han caído en la trampa post-moderna de una razón que pretende ejercer sin ella misma como la célebre paloma metafísica kantiana. No es aniquilando a la razón sino asumiéndola plenamente que podemos, paradójicamente, librarnos finalmente de su yugo. “Por ende, no es que crea sinsentidos en contra del entendimiento, lo cual sería de temer, pues entonces el entendimiento notará penetrantemente que se trata de un absurdo y, en consecuencia, le impedirá creer en tal cosa; por el contrario, él usa a tal grado su entendimiento que, gracias a él, se hace conciente de la incomprendibilidad, y entonces relaciónase con él de tal forma que puede creer en contra del entendimiento” (Kierkegaard, 2009, VII, p. 495). Esta noción de un Kierkegaard que no rechaza a la razón sino que la asume para superarla hegelianamente es una diferencia sutil pero totalmente clave para comprender su verdadera posición, y desgraciadamente esta mala lectura lo ha popularizado como un pensador irracionalista. Incluso por estas razones Kierkegaard rescata la contradicción dialéctica que si bien no es el fundamento último ni la garantía del obrar cristiano, debe quedar implícita. En otras palabras nadie es cristiano por creer *simpliciter* que Cristo es Dios, y sin embargo éste es un conocimiento que debe ser admitido. La contradicción en el plano de la existencia se convierte en el carácter cómico pues el individuo se encuentra en la contemplación especulativa aunque sin ejecutarla. Para comprender lo cómico del asunto podemos recurrir al caso de Tales de Mileto quien al estar viendo el firmamento, especulando sobre la naturaleza y el origen del cosmos, comenzó a caminar hasta caerse en un pozo. La misma premisa del hombre que cavila en otro mundo es el argumento de la



parodia y quizá de la mejor comedia jamás escrita: Don Quijote de la Mancha. Sin embargo lo cómico (la contradicción, la racionalidad) es insuficiente para el cristianismo pues el hombre debe preocuparse por su felicidad. El individuo atrapado en el aspecto cómico de la vida no puede hacer esto pues mira las cosas de manera desinteresada tal y como lo haría un científico. Sin embargo el individuo común se encuentra preocupado continuamente por su sobrevivencia y bienestar: ese carácter es el aspecto trágico (*pathos*). Sin embargo un *pathos* sin comedia es paganismo, así como lo cómico sin *pathos* es puramente risible. “El *pathos* que no es garantizado por lo cómico es una ilusión; la comicidad que no es garantizada por el *pathos* es inmadurez. Tan sólo aquel que practique esto por sí mismo será capaz de comprenderlo, pues de otra forma es imposible” (Kierkegaard: 2009, VII, 68).

Ninguno de estas concepciones del mundo son suficientes por sí mismas pues están mutuamente implicadas. Lo cómico no es una condición suficiente para la correcta relación del individuo con el cristianismo, pero sí es una condición necesaria y queda subsumido en el cristianismo. El *pathos* requiere de lo cómico como lo cómico requiere del *pathos*. Para el pensador subjetivo, que está en búsqueda de la correcta relación con el cristianismo se requiere de ambos caracteres: “el hecho de que el pensador subjetivo existente sea tanto positivo como negativo, puede también expresarse diciendo que tiene tanta comicidad como *pathos*. [...] El *pathos* que no es garantizado por lo cómico es una ilusión; la comicidad que no es garantizada por el *pathos* es inmadurez. Tan sólo aquel que practique esto por sí mismo será capaz de comprenderlo, pues de otra forma es imposible.” (Kierkegaard: 2009, VII, 68).

