

**LA INFLUENCIA DE KIERKEGAARD  
EN LA RECONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD  
POSMODERNA\***

**The Influence of Kierkgaard  
in the Reconstruction of Postmodern Subjectivity**

**María J. Binetti**  
Conicet – Argentina

**RESUMEN**

Así como hay una lectura de la subjetividad posmoderna entendida en los términos de un nihilismo relativista y ateo, hay también otra lectura de la misma en los términos de una determinación absoluta y divina, inconmensurable e infinita, cuyo exceso de realidad supera los límites de la intelectualidad abstracta. Respecto de esta última interpretación, Kierkegaard constituye el pensador fundamental en el cual se inspiran varios autores posmodernos tales como J. Derrida, G. Deleuze, J. Caputo o M. Taylor. El recurso contemporáneo a las categorías kierkegaardianas de repetición, singularidad, diferencia absoluta, posibilidad, paradoja, instante, religiosidad, fe o *ser-en-el-medio-de* prueba sobradamente la importancia y actualidad del filósofo danés.

**Palabras clave:** Libertad, repetición, diferencia, paradoja, instante, fe.

**ABSTRACT**

There is a Posmodern subjectivity's reading in the terms of a relativistic and atheistic nihilism, but also there is other reading of it in the terms of an absolute and divine, incommensurable and infinite reality, whose excess of actuality overcomes the limits of abstract understanding. Concerning to the latest interpretation, Kierkegaard means the fundamental thinker, who inspires several Posmodern authors like J. Derrida, G. Deleuze, J. Caputo o M. Taylor. The contemporary resource to Kierkegaardian categories of repetition, singularity, absolute difference, possibility, paradox, moment, religion, faith, or *being-in-the-between* proves the importance and influence nowadays of Danish Philosopher.

**Key-words:** Freedom, repetition, difference, paradox, moment, faith.

---

\* **Recibido** Julio de 2010; **aprobado** Agosto de 2010.

## 1. Introducción

Así como hay una lectura de la subjetividad posmoderna entendida en los términos de un nihilismo relativista y ateo, hay también otra lectura de la misma en los términos de una determinación absoluta y divina, inconmensurable e infinita, cuyo exceso de realidad supera los límites de la intelectualidad abstracta. Respecto de esta última interpretación, Kierkegaard se presenta como uno de los inspiradores fundamentales al cual retornan varios autores posmodernos, entre ellos J. Derrida, G. Deleuze, J. Caputo o M. Taylor. El recurso contemporáneo a las categorías kierkegaardianas de repetición, singularidad, diferencia absoluta, posibilidad, paradoja, instante, religiosidad, fe o *ser-en-el-medio-de* prueba fehacientemente la importancia y actualidad del filósofo danés.

El presente texto se propone mostrar la influencia de Kierkegaard sobre cierta posmodernidad hermenéutica y deconstructiva, influencia que podríamos resumir en la emergencia de una subjetividad absoluta, reconocida por la propia autoconciencia como el otro de sí misma, como la diferencia que paradójicamente la identifica. Bajo la inspiración kierkegaardiana, el pensamiento ratifica hoy la posición del hombre como sujeto del otro y lugar de un absoluto paradójicamente temporal y finito. Situado en los albores del pensamiento contemporáneo, Kierkegaard nos permite así establecer la continuidad de un pensar, cuyos efectos aun no han terminado de manifestarse.

## 2. Algunas ideas claves del pensamiento kierkegaardiano

Si hay alguna noción propia del pensamiento kierkegaardiano que haya definido su lugar en la historia de la filosofía, tal es la noción de «singularidad existente», respecto de la cual dice su autor: “a esta categoría está ligada por completo mi posible importancia histórica”<sup>1</sup>. Pero hablar del «singular» como eje de su pensamiento y legado histórico de Kierkegaard implica hablar de una totalidad de ideas consistentemente organizadas. En efecto, la categoría de singularidad presupone fundamentalmente la interiorización de lo absoluto como acción subjetiva, la autocreación de la libertad, y la síntesis diferenciada de lo universal y lo particular, lo eterno y lo temporal, lo finito y lo infinito, en tanto que auténtica realidad, absoluta y libre. Sólo desde estos presupuestos es posible concebir la relevancia teórico-práctica de lo singular en el pensamiento kierkegaardiano y también, como lo intentaremos mostrar, en el pensamiento posmoderno.

