

Kierkegaard, filósofo

Darío González

CONICET. Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Universidad de Copenhague. Centro de Investigación Søren Kierkegaard

Sería fácil juzgar la posición de Kierkegaard con respecto a la tradición filosófica a partir de sus propias declaraciones acerca de la relación entre el cristianismo y la filosofía. «La filosofía y el cristianismo no pueden conciliarse en modo alguno»¹. «El cristianismo no quiere negociar con la filosofía, por más que la filosofía le ofrezca compartir el botín» (*Pap.* II A, 790). Es un hecho, sin embargo, que Kierkegaard mismo debe a veces *hablar el lenguaje de la filosofía* en su tentativa de marcar la separación entre ésta y el cristianismo. Muchas de sus anotaciones personales a partir de 1841 son ya un testimonio del esfuerzo dedicado al aprendizaje de esa lengua a través de la lectura de Tennemann en su *Historia de la filosofía*, o de Trendelenburg en sus trabajos sobre Aristóteles y sobre la doctrina de las categorías. Kierkegaard debió comprender que los intentos de «conciliación» entre la filosofía y el cristianismo respondían en realidad a un error más profundo, a una cierta «confusión de lenguas, más peligrosa aún que la babélica» (*Pap.* I A, 328). En virtud de esa confusión, cada uno de los conceptos fundamentales del cristianismo habría recibido de parte de la filosofía «una significación general completamente diversa» (*ibidem*). En efecto, no se trataba tan sólo de señalar la deformación de la experiencia cristiana por su traducción al lenguaje de la filosofía —según la clásica oposición entre la «fe» y la «razón»—, sino precisamente de denunciar el nivelamiento de toda diferencia de lenguajes en el marco de un pensamiento totalizador. Bajo el pretexto de proveer una lengua que fuese capaz de revelar el sentido de la totalidad, la filosofía no hacía otra cosa que establecer el espacio en el que la confusión sería posible. Cabe aun pensar que toda confusión de lenguas, incluso la confusión babélica, respondería al «arbitrario intento de constituir un lenguaje común» (*Pap.* III A, 11).

Podemos entender a partir de aquí por qué razón Kierkegaard hace que la lengua de la filosofía, aun cuando él mismo no deja jamás de hablarla, sea sin

1. Søren Kierkegaards *Papirer*, segunda edición por N. Thulstrup; Copenhague, Gyldendal, 1968-78 (citado en lo sucesivo como *Pap.*, seguido de la indicación de volumen, sección y fragmento) I A, 94.

