

SEGUNDO APENDICE

NUEVAMENTE KIERKEGAARD

*En memoria de Paul Tillich*

SEGÚN EL PATRÓN a que obedece su propia creación literaria, Kierkegaard no puede triunfar. Negó reconocer en el difunto obispo Mynster, a quien mucho quería, a un testigo fiel, a un testigo de la verdad. Finalmente, aunque repitiera reiteradas veces que hablaba sin autoridad, se consideró a sí mismo con derecho a ese título. Es indiscutible que su idea del testigo de la verdad proviene de una interpretación de la propia existencia. En el primero de los artículos periodísticos publicados en *Vaterland* (Patria) en diciembre de 1854, con el que inició los ataques a su iglesia y al cristianismo oficial, se afirma: "Testigo de la verdad es el hombre que en la pobreza testimonia la verdad; en la pobreza, en la estrechez y en la humillación, sea desconocido, odiado, despreciado, sea objeto de burlas, menospreciado, ridiculizado —quizá no cuente con el pan de cada día, de pobre que es, pero el pan cotidiano de la persecución sí lo recibirá cada día abundantemente; para él no habrá órdenes de ascenso, o exigencias, sino más bien al revés, un descenso paso a paso. Testigo de la verdad, un auténtico testigo de la verdad, es un hombre que será azotado, maltratado, arrojado de una cárcel en otra, para finalmente —último rango en la jerarquía mediante el que es incorporado en la primera clase de la jerarquía cristiana, entre los verdaderos testigos de la verdad—, para finalmente (puesto que efectivamente es uno de los auténticos testigos de la verdad de que habla el Profesor Martensen), ser crucificado, o degollado, o quemado vivo, o asado en una parrilla, y su cadáver sin vida arrojado en cualquier parte, expuesto —¡pues ésta es la tumba que reciben

los testigos de la verdad!—, o bien incinerado y esparcido a todos los vientos, para que toda huella de esa «resaca» en que se ha convertido, como dice el apóstol, sea eliminada”<sup>1</sup>. Y todavía con mayor rigor lo repite en un ensayo posterior de la misma serie: “En el Nuevo Testamento, Cristo designa testigos a los apóstoles y discípulos, y les exige que den «testimonio» de El. Veamos qué debe entenderse por esto. Se trata de hombres que, despreciando todo, están dispuestos, en la pobreza y la humillación, a padecer cualquier dolor para salir después al mundo, un mundo que en la vida y la muerte significa lo contrario de ser cristiano. Eso es lo que Cristo llama testimoniar, ser testigo”<sup>2</sup>. Kierkegaard murió durante la polémica, en el mismo momento en que había consumido su patrimonio, puesto que rehusaba, como cristiano, ponerlo a producir intereses. Pero si había logrado descender en el mundo, no podía esperar o querer que pasara otra cosa con su obra. Su concepción de la trascendencia sin compromisos excluía el triunfo de la verdad en el mundo, verdad que tomaba cuerpo en sus escritos, así como el triunfo de su persona. En su opinión la *ecclesia triumphans* constituía una decadencia no menor que la filosofía de Hegel convertida en filosofía del estado. Seguramente la idea de la poderosa influencia que su pensamiento ejercería después de su muerte, lo hubiera apesadumbrado enormemente. Para él, la historia era una permanente caída en los infiernos, una traición de la revelación. Quien colocaba a todo en lo simultáneo, en el instante, no podía abrigar mayores esperanzas en la posteridad que las que tenía frente al mundo. Tener discípulos, fundar una escuela, eran temas de burla para quien se designaba como el Solitario, y para quien todo en lo que creía, debía ser reducido, de acuerdo con lo absoluto, al individuo solitario. Por cierto que hay un trozo en que, frente a la victoria empírica, ve como posible una victoria en el espíritu: “Una cosa es triunfar en la idea, otra cosa triunfar sensiblemente; esto último es lo diferente en relación con lo cual puede afirmarse que aquellos que han vencido en la idea, tuvieron que haber sucumbido sensiblemente, más aún, tuvieron que ser exterminados. O bien, para poner un ejemplo