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., Gyldendal, København 1909-1948 [en adelante *Pap.*], VIII<sup>1</sup> A 482.

La singularidad existente se determina, según Kierkegaard, como una universalidad concreta, que ha incorporado en sí y para sí la infinitud inteligible de lo ideal en la particularidad de sus determinaciones finitas. Frente a las representaciones abstractas del entendimiento claro y distinto, la inteligibilidad de la idea constituye la condición primitiva del yo, la unidad eterna y originaria que mide el devenir efectivo del espíritu, por ser ella el objeto no del entendimiento representativo sino de la acción libre por la cual aquel existe. Y mientras que la idea supera las representaciones abstractas, la contemplación pasiva del conocimiento intelectual es superada por la efectividad de otro modo de conocimiento propio de la libertad<sup>2</sup>, esto es, un conocimiento creador de lo existente. La interiorización concreta de lo ideal constituye así un conocimiento metafísico por el cual la singularidad se produce en la absolutidad de su valor y en su consistencia eterna, sin perder sin embargo su determinación finita y temporal.

A esta superación infinita de la finitud y el tiempo, Kierkegaard la llama «repetición» y la define como “la segunda potencia de la conciencia”<sup>3</sup>. La repetición es la libertad misma<sup>4</sup> no meramente consciente de algo sino autoconsciente de su propia eternidad y, dado que la conciencia es para Kierkegaard acción<sup>5</sup>, la repetición es por lo tanto la autoproducción de lo absoluto en su propia finitud, la asunción de la necesidad ideal en lo particular y contingente. El lugar de su acontecer no es ni la eternidad ni el tiempo, ni lo infinito ni lo finito, sino el instante que es síntesis diferenciada de ambos términos opuestos, “el primer reflejo de la eternidad en el tiempo y, por así decir, su primer intento por detener el tiempo”<sup>6</sup>. Respecto de la eternidad, el instante es su nacimiento temporal; respecto del tiempo es su trascendencia. Y en la síntesis de ambos la libertad existe como presencia continua y totalidad.

Por la repetición de lo infinito en lo finito, de lo eterno en lo temporal, o de lo divino en lo humano y viceversa, la singularidad se establece como la acción en sí y para sí de una síntesis en la que ambos términos mantienen su diferencia cualitativa en el interior de una tercera instancia mediadora. La diferencia queda así reconciliada en la identidad de la acción libre, que comporta en todo caso una unidad sintética. De aquí que el singular kierkegaardiano no se constituya al modo de una sustancia abstracta sino

<sup>2</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., Gyldendal, København, 1920-1936 [en adelante *SV*], IV 453.

<sup>3</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, III 29.

<sup>4</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, IV B 117.

<sup>5</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, IV 452-53.

<sup>6</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, IV 395.

que devenga al modo de un sujeto relacional, traspasado por su propia diferencia y recuperado en ella misma. En y por la diferencia cualitativa del otro, el singular se afirma como síntesis diferenciada de lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno, lo humano y lo divino, de manera tal que el espíritu no se reduce ni al uno ni al otro de los términos sino que se define por “lo tercero positivo”<sup>7</sup> de una identidad mediada.

La realización de «lo tercero» como instancia reconciliadora actúa la superación del principio de no-contradicción, superación que Kierkegaard denomina «paradoja» y explica como “una síntesis de categorías cualitativamente heterogéneas”<sup>8</sup>. Si bien respecto de la racionalidad finita, la paradoja es un absurdo ininteligible, respecto del conocimiento de la libertad, es decir, respecto de la acción autoconsciente, ella es lo puramente inteligible porque se trata aquí de lo más real y verdadero, de “la verdad tal como lo es para Dios”<sup>9</sup>. En este sentido, la paradoja no es una categoría intelectual sino “una determinación ontológica” que expresa “la verdad eterna”<sup>10</sup> y que por lo tanto desborda la inteligencia representativa del hombre, rompe todos sus límites, se ubica más allá de ésta en el lugar de un exceso imposible para la finitud.