embargo sólo una de las muchas lenguas en las que su pensamiento se expresa. La confusión de lenguas característica de su época no podía ser combatida desde fuera, mediante un nuevo metalenguaje supuestamente homogéneo, sino justamente a través de una cuidadosa vigilancia de la lengua a la que *en cada caso* el pensamiento recurre. Como Hamann, a quien oportunamente invoca el autor de *La repetición*, Kierkegaard habría querido también «hablar el lenguaje de los sofistas y el de los juegos de palabras, el de los cretenses y el de los árabes, el de los blancos, los moros y los criollos, entremezclar la crítica y la mitología, el *rebusy* los principios, argumentar tanto *κατ' ανθρωπον* (a la manera de los hombres) como *κατ' εξοχην* (de manera extraordinaria)².» Y sin embargo, más que la mera adopción de una variedad de estilos —cuya sola proliferación, ciertamente, pondría en riesgo la coherencia de cualquier sistema filosófico—, lo que cuenta aquí es ante todo la *toma de consciencia* respecto de la necesidad de su aplicación. La pregunta por el destino de la filosofía es, después de Kierkegaard, la pregunta acerca del carácter filosófico de un pensamiento que ha comenzado a hacerse consciente no ya solamente de la universalidad de sus métodos y de la riqueza de sus contenidos —consciencia que sería la condición misma de un pensamiento «especulativo»—, sino también del poder y de la labilidad de las palabras en las que se expresa. Y aún más: de la significación que reviste el acto mismo de la sustitución de una palabra por otra, *el momento del pasaje de una lengua a la otra*. Si, en general, Kierkegaard ha decidido dejar de parecerse a los filósofos de su tiempo, es precisamente porque echa de menos en la filosofía ese grado de flexibilidad que permitiría, repentinamente, abandonar la lengua en la que el pensamiento ha comenzado a sentirse seguro, a salvo de todo equívoco, para ensayar en su lugar las incertidumbres de una lengua extraña. De allí, también, el reproche dirigido a una época en la que la lengua filosófica misma parece haber dejado de ser extraña: «he oído vendedoras que utilizan expresiones kantianas» (*Pap.* V B, 150: 5) —tanto como decir que se ha oído a los filósofos hablar la jerga del mercado. Conviene recordar que la crítica de los «sistemas» filosóficos supone siempre, en Kierkegaard, la crítica de la adecuación de una filosofía a una época. Crítica, por lo tanto, de una época que cree estar a la altura de sus propios pensamientos, considerándose plenamente capaz de contemplar su propio rostro en el magnífico espejo que la filosofía le ofrece, capaz de oír su propia voz en la lengua que ella misma hace hablar a la filosofía. No ha dejado todavía de escucharse el eco de la intervención del hegeliano Johan Ludwig Heiberg, «Sobre la significación de la filosofía para la época actual»³, cuando Kierkegaard irónicamente describe el espíritu de la cultura danesa, en 1842, como el de una «época plena de significación» en vista de la inmensa productividad de los hom-

2. KIERKEGAARD, S., *Samlede Værker*, ed. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange; Copenhagen, Gyldendal, 1901-1906 (citado en lo sucesivo como *SVI*, seguido de número de volumen y número de página); vol. III, p. 190.

3. Cf. HEIBERG, J.L., «Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid» (1833), en *Prosaiske Skrifter*, Copenhagen, 1861, v. I.

bres de ciencia (*SVI* XIII, 402). «Hasta mi barbero, un hombre mayor pero bien leído que ha seguido con interés y energía los movimientos de la nueva filosofía danesa, sostiene que Dinamarca nunca ha tenido filósofos tales como los que tiene hoy» (*Pap.* III B, 192). Es en este horizonte que la idea misma de «sistema» comienza a prestarse a la ironía de Kierkegaard, especialmente cuando recuerda la insatisfecha «promesa» de un sistema completo por parte del profesor Rasmus Nielsen⁴. La censura kierkegaardiana se dirige, por cierto, no tanto a la estructura internamente sistemática de ciertos pensamientos, sino más bien a la posibilidad de anunciar ceremoniosamente el advenimiento del sistema, de *prometerlo* acaso como testimonio del idílico compromiso entre un pensamiento y una época. Escribir en otra lengua, escribir en muchas otras lenguas más o menos extrañas, es en principio dejar de celebrar ese idilio. Pero esto no significa que los lenguajes de Kierkegaard sean en sí mismos totalmente extraños a la filosofía. Son, en todo caso, extraños a la función que una cierta cultura ha asignado a la lengua filosófica, extraños a una determinada concepción de lo que la filosofía debería decir o prometer a esa cultura. La lengua de Kierkegaard es «otra» tan sólo con respecto a aquélla en la que el pensamiento de la época espera oírse y reconocerse. Y, sin embargo, uno no deja de tener la impresión de que es la filosofía misma, aun en los segmentos más marcadamente «literarios» de la obra de Kierkegaard, la que se ha puesto a hablar una lengua extraña. Incluso el autor de *Temor y temblor*, allí donde declara no ser «en modo alguno un filósofo», sino un mero «escribiente» que «no escribe sistemas ni promesas de sistema» (*SVI* III, 59), se instala en un espacio que fue también, alguna vez, el de la filosofía. No hay menos filosofía en este «elogio» de Abraham de la que hay en el *Fedón* o en la *Apología de Sócrates*, por más que las pasiones allí puestas en juego describan un curso que no es, evidentemente, el curso de los conceptos. El lirismo de este poeta de lo religioso es todavía un lirismo «dialéctico» (*SVI* III, 55), un lirismo consciente de su propia significación polémica con respecto al pensamiento de sus contemporáneos.