(que quizás no sea el ejemplo supremo, aunque para mí ya sea muy elevado), ¿no debe afirmarse de Sócrates que, desde el punto de vista de la idea, triunfó plenamente sobre su mundo circundante —aunque tuviera que vaciar la pócima de cicuta?”<sup>3</sup>. Esta tesis no se encuentra muy lejos de la interpretación convencional de lo trágico. Pero enseñar el triunfo del espíritu en el espíritu, no significa el triunfo del espíritu en el mundo. Con respecto a este último triunfo, Kierkegaard no imaginaba otra cosa que éxitos, profesión y carrera. El décimo y último número de *Instante* (que ya no pudo editar él mismo) se cierra, con cortante ironía, de este modo: “De esa manera, con la ayuda de quien ha sido un predecesor y con la de quien será un sucesor, se va plácidamente por la vida, y se es al mismo tiempo un testigo de la verdad. Dios ayude a quien no tiene predecesor ni sucesor; para él la vida será, en realidad, lo que debe ser para la voluntad del cristianismo: una prueba en la que no se puede mentir”<sup>4</sup>. No sería posible decir con mayor claridad que Kierkegaard, quien rechazó a todo secuaz potencial como inconveniente, despreciaba también la victoria consistente en la vida póstuma de la obra. Así como combatió la objetivación de la filosofía en un sistema, que substraía a ésta de la experiencia de lo individual, rebajándola al puro instante, habríase opuesto a la tentación de construir, a partir de sus obras, una teología positiva; la solicitud de que publicara una dogmática propia, fue rechazada con desprecio. Que arremetiera contra lo que no fuera cristianismo se funda, no sólo en que se sabía colocado bajo su propia idea de lo cristiano, sino en una razón intelectual, desde el principio, negar su propio contenido. Puesto que la ocasión de afirmarse en el mundo, aunque se trata de una afirmación espiritual, sólo es una forma de la positividad. Los escritos de Kierkegaard están preparados para su destrucción. El principio del éxito en que se refleja el mecanismo competitivo de la sociedad burguesa, principio que coloca en el lugar de la divinidad derrocada, es rechazado por Kierkegaard como por pocos; en su triunfo póstumo habría visto una prueba contra su propia verdad, como un testimonio de una secreta complicidad con lo que con-

sideraba lo existente. Pero esto es muy difícil de admitir. Aunque la filosofía no tenga por qué ocuparse de las intenciones subjetivas de sus autores, lo cierto es que está obligada a atenerse a los textos en que la filosofía misma se desarrolla. La reconciliación del misántropo con el mundo se convierte en una acusación contra él mismo y contra su forma de misantropía.

2

Kierkegaard ha triunfado. Primeramente se prestó atención a lo que ofrecía de extraordinario, para convertirse luego, como suele decirse, en un personaje psicológicamente interesante, por ejemplo, para el ilustrado Georg Brandes que, con todo, al no estar todavía fascinado con él, pudo observarlo con mayor libertad y mayor sentido crítico que casi toda la literatura posterior. En Alemania, luego, Kierkegaard se convirtió, por obra de su traductor Christoph Schrempf, en el santo patrón protector de aquellos pastores protestantes que terminaban con conflictos de conciencia con su profesión; una suerte de Rosmer ibseniano, así como el personaje de Brand, del joven Ibsen, ha tomado en préstamo algunos rasgos del propio Kierkegaard. El gran movimiento se inició antes de 1920. Quizás lo puso en movimiento Theodor Haecker y su traducción del libro sobre Adler, traducción que por primera vez reveló en Alemania la fuerza del lenguaje de Kierkegaard. Atrajo a los teólogos protestantes, para los cuales la teología liberal que pretendía traducir los elementos del cristianismo en equivalentes intelectuales aparecía como el error de un cristianismo en trance de desaparición. Toda la teología dialéctica se encuentra en la sucesión de Kierkegaard; también en Karl Barth, con su herencia de infalibilidad. Pero así como su obra tiene un cierto estrato teológico, y otro fisiológico, lo mismo sucede con su influencia. La influencia filosófica comenzó más tarde, a mediados de la década del veinte, cuando tanto Heidegger como Jaspers emanciparon el concepto de existencia de Kierkegaard de lo que en él se denominan las etapas