El individuo debe poseer dos estados de ánimo (el cómico y el *pathos*), de forma simultánea. El resultado es la célebre repetición pues se requieren estos dos estados de ánimo, dos relaciones con el mundo, para comprender el cristianismo. Una comprensión sobre otra genera la repetición. Una sola comprensión del mundo es insuficiente para la transformación del individuo, se requiere que dicha comprensión se reduplique en la actividad cotidiana de la persona. “Esta es la cruz de la ruptura post-hegeliana: su elemento más fundamental, desde Kierkegaard hasta Marx, es la distancia que emerge entre la superación dialéctica y la repetición: esto es, la repetición adquiere autonomía respecto a la superación, y ambas ahora se encuentran opuestas — o bien una cosa es superada en una forma más alta de existencia o se arrastra en su propia inercia” (Žižek: 2012, 483). Žižek acierta en su diagnóstico, el elemento auténticamente innovador del post-idealismo radica en la repetición que encontramos por primera vez en

Kierkegaard. “No hay lugar en el sistema hegeliano para pensar una repetición ‘pura’, una repetición que todavía no se atrapada en el momento del *Aufhebung*” (Žižek: 2012, 491). El marxismo replicará este modelo aunque cambiando el contenido. No es la preocupación de la felicidad del individuo la que le compete propiamente al marxismo sino la transformación social cuyo resultado es la consciencia de clase.

Sorprendentemente la consciencia de clase posee el mismo mecanismo que la repetición kierkegaardiana, pues el proletariado sumergido en la historia está preocupado por su subsistencia y por ello se encuentra alienada en el trabajo, esto representa en el aspecto trágico de la vida. Se requiere de la consciencia del materialismo histórico (de la contradicción en la historia) para que el proletariado asuma su papel en el devenir temporal: es decir de la consciencia cómica. Debe notarse que ni Kierkegaard ni el marxismo están exorcizando a Hegel sino mostrando la urgencia de incorporar lo cómico al mundo fáctico. En efecto, los filósofos se han preocupado por entender al mundo y no a transformarlo como bien dice Marx en sus tesis sobre Feuerbach, pero también falta decir que la mejor forma de transformar al mundo es entenderlo. “Esta ‘liberación’ de la repetición del amarre de la superación, es la idea de una repetición no acumulativa que funciona de forma vacía, sin generar nada nuevo es usualmente tomada como un indicador mínimo de materialismo post-hegeliano, en su ruptura con el círculo hegeliano de una mediación conceptual total” (Žižek: 2012, 483).

La intuición del post-idealismo es que no es posible reemplazar a la racionalidad moderna lo que encontramos es una reduplicación de la razón que ya no sólo se ocupa de sí misma sino por la transformación del individuo o de la sociedad. Es una duplicación: dos *Weltanschauung* en simultáneo y no una *Weltanschauung* nueva pues es imposible pensar más allá de la razón. “Para el post-idealista Kierkegaard, sólo hay una repetición (la imposibilidad de alcanzar significado), no (encontrar un nuevo) significado. Esta es una de las definiciones de la ruptura post-idealista del siglo diecinueve: la repetición se muestra como una fuerza propia de sí misma, en su calidad mecánica, no hay *aufgehoben* en el nuevo significado —de la física a la mecánica hasta Kierkegaard y la *Wiederholungszwang* de Freud” (Žižek: 2012, 492).

El interés del post-idealismo es la búsqueda de lo esencial [*Das Wessen*] del conocimiento. No es casualidad que Feuerbach titulara su *opus magnum* como la *esencia del cristianismo*, y que esta noción aparezca repetidas veces en Kierkegaard así como en Marx. Cuando Marx refiere que la religión es la teoría universal de este mundo [*die allgemeine Theorie dieser Welt*] o su compendio enciclopédico [*ihr*

*enzyklopädisches Compendium*], su lógica en forma popular, [*ihre Logik in populärer Form*] no se formula la religión como algo distinto de lo que mostró Hegel. La religión parece dar un mundo tan al revés para Marx como lo es *lógica* hegeliana para Engels. Lo *esencial* no es parte de la realidad efectiva [inmanente], ahí no tiene su realización. [*menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt.*] Lo *esencial* del hombre [*menschliche Wesen*] no es lo inmanente [*Wirklichkeit*].