Las razones por las cuales Kierkegaard quiere y debe alejarse del sistema son, por otra parte, lo suficientemente precisas como para hacer comprensible su propio recurso al lenguaje de la filosofía. Hay *algo* frente a lo cual el sis-

4. Comparándolo a la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alambert: «A menudo me ha resultado reconfortante pensar que el profesor R. Nielsen escribe un libro semejante a ése. Por cierto que ya lleva escritos 21 párrafos, y hace varios años publicó un plan de subscripción para un sistema de moral que ocupará cuanto menos 24 tomos una vez terminado» (*SVI* XIII, 400). En el mismo artículo, Kierkegaard menciona el caso análogo del pastor H. Bastholm, que en su *Revista de filosofía popular* confiesa a sus lectores tener «reservados algunos proyectos en la gaveta de su escritorio». —Cf. NIELSEN, R., *Den spekulative Logik i dens Grundtræk*, t. 1-4, Copenhague, 1941-44; BASTHOLM, H., *Sophrosyne*, II, Slagelse, 1831. Las sarcásticas referencias a la «promesa» de Nielsen se repiten en los escritos de Kierkegaard. Cf., por ejemplo, *Pap.* III B, 192, donde el nombre del filósofo aparece invertido: Niels Rasmussen, «la esperanza filosófica de Dinamarca», quien sin embargo habría muerto de cansancio mucho antes de cumplir con su plan de subscripción.

tema es imposible, y ese algo puede ser interrogado, abordado, localizado en los términos de la tradición filosófica, incluso cuando tales términos no agoten su sentido. Aun cuando la consistencia de la filosofía, en el marco de una obra multiforme, parezca haber sido reducida a «fragmentos» o a «migajas», es preciso que cada uno de esos fragmentos contenga la clave de aquello que ha hecho estallar el sistema. Es preciso que el fragmento mismo indique —sin que esa indicación constituya una promesa— la posibilidad de una «nueva ciencia», de una «segunda filosofía» (SVI IV, 193). «No puede darse un sistema de la existencia. ¿Significa esto que un tal sistema no existe? No es eso lo que estamos diciendo. La existencia misma es un sistema —para Dios, pero no puede serlo para un espíritu existente» (SVI VII, 97). He ahí el motivo por el cual la escritura no-sistemática de Kierkegaard no conduce, sin embargo, a la simple asistematicidad. La escritura no-sistemática se encuentra, de algún modo, *estructurada* en torno a este punto invisible en el que la existencia se postula como existencia *ante Dios*, sea en la forma de la fe o de la desesperación. Cuando Kierkegaard dice que «la existencia no puede pensarse» en el lenguaje de la abstracción, o que la existencia es la «cosa-en-sí» con respecto al pensar (SVI VII, 285, 283), es sin embargo la tensión entre la existencia y su propia «verdad» —y no ya la subjetividad del existente en su presunta inmediatez— lo que inevitablemente escapa al sistema y, en definitiva, a todo pensamiento especulativo. Es por eso que la «teoría de la subjetividad», lejos de clausurarse sobre sí misma como una nueva modalidad de la ciencia inmanente, constituye más bien el ámbito en el que se sitúan «las categorías religiosas propiamente dichas» (SVI VII, 33). Es por eso que se tratará no solamente de exaltar el rol de la subjetividad frente a las pretensiones del pensamiento objetivo, sino también de señalar «el giro del principio de subjetividad», la torsión que este principio experimenta bajo la impronta del pensamiento religioso hasta el punto de revelar su propia dimensión «objetiva» (*Pap. X 2 A*, 299).