Por tratarse aquí de una realidad suprema que excede el entendimiento formal, lo paradójico es objeto del conocimiento libre que Kierkegaard denomina –para decirlo con mayor precisión– «fe». El conocimiento de la fe actúa la unidad de los opuestos, y de aquí que Kierkegaard le atribuya el poder metafísico de la reconciliación con las siguientes palabras: “por una parte, tengo la verdad eterna; por la otra, tengo la multiplicidad de la existencia que el hombre como tal no puede penetrar, porque debería ser omnisciente. He aquí por qué el anillo de unión es la fe”<sup>11</sup>. La fe es por lo tanto la realidad efectiva de la síntesis entre lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, lo humano y lo divino. Y dado que esta síntesis constituye, para la inteligencia representativa, una paradoja incomprensible, la fe es entonces la certeza de lo imposible, “la afirmación de la posibilidad”<sup>12</sup> más allá de todas las posibilidades meramente humanas. Con la determinación de lo infinitamente posible como horizonte de la libertad, la ex - sistencia se abre a un futuro<sup>13</sup> y a un proyecto nunca acabados.

<sup>7</sup> S. Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, XI 143-144.

<sup>8</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 481.

<sup>9</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 481.

<sup>10</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, VIII<sup>1</sup> A 11.

<sup>11</sup> S. Kierkegaard *Pap.*, V A 68.

<sup>12</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, IX A 311.

<sup>13</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, IV 398.

A partir de esta reconciliación imposible actuada por la fe, Kierkegaard concibe la realidad absoluta de lo singular, que repite una existencia humana contemporánea con lo eterno. Fuera de la eternidad, el hombre es nada y su existencia, un sinsentido. Fuera de lo temporal y finito, la eternidad es una abstracción vacía. Ambos términos subsisten en su pura reciprocidad, en lo tercero, en el *médium* de su unión diferenciada, que es para Kierkegaard lo divino mismo en cuanto “determinación intermedia”<sup>14</sup>: “esa pura reciprocidad, esa pura traducción de tu propia manera de ser”<sup>15</sup>. En lo tercero de la identidad, el singular traduce lo absoluto a su propia finitud, repite un instante contemporáneo con todos los tiempos. En este sentido, la subjetividad singular es no sólo una subjetividad meramente religiosa sino más bien una subjetividad propiamente divina o, para decirlo en los propios términos de su autor, «teológica»<sup>16</sup>, respecto de la cual su autoconciencia ha devenido conciencia divina, es decir, acción de lo absoluto en su misma diferencia.

### 3. De Kierkegaard a lo Posmoderno

Hay cierto lugar común en algunas interpretaciones de la posmodernidad que la entienden como la derrota nihilista, relativista, subjetivista, irracionalista y estética de los grandes relatos modernos. Por otra parte, hay también otra lectura para la cual al menos cierta línea del pensamiento contemporáneo hunde sus raíces en la singularidad religiosa heredada de Kierkegaard<sup>17</sup> y determinada por el carácter absoluto de la acción libre, cuya consistencia infinita y paradójica transforma su propia existencia temporal. En este sentido, la subjetividad contemporánea propuesta –entre otros– por J. Derrida, G. Deleuze, J.-L. Nancy, L. Ferry, J. Caputo o M. Taylor conservaría los rasgos esenciales del singular kierkegaardiano, fundado en una libertad absoluta<sup>18</sup>. Mediante esta libertad, la subjetividad hace estallar hoy los márgenes de la finitud, a fin de recrear continuamente una realidad siempre otra. Porque la libertad excede los límites del entendimiento y del tiempo, su decisión afirma una repetición eterna, que se proyecta al futuro siempre abierto de lo imposible.

Si bien, por una parte, para el devenir temporal de la existencia nada hay firme ni estable, y todo es pasar y declinación, hay también, por la otra parte,

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, IX 126.

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, IX 433.

<sup>16</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, XI 215.

<sup>17</sup> Cf. M. Taylor, *Deconstructing Theology*, Crossroads, New York 1982; *Altaity*, University of Chicago Press, Chicago 1987; J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993; M. Dooley, *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, Fordham University Press, New York 2001.