Las intuiciones post-idealistas siguen a pie de juntillas la dialéctica hegeliana para quién lo *esencial* convierte al *ser* en lo aparente. Es decir, la comprensión lógica de la realidad pasa a un segundo plano ante la necesidad de la transformación social que es lo verdaderamente importante del conocimiento. “Este cambio dialéctico es crucial para el significado de la apariencia: primero, la realidad inmediata queda reducida a una ‘mera apariencia’ de una esencia interior, luego, esta misma esencia es postulada como algo que *aparece* en la realidad como un espectro de su núcleo oculto” (Žižek: 2006, 155).

Lo que era importante y central para la especulación se convierte en lo periférico y aparente, no deja de ser cierto pero sí deja de ser lo relevante. Después de tantos esfuerzo y rodeos por comprender la *Ciencia de la lógica* o la *Fenomenología del espíritu*, se nos dice que nada de esto es lo verdaderamente importante, tal como un Tales o un Quijote perdidos en sus cavilaciones. La propuesta post-idealista no denuncia la falsedad de Hegel sino su mera insuficiencia y en ese sentido su plena y absoluta comicidad. Al mejor estilo de Wittgenstein, la filosofía es una escalera que debe tirarse una vez que se ha subido por ella. “Cuando Hegel dice que la esencia *tiene que* aparecer, que su profundidad sólo depende de la amplitud con que aparece, esto no significa que la esencia sea un poder automediado que se exterioriza con su apariencia y luego ‘supera’ su otredad, postulándola como un momento de su propio automovimiento. Por el contrario, ‘la esencia aparece’ significa que, en relación con la oposición esencia/apariencia, la ‘realidad’ inmediata está del lado de la apariencia: la brecha entre apariencia y realidad significa que la realidad misma (que nos está dada inmediatamente ‘allí afuera’) aparece como una expresión de una esencia interior, que ya no podemos seguir tomando a la realidad ‘más de lo que se ve’, es decir que una esencia aparece para subsistir en alguna parte dentro de la realidad, como su núcleo oculto” (Žižek: 2006, 154-155).

El espíritu de esta filosofía post-idealista no es contra-moderna ni una oposición absoluta de la filosofía hegeliana y moderna sino por el contrario la asume plenamente pero da el giro para mostrar su insuficiencia. Como bien muestra Žižek la única forma de superar a Hegel es volviéndose hegeliano: no hay otra manera. Durante décadas estas nociones quedaron oscurecidas por las posiciones post-modernas que ante su desespero al no ver una salida a la racionalidad y a la contradicción decidieron mejor quejarse o renunciar a ella. Este camino conduce al escepticismo y a la inactividad. Gracias a Žižek y a otros autores como Badiou nos encontramos ahora en la rehabilitación del pensamiento moderno, sin embargo esta reestructuración posee aliados insospechados y en particular Kierkegaard, otrora asimilado por décadas como nihilista o irracionalista en ciertas lecturas existencialistas.

## Bibliografía

Binetti M. (s.a.) , *Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico- especulativa de J. Stewart, La mirada Kierkegaardiana: Revista de la Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard* (S.H.A.K.). (Consultado en diciembre de 2012 de: <http://lamiradakierkegaardiana.hiin-enkelte.info/02e5ad9a38114ab13/02e5ad9a390ca2a34/index.php>)

Hegel G. W. F., (1955) *Lecciones de historia de la filosofía*. México: FCE.

Hegel G.W.F., (1981) *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.

Hegel G.W.F., (1989) *Lecciones sobre estética*. Madrid: Akal.

Kierkegaard S. (1997) *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta.

Kierkegaard S. (2006) *Journals and Papers*. Princenton: Princenton University Press.

Kierkegaard S. (2009) *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*. México: Universidad Iberoamericana.

Stewart J. (2003) *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*. Cambridge. Cambridge University Press.

Žižek, S., (2006) *Visión de paralaje*. México: FCE.

Žižek, S., (2008) *Only a Suffering God Can Save Us*. Consultado diciembre 2012, <http://www.lacan.com/zizshadowplay.html>

Žižek, S., (2012) *Less than Nothing*. Londres: Verso.