Cabe considerar que este «giro» es también el que hace que Kierkegaard vuelva a hablar como filósofo una y otra vez. Habiéndose declarado un autor no-filosófico en tanto que poeta de lo religioso, Kierkegaard retorna siempre al campo de la filosofía como pensador de la subjetividad. Y ello en la medida en que la significación religiosa de la subjetividad no puede ser fundamentada sino a partir de ciertas «categorías» o «conceptos» dotados de validez objetiva. Paradójicamente, Kierkegaard habla como filósofo allí donde el *dogma* hace notar su presencia. Por eso puede decir que la «segunda filosofía», aquélla «cuya esencia es la trascendencia y la repetición», «comienza con la dogmática en el mismo sentido en que la ciencia inmanente comienza con la metafísica» (SVI IV, 193). Que algo todavía llamado «filosofía» pueda sin embargo «comenzar» con la dogmática, significa cuanto menos que el comienzo de esta filosofía no es en modo alguno un comienzo filosófico. A diferencia de la filosofía especulativa, la «segunda filosofía» no es capaz de afirmar filosóficamente sus propios presupuestos, anticipar o prometer sus propios desarrollos a partir de un conjunto de enunciados indubitables. Tratándose de una filosofía «segunda», aquello que presupone como «primero» es el si-

lencio mismo de la lengua filosófica en relación con un sentido que la trasciende. Así, el gesto inicial de la filosofía segunda es acaso aquél que Kierkegaard ejecuta en sus *Migajas filosóficas*: la mera notación o mención «algebraica» (SVI IV, 254) de los «postulados» del cristianismo: el pecado, la fe, la conversión, la redención (SVI IV, 272), aquello que la filosofía puede sin duda nombrar, pero que de ningún modo podría explicar o justificar sin incurrir en una alteración irreparable. Así también en *La enfermedad mortal*, allí donde la relación entre el pecado, la desesperación y la fe se expresa en una mera «fórmula algebraica» (SVI XI, 194), la filosofía de Kierkegaard no hace otra cosa que volver a trazar los límites de la especulación. Si, pese a todo, Kierkegaard es aquí un filósofo, si habla preferentemente el lenguaje de los «principios», es precisamente porque los postulados no-filosóficos a los que alude se encuentran esencialmente expuestos a un falseamiento filosófico, a aquella misma confusión de lenguas que acabaría por borrar lo que el lenguaje del cristianismo tiene también de «extraño» en relación con el lenguaje de la abstracción. En este punto, sin embargo, no le basta con declarar la irreductibilidad del cristianismo a la filosofía. No le basta tampoco con distanciarse de la especulación filosófica en nombre de la pasión subjetiva, en nombre del «en sí» de la existencia individual. Proceder de ese modo sería ceder a la especulación la verdad «objetiva» del cristianismo, el «*factum absoluto*» que constituye el objeto de la fe. Sería, en definitiva, permitir que la especulación asuma el rol de la mediación entre el objeto de la fe y la decisión subjetiva individual, anulando la especificidad de ambos.

¿Cómo impedir esa doble concesión, en efecto, sin redefinir en términos filosóficos las relaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, sin incurrir, por consiguiente, en las «dicotomías» del pensamiento clásico, precisamente para enfatizar la contradicción que las constituye? Por razones diversas en cada contexto particular, Kierkegaard debe frecuentemente *partir* de la aplicación de un modelo dicotómico, concebir categorías que sean capaces de expresar tensiones, disyunciones, diferencias. Así se recuerda, por ejemplo, en un escrito de 1841, el parentesco entre la «dualidad» [*tve*] y el «dudar» [*tvivle*] que, según los modernos, da comienzo a la filosofía (*Pap.* IV B1, 148). Ni siquiera el concepto de «desesperación» [*Fortvivlelse*] escapa a esa dialéctica. Pensar la existencia en su singularidad, en su interioridad irreductible, es al mismo tiempo pensar la contradicción entre la existencia y aquello que objetivamente conforma su «situación». Aun en el dominio de la experiencia cristiana, pensar la existencia del hombre es meditar sobre la diferencia entre el hombre y Dios, «diferencia cualitativa infinita», «vertiginoso abismo de la cualidad» que no llega a suprimirse ni siquiera mediante la consciencia de la remisión de los pecados (SVI XI, 231). Se comprenderá en qué sentido, para Kierkegaard, «la concepción que percibe la duplicidad de la vida —el dualismo— es más elevada y más profunda que aquella que busca la unidad» (*Pap.* IV A, 192). Todas las formas del eleatismo, incluso la más sutil —la lógica hegeliana—, siguen pareciéndole hostiles a un auténtico pensamiento de la existencia. «Toda la lógica es dialéctica cuantitativa o dialéctica modal, pues todo es, y el todo