<sup>18</sup> Cf. J.-L. Nancy, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona 1996, p. 121.

un devenir eterno e infinito, que es propiamente la obra de la libertad en la propia finitud. A esto se refiere la categoría de «repetición», asumida por el pensamiento posmoderno como el único devenir efectivo. La repetición, asegura Caputo, es “una producción creativa que va hacia delante, que produce en cuanto repite, que produce lo que ella repite, que construye la vida en medio de las dificultades del flujo”<sup>19</sup>. Por un lado, ella mantiene el flujo del movimiento finito. Por el otro lado, supera este movimiento por la inconmensurabilidad de una quietud eterna que lo renueva, le concede un sí mismo, lo eleva a lo absoluto. La identidad de lo eterno y la diferencia de la finitud coexisten así, como producción novedosa de lo siempre sido, como lo mismo de la multiplicidad<sup>20</sup>. La repetición conserva entonces la ambigüedad de ser “la puesta en marcha por la eternidad”<sup>21</sup>. Su carácter eterno determina la esencia y la interioridad<sup>22</sup> que Deleuze le atribuye en tanto que “segunda potencia”<sup>23</sup> de lo finito, finitud que paradójicamente pone en marcha lo absoluto. Lejos de cualquier nihilismo o relativismo, el pensamiento posmoderno afirma en estos términos la eternidad del devenir y la historicidad de lo eterno, que en virtud de su interiorización libre ya no habita la trascendencia de una abstracción vacía, sino la intimidad de una acción libre y singular, universalmente concreta y particularmente efectiva<sup>24</sup>. A esta síntesis de términos opuestos se la llama, también hoy, repetición.

La efectividad de lo eterno en la singularidad humana –en y por la cual el devenir temporal es repetido– establece lo subjetivo más allá de toda determinación finita y representación intelectual, en el ámbito de lo imposible, lo indecible, lo paradójico, es decir, allí donde ya no vale el principio de no-contradicción porque la exuberancia de lo inteligible supera toda discriminación. Sin embargo, y tal como sucede en el caso de Kierkegaard, la paradoja no resulta una instancia irracional sino más bien una de una redefinición de lo racional, capaz de incluir en su concepto lo inconsciente, lo afectivo, el amor, vale decir, la totalidad de lo real en la plenitud de su idea. En esta paradoja imposible reside el «pathos de la filosofía»<sup>25</sup>, esa pasión capaz de eliminar el pensamiento a fin de salvarlo. Lo paradójico es simultaneidad indiscriminada, contemporaneidad de un

<sup>19</sup> J. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1987, p. 3.

<sup>20</sup> Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968, p. 59.

<sup>21</sup> J. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, cit., p. 32.

<sup>22</sup> Cf. G. Deleuze, *Différence et...*, cit., p. 18.

<sup>23</sup> G. Deleuze, *Différence et...*, cit., p. 15.

<sup>24</sup> Cf. G. Deleuze, *Différence et...*, cit., pp. 9, 36.

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Différence et...*, cit., p. 293; cf. también G. Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Paidós, Buenos Aires 1989, p. 7; S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 230.

origen desde el cual se produce la diferencia del devenir. Lo finito mismo contiene este *plus* de infinitud, esta exuberancia desbordante, este exceso desmesurado en el cual se presupone, se sostiene y se supera la alteridad del tiempo.

La acción absoluta que decide lo singular no se mide con un objeto representado sino con el ser de esta imposible infinitud paradójica, que Derrida denomina lo «indecidible»<sup>26</sup> en tanto que condición de posibilidad de toda decisión. Lo indecible supera –en el estricto sentido de anular y conservar– el espacio de la intelectualidad abstracta, para ubicarse en esa zona silenciosa, secreta e in-diferente, cuyo devenir producirá toda distinción. El interrumpe la deliberación-cognitiva que la precede y habita –al decir de Kierkegaard y Derrida– ese instante de locura previo a la acción libre<sup>27</sup>. Por superar las discriminaciones finitas, la acción libre se ejerce en la temporalidad atemporal del instante<sup>28</sup>: átomo de la eternidad capaz de concentrar en su presencia todo el pasado y el futuro. Deleuze lo entiende como la verdad eterna del tiempo, un presente vivo que paradójicamente no cesa de moverse y de pasar<sup>29</sup>, y cuya síntesis actualiza lo ideal en lo concreto del tiempo y el espacio<sup>30</sup>. También J.-L. Nancy apunta a la unidad de esa “eternidad finita” que no tiene su esencia en sí misma sino en “la exposición al tiempo de la existencia”<sup>31</sup>. El instante indica de este modo el lugar donde lo uno abraza lo múltiple para morar en él, el espacio del exceso que desborda toda representación y hace estallar los límites de la finitud. Por el instante, la eternidad hace historia y la historia se repite al infinito.