de la religiosidad A y la religiosidad B, transformándolo en una ontología antropológica que ya entonces, por cierto, en el propio Heidegger se negaba a ser entendida como una antropología. Mientras que el concepto de existencia y, sobre todo, las categorías existenciales como la angustia, la interioridad —el modelo de la autenticidad heideggeriana—, la decisión, eran adoptados como elementos centrales de una supuestamente renacida metafísica material, Kierkegaard sirvió también para preparar el fin de la sobrevivencia académica del idealismo alemán. Sus invectivas contra Hegel concluyeron lo que había comenzado con Schopenhauer; con un pensamiento librado a la caricatura, que se autoidolizaba y que había perdido todo sustrato. Las publicaciones del llamado Círculo de Patmos, en la década del veinte, son documentos de esa influencia. Fue entonces tan grande que Kierkegaard contribuyó al anonimato del espíritu de la época. Se infiltraba en todo el lenguaje teológico filosófico y en el lenguaje pedagógico, logrando, en mérito a esa sobrevivencia, llegar a ser olvidado por segunda vez; Kierkegaard, por lo menos, no hubiera quedado insatisfecho con esto. Mucho le hubiese incomodado que ese lenguaje estuviera tan rápidamente a disposición de quienes lo usaban para chácharas inútiles, superficiales y carentes de fundamento en la experiencia, como ya él se lo había reprochado a los estudiantes de teología. Los escritos tardíos de Kierkegaard, con su ataque contra la cristiandad en nombre del cristianismo, habían agredido brutalmente a instituciones burguesas, como la del matrimonio: "Nunca... pude imaginar que yo pudiera casarme; ¡la tarea de convertirme en Cristo es tan terrible que cómo se me podría haber ocurrido mantenerme en este lugar de paso, por mucho que los hombres, especialmente de cierta edad, puedan considerarlo y transformarlo en la felicidad suprema! Hablando claramente, no comprendo cómo un hombre pueda pensar unificar su ser cristiano con el estar casado, teniendo bien presente que, al decir esto, no pienso, por ejemplo, en quien ya esté casado y cuente con una familia, y sólo entonces a esa edad se dedica a llegar a ser un cristiano. No, me refiero a quien, no estando casado, pretenda

de sí mismo llegar a ser cristiano. ¿Cómo puede después llegar a casarse?"<sup>5</sup>. En general, condenaba todo conformismo con las orientaciones mediocres de una vida que se perpetúa. La esfera religiosa había sido caracterizada en *Temor y temblor* como una suspensión de la ética. Sus admiradores han preferido arrancarle estos colmillos ponzoñosos. Jaspers se expresa casi conmovidamente en el epílogo, en 1955, de su *Filosofía*: había tratado de hacer tan suyo el "concepto" kierkegaardiano de la existencia. "Pero no por eso me convertí en un secuaz de Kierkegaard. Puesto que no sólo no fui tocado por su cristianismo, sino que percibí en todas sus actitudes negativas (contra el matrimonio, contra toda profesión, contra toda realización mundana, y su propuesta de una existencia de mártir como condición esencial para adquirir la verdad del cristianismo) todo lo contrario de lo que yo amaba y deseaba, y que estaba dispuesto a hacer o a dejar de hacer. Su concepción de la fe cristiana, mediante su religiosidad B (como absurdo) me pareció, como su negatividad práctica, el final del cristianismo histórico y también la terminación de toda vida filosófica. Y justamente por esto me fue más sorprendente todo lo que Kierkegaard pudo ver y decir en su trayectoria, en forma casi inagotable, como momentos inspiradores. Hoy me parece imposible una filosofía sin Kierkegaard. Su grandeza, creo, tiene un rango histórico universal, junto a Nietzsche"<sup>6</sup>. Como si se tratara de decidirse simplemente por el uno, prescindiendo del otro. En apenas cien años, Kierkegaard, a través de uno de sus adeptos más célebres, ha sido nivelado y digerido por la conciencia burguesa normal, de la misma manera que, según su propia tesis, lo ha sido el cristianismo en casi dos mil años. Fuerza inspiradora, grandeza como la de un monumento bismarckiano, rango histórico universal justamente todo lo que Kierkegaard menospreciaba, es lo que de él permanece y es glorificado. Del solitario sólo retenemos el lenguaje gastado y falso, que se limita a reiterar que los otros son la inautenticidad y que se encuentran hundidos en una charla vana. El sello final le fue puesto en Alemania, antes de 1933, cuando el nacional-

socialista Emanuel Hirsch lo tomó en préstamo: la victoria como derrota.

## 3

La trayectoria de esa victoria es la del desenvolvimiento del error en el contenido doctrinario del pensamiento de Kierkegaard. Frente a la cosificación y socialización de todas las relaciones humanas en el siglo posterior a su muerte, la actitud del solitario, a la que atribuía la mayor dignidad, se convirtió en un refugio contra las empresas dominantes, enemigas de la determinación individual, que degradan a todos al mero cumplimiento de un papel. Kierkegaard pudo llegar a la popularidad porque el solitario absoluto, que él contrapuso a las masas del capitalismo superior que apenas comenzaban a divisarse, apareció entre tanto como la posición efectiva de todos los integrantes de esas masas. Pero tal primacía del individuo solitario es, a la vez, una apariencia. Puesto que la generalidad, el puro principio burgués de la economía del cambio, se cumple mediante el mantenimiento autónomo y absoluto del sujeto socializado. Su individualización, que para la teoría de la existencia es colocada como el patrón de todas las cosas, queda absorbida junto a lo general. Con consecuencia social, se convierte en la relación funcional de los intereses antagónicos. Los individuos actúan inconscientemente para el todo bajo el cual padecen, como una cosa que les es ajena y en sí contradictoria. Los seres individuales son sus hijos legítimos. De ahí que el solitario absoluto deje en paz a la totalidad mala, contra la cual protesta. En la interioridad aparece el desprecio de lo exterior, para que no irrumpa en ella. La interioridad es muy conveniente para lo exterior, puesto que reduce a los individuos a átomos impotentes. Su conjunto constituye la opinión pública, contra la cual Kierkegaard no se cansó de lanzar anatemas. Su extremado conservadorismo político, herencia antigua del luteranismo, expresa fielmente la situación histórica de la interioridad sin objeto, que él representa. Quien considera a toda intervención en la realidad externa como una

caída desde una pura esencia interior, debe contentarse en admitir y reconocer a las relaciones sociales dadas tal como son. Durante mucho tiempo Kierkegaard no titubeó en hacerlo. Cuando pudo captar en la filosofía de la historia de Hegel la trampa de la afirmación de que el mundo finito tiene sentido, inmediatamente excluyó la conciencia de la realidad histórica de la supuesta individualidad pura. Contra su voluntad, la doctrina del individuo existente, real sin mutilaciones, se ha convertido en una especie de doctrina dogmática que recuerda a la del hombre creado a imagen de la divinidad. Puesto que si bien Kierkegaard utiliza la palabra "ontología" peyorativamente, como también la palabra metafísica en el sentido de ataque contra la idea hegeliana del ser en sí y para sí del concepto, que el individuo hipostasiado por Kierkegaard rebaja a un mero momento de la subjetividad; sólo que ese giro es ficticio. La teoría del individuo absoluto en Kierkegaard se acerca a la ontología, aunque no pase de un proyecto desesperado de categorías existenciales. Lo que criticaba en Hegel como adopción de una actitud de observador; lo que en éste se denominaba exteriorización, objetividad de las cosas, se transforma en Kierkegaard en determinantes fundamentales del sujeto. De ahí que a los ontólogos del siglo XX les fuera tan fácil adaptar a su propio campo al crítico de la ontología del siglo XIX. Y lo hicieron con finalidades políticas. El mundo mercantil es justificado como punto de apoyo e impulso para las hazañas de la pura interioridad. La espantosa formulación de T. S. Eliot contra el socialismo, según la cual éste buscaría establecer una ordenación tan completa de las cosas que ya no se necesitaría del amor, es puro Kierkegaard ortodoxo. En sus discursos sobre el amor se encuentra casi literalmente lo mismo. La vulgar profundidad presente según la cual no debería tocarse al mal que se introdujo en el mundo con el pecado original, en mérito a su sublime genealogía, se encuentra prefigurada en Kierkegaard. Pero en él, tales motivos no son debidos únicamente a la tradición de su credo confesional. Han sido el resultado de una reflexión filosófica. Su fuerza de atracción no se explica finalmente al afirmar que, recurriendo a los medios