es uno y el mismo. A la existencia corresponde la dialéctica cualitativa» (*Pap.* VII A, 84). Los «conceptos» kierkegaardianos tienen en este contexto una función compleja: no sólo indican la diferencia cualitativa, sino que intentan fundamentalmente localizar el punto en el que esa diferencia, racionalmente reconocida o enunciada, no puede ya sin embargo ser comprendida por parte de la razón en su uso especulativo. Momento de la «impotencia del concepto con respecto a lo real» (*SVI XI*, 228). Éste es tal vez el motivo por el que Kierkegaard habla de «conceptos negativos» (*Pap.* X 2 A, 354), conceptos en cierto modo sobredeterminados por la profundidad del elemento no-conceptual que designan, compenetrados en esa misma «atmósfera» [*Stemming*] a la que intentan prestar su sentido. Establecidos por la razón, los conceptos negativos hacen que la razón retroceda. «La razón humana tiene límites, y es allí donde se encuentran los conceptos negativos. Los combates de frontera son negativos, obligan a replegarse» (*ibidem*).

La metáfora geográfica tiene aquí su necesidad. El concepto negativo no nos ayuda a conquistar lo real, pero al menos nos indica negativamente sus fronteras. Kierkegaard dice algo similar cuando, en *O lo uno o lo otro*, hace referencia a la música y al lenguaje como «dos países limítrofes»: «Me basta con recorrer la frontera del país conocido, para de ese modo describir el contorno de la tierra extranjera y representármela sin haber jamás puesto un pie en ella» (*SVI I*, 48). En cualquier caso, el concepto negativo supone no solamente la finitud o la insuficiencia de la lengua «propia» del pensar, la sospecha de una verdad impronunciable en el propio discurso, sino también el ejercicio positivo de una nueva cartografía. «La desdicha de los filósofos en relación al cristianismo es que utilizan mapas de los continentes cuando deberían utilizar mapas locales, pues cada dogma no es más que una apretada extracción de la consciencia humana universal» (*Pap.* II A, 440). La lengua filosófica de Kierkegaard se fragmenta, sin duda, en función de aquello que la limita, de aquello que impide su totalización, pero también en virtud de su propio rigor analítico, tratando de desarrollar sus conceptos «a la luz del fenómeno» (*cf. SVI XIII*, 105), tratando de aproximarse al fenómeno en lugar de alejarse de él en busca de una lengua universal. Es esa proximidad la que le permite, paradójicamente, descubrir la posibilidad de una filosofía cuando los filósofos de su tiempo proponían en cambio, a partir de un saber ya constituido y justificado por su capacidad de totalización, observar el fenómeno «a vuelo de pájaro, de manera metafísica, sin ver al mismo tiempo lo que hay de metafísico en el fenómeno» (*Pap.* III A, 1). Pero «lo metafísico» del fenómeno corresponde precisamente a aquella región que el filósofo habrá de delimitar desde fuera, «sin haber puesto jamás un pie en ella», sin que su lenguaje llegue a confundirse con la extraña lengua en la que el fenómeno guarda sus secretos. Frente a esa instancia secreta, el mayor desafío para el filósofo no es desde luego el de callar simplemente, renunciando a la lengua de los principios y de los conceptos, sino el de percibir al mismo tiempo la profunda extrañeza de su propia lengua con respecto a lo que nombra.