Ahora bien, dado que esta decisión es actuada en el instante de lo indecible, es decir, en el temor y temblor de la incertidumbre total, ella es propiamente un acto de fe. Según J. Caputo, el concepto contemporáneo de fe responde a la decisión de lo inconmensurable, a la afirmación de “la esperanza contra toda esperanza (*Rom. 4, 18*)”<sup>32</sup>, que es la seguridad de un futuro imposiblemente transformador. La infinita posibilidad de lo imposible se convierte así, desde el punto de vista temporal, en un proyecto siempre abierto. De esta fe deriva el pensamiento posmoderno una nueva religiosidad. En efecto, y por oposición al descreimiento de la modernidad

<sup>26</sup> J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, pp. 53-54.

<sup>27</sup> Cf. J. Derrida, *Donner...*, *cit.*, p. 94.

<sup>28</sup> Cf. J. Derrida, *Donner...*, *cit.*, p. 94.

<sup>29</sup> Cf. G. Deleuze, *Différence et...*, *cit.*, pp. 105-108.

<sup>30</sup> Cf. G. Deleuze, *Différence et...*, *cit.*, pp. 246, 278-79.

<sup>31</sup> J. L. Nancy, *The birth to presence*, trad. Brian Holmes, Stanford University Press, Stanford-California 1993, p. 162.

<sup>32</sup> J. Caputo, *On Religion*, Routledge, London - New York 2001, p. 11.

iluminista, la filosofía actual reivindica la desecularización del mundo y el retorno de lo religioso.

La nueva religión propuesta carece de credos, autoridades, instituciones clericales o suma de preceptos, porque ella “no es un qué, sino un cómo”<sup>33</sup>, a saber, el «cómo» de la subjetividad potenciada por su propio dinamismo divino. A la sazón, L. Ferry anuncia que “una nueva religión, la de la humanidad, acaba de nacer”<sup>34</sup>. Lo humano aquí mencionado no se refiere a un individuo sustancial, representativo y abstracto, sino a una intimidad subjetiva que ha tomado la forma misma de lo divino o bien a una divinidad interiorizada en lo humano. Planteado en estos términos, lo religioso constituye la instancia suprema del espíritu como conciencia humana elevada a lo absoluto o, lo que es igual, como realización divina en los límites de la pura subjetividad. Se trata aquí nuevamente de la síntesis de tiempo y eternidad, de finitud e infinitud, que transforma el valor del mundo y de la historia. A partir de aquí se comprende contemporáneamente «la muerte de Dios» como “el nacimiento de lo divino que no es solo sí mismo sino también siempre y al mismo tiempo otro”<sup>35</sup>. Y lo que vale aquí para lo divino vale en el mismo sentido para lo humano.

96

Esta nueva “religión sin religión”<sup>36</sup> vive del *mysterium tremendum*<sup>37</sup> de un otro que habita “en mí, él es el «yo» absoluto, él es esta estructura de la interioridad invisible que se llama, en sentido kierkegaardiano, la subjetividad”<sup>38</sup>. La diferencia cualitativa del otro se identifica así con la propia intimidad, de manera tal que entre el uno y el otro parecería haber una suerte de reconciliación dinámica sin mezcla ni confusión, que los contemporáneos denominan *milieu*<sup>39</sup>, “tercer género”<sup>40</sup>, “*inter-esse*” o “*ser-en-el-medio-de*”<sup>41</sup>, cuya plenitud indeterminada excede toda discriminación y cuya intensidad inagotable presupone virtualmente toda oposición y diferencia. Dicho de otro modo, entre lo uno y lo otro está la mediación, la repetición, por la cual “el Otro, el Lejano, es también el más Cercano y

<sup>33</sup> J. Caputo, *On Religion...*, cit., p. 138.