de la ilustración, incluso en su forma suprema hegeliana, consiguió eliminar a la ilustración. Con esto sólo preparó una etapa histórica, introduciéndose en su ideología que trasladó su desprecio del mundo a sus individuos, menospreciando la autonomía, que ya en Kierkegaard tenía sabor a *hybris*, y alineando en filas colectivas al individuo que se autonega. Kierkegaard creía que cualquier cosa podía ser manejada en forma masiva, como rebaño, salvo la masa de los hombres; los señores del mundo lo aprendieron bien a fondo desde entonces. Sin sospecharlo, sirvió para dar buena conciencia intelectual al agudo oscurantismo de los tiempos totalitarios. Su pensamiento aparecía recomendable como el de un pensador que virtualmente borra al pensamiento. Ante el punto extremo sin extensión de su dialéctica de la interioridad, sacrificada al yo, siempre es azar lo que cae entre sus manos. Por cierto que ese azar tiene su parentesco con el obscurantismo kierkegaardiano. En ciencia, no sólo combate contra el saber absoluto de Hegel, sino también contra aquellos productos académicos que reemplazan a la conciencia viva con la apariencia falaz de cientificidad. El poderío destructor de Kierkegaard, su poderío póstumo, tiene como razón más profunda que una actitud distinta de la del solitario que él propugnaba (a saber la del rebelde que protesta), no aparece ni siquiera hoy como una actitud primaria; que toda identificación inmediata con lo colectivo resulta una falsedad, lleva a considerar siempre como primera la situación del solitario. Kierkegaard se convirtió realmente en el seductor que intentaba interpretar tan ineficazmente en sus primeras obras, por cuanto la falsedad del individuo absoluto y la verdad de su oposición se enlazan en forma inextricable entre sí. Estaríamos ya en el tiempo de cortar ese nudo.

La falsedad de Kierkegaard, que ha permitido su triunfo, es la filosófica. Para él la filosofía es la condición negativa y necesaria de su teología. La estructura de su obra, una fenomeno-

logía del espíritu que se mueve individualmente en sí mismo, lo confirma. El opositor de Hegel se atenía al camino trazado por éste. Pero al mismo tiempo la filosofía hegeliana no era completamente dominada, como si Kierkegaard tropezara, prisionero de un carácter edipiano, frente a la figura paterna. De ahí que corresponda nuevamente abrir el proceso de Kierkegaard *versus* Hegel, como se lo hace en un importante ensayo, aún inédito, de Hermann Schweppenhäuser. La interpretación de Hegel por parte de Kierkegaard (que hasta hoy, con la excepción de un pequeño ensayo de Richard Kroner, nadie ha analizado en detalle) es muy problemática y, por lo demás, sorprendentemente semejante a la de Marx. El concepto central hegeliano, contra el que se afana (el de mediación) fue torpemente mal interpretado por Kierkegaard. En Hegel, la mediación se produce a través de los extremos. Que el concepto salga de sí mismo para convertirse en su contradicción significa, en lenguaje hegeliano, que el concepto se ha automediatizado. Kierkegaard, en cambio, interpretó a la mediación hegeliana como una etapa intermedia entre los conceptos, como una suerte de compromiso moderador. Es factible que, bajo la influencia de Trendelenburg, Kierkegaard introdujera en Hegel el concepto aristotélico del justo medio, del *mesótes*. La panacea que ofrece contra Hegel, en cambio, ha sido tomada literalmente de éste: el salto cualitativo proviene del prólogo a la *Fenomenología del espíritu*. No se trata de minucias de filosofía de la historia, o filológicas, sino que para la teoría constituyen los hechos más ricos en consecuencias. Puesto que cuando Kierkegaard se consideraba a sí mismo como un dialéctico, y procedía aparentemente en forma dialéctica, lo cierto es que yerra en el método con el que se ha comprometido, en la medida en que carece del recurso de la mediación. De ahí que su individuo salga de la dialéctica y vuelva a recaer en la pura inmediatez. Kierkegaard no ve que ni el individuo, ni ninguna otra categoría tomada separadamente, puede ser algo absoluto, sino que encierran en sí mismas, como un momento necesario, su contrario, ese todo cuyo empleo criticaba en Hegel como sistemático. Con todo, esto es real en la sociedad. Mediante la in-

ternalización. En cuanto el individuo permanece para sí, en lugar de pasar a su otro, ya que de antemano es su otro. De ese modo no sólo es falsificado Hegel, sino también el sujeto que permanece encerrado en la apariencia de su ser-para-sí, mientras que siempre sigue siendo un ser social. Se ha comprobado fehacientemente que la interioridad kierkegaardiana es la extraída de la dialéctica, idéntica a la conciencia infeliz inmóvil de la fenomenología de Hegel. Pero entonces resulta claro que Kierkegaard también cae bajo la implacable crítica de Hegel con respecto a esa etapa del espíritu. La conciencia infeliz, afirma éste, "se encuentra más bien en esa posición media en la que el pensamiento abstracto toca a la individualidad de la conciencia, como individualidad. Ella misma consiste en ese contacto; se trata de la unidad entre el pensamiento puro y la individualidad; para sí también se presenta como esa unidad pensante, o bien, como unidad del pensamiento puro y de lo que es en sí esencialmente inmutable. Pero no lo es para sí, puesto que su objeto, lo inmutable, que en ella tiene esencialmente la forma de la unidad individual, es él mismo, lo que constituye la unidad individual de la conciencia. . . Su pensamiento no pasa de ser el tañido informe de un campanario, o una niebla tibia, un pensamiento musical que no alcanza al concepto, que sería la única forma de conocimiento objetiva inmanente. Por cierto que ese estado de ánimo indefinido puramente interno se convierte en su objeto, pero se presenta de tal suerte que no puede ser conceptualmente captado y, por lo tanto, aparece como algo extraño. Así se presenta el movimiento interno de la pura sensibilidad que se autopercebe, aunque dolorosamente dividida; el movimiento de una añoranza infinita que tiene la certeza de que su ser consiste en puro pensamiento, que se piensa a sí mismo como individuo —y que al pensarse como individuo es justamente conocido y reconocido por ese objeto. Pero al mismo tiempo es ese ser un más allá inalcanzable, que huye al ser captado o, mejor dicho, que ya ha desaparecido. Ya se ha desvanecido: puesto que por un lado consiste en la unidad individual que se piensa como lo inmutable pensante, alcanzándose la conciencia

inmediatamente a sí misma en ello, pero también en lo contrapuesto a lo inmutable; en lugar de captar el ser, sólo lo percibe y vuelve a recaer en sí misma, en cuanto, al alcanzarse, no puede mantenerse como ese dato contrapuesto, y sólo logra, en lugar de concebir al ser, captar lo inesencial. Y así como, por un lado, al esforzarse por alcanzarse en su ser, sólo logra captar su propia realidad escindida, por el otro no le es posible concebir a lo otro como individuo o como realidad. Donde se lo intente, no puede lograrse; puesto que habrá de darse un más allá que no puede ser encontrado. Buscarlo como individuo, no constituye una unidad general, pensada; no es un concepto, sino un individuo como objeto, o una realidad, objeto de la certeza sensible inmediata y, por lo tanto, de una certeza que ya ha desaparecido. De ahí que la conciencia sólo pueda hacerse presente en la tumba de su vida”<sup>7</sup>. Hegel, de este modo, derrotó a su enemigo mortal, nacido después de su muerte, en la medida en que desarrolló proféticamente, hasta en los rasgos más idiosincráticos, sus ideas en los movimientos de su propia filosofía. Si Hegel rechaza a la conciencia infeliz, como una conciencia que se energece frente a la totalidad de las relaciones, ante la abstracción, el individuo de Kierkegaard es abstracto en forma mucho más lateral. Lo que podría constituir su posible contenido, proviene del mundo, frente al cual el individuo absoluto debe plantarse en contraposición absoluta. Si se mantiene puro frente al mundo, su concreción aparente se convierte en un mero ser algo aquí y ahora, algo completamente indeterminado. En la construcción de la teoría kierkegaardiana esto se manifiesta en la tesis de que todas las determinaciones materiales deben ser incorporadas a la