<sup>34</sup> L. Ferry, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, trad. Marie-paule Sarazin, Tusquets, Barcelona 1997, p. 140.

<sup>35</sup> M. C. Taylor, *Erring. A Postmodern A/theology*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1984, p. 106.

<sup>36</sup> J. Derrida, *Donner...*, cit., p. 75.

<sup>37</sup> J. Derrida, *Donner...*, cit., p. 125.

<sup>38</sup> J. Derrida, *Donner...*, cit., p. 147.

<sup>39</sup> J. Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris 1993, p. 46; cf. también G. Deleuze, *Lógica...*, cit., p. 98.

<sup>40</sup> J. Derrida, *Khôra...*, cit., p. 16.

<sup>41</sup> J. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, cit., p. 35.

el Mismo<sup>42</sup>. En este cruce dialéctico del mismo y el otro se establece, en términos kierkegaardianos, la singularidad del existente, devenida ahora el lugar de lo absoluto. Y es esta absolutidad del sujeto contemporáneo la que renueva hoy el sentido de lo divino y de lo religioso.

#### 4. Algunas conclusiones: la absolutidad del sujeto contemporáneo

Siguiendo la afirmación de J. Caputo, podríamos decir que la posmodernidad se determina en verdad como un «nuevo iluminismo», «post-secular» y «post-crítico»<sup>43</sup>, cuya consistencia especulativa estaría mediada por Kierkegaard<sup>44</sup>. Se habla aquí de nuevo iluminismo porque no se trata de negar lo racional sino de ampliar sus márgenes de manera tal que incluya en sí la totalidad de lo real existente. En este sentido, tanto Kierkegaard como la posmodernidad serían auténticamente racionalistas, por cuanto su concepto de razón no se limita a las discriminaciones finitas del entendimiento abstracto sino que incluye en sí todo lo real e incluso supera el principio de no contradicción. De aquí también que lo posmoderno aluda a lo «post-secular», en cuanto que la segunda conciencia de lo eterno supera la mera finitud temporal en sí misma y la recobra potenciada al infinito. Por último, lo posmoderno es también «post-crítico» porque se reestablece sobre lo absoluto, a saber, sobre la afirmación de la fe cuya imposibilidad excede toda probabilidad empírica. La categoría de repetición, el exceso imposible del Otro, la paradoja de todos los sentidos y la locura de creer remiten a un ideal puramente inteligible, que concentra lo efectivo más allá de las discriminaciones finitas a la vez que resulta de su propia decisión temporal.

La superación del entendimiento representativo, sumada a la interiorización de lo absoluto y a la comprensión de la libertad como acción autocreadora, dio por resultado la concepción del sujeto singular que decide, en un instante eterno e imposible, el sentido de la totalidad. Sobre esta perspectiva absolutamente singular se sostiene hoy el juego siempre abierto de la existencia, la proyección hacia un futuro incalculable, y la esperanza de un llegar a ser siempre nuevo que es también, paradójicamente, siempre el mismo. En el mismo sentido, el concepto de singularidad sostiene para la cultura contemporánea la reivindicación de lo religioso, en cuanto se constituye como la síntesis de lo humano y lo divino, su *medium* indiscriminado e inagotable, lo tercero de una identidad diferenciada.

<sup>42</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, Paris 1966, p. 350.

<sup>43</sup> Cf. J. Caputo, *On Religion...*, cit., pp. 37-38.

<sup>44</sup> Cf. M. C. Taylor, *Erring...*, cit., p. 99.

La subjetividad posmoderna se ubica por cierto mucho «más allá del sujeto»<sup>45</sup> inmediato, representador y dominador, achacado al sustancialismo y al intelectualismo abstractos. Por el contrario, heredada de Kierkegaard y, a través de Kierkegaard, heredera del idealismo alemán, ella ocupa el lugar de la autorreflexión o en todo caso el lugar de una autoconciencia que es a la vez conciencia de la diferencia, acción libre de lo absoluto como sí y como otro. La primacía de lo singular reivindica hoy al hombre como creador de lo absoluto mismo, y en este sentido consideramos que ninguna época histórica ha creído tanto en el sujeto como la filosofía actual.

---

<sup>45</sup> Cf. G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. J. C. Gentile Vitale, Paidós, Buenos Aires 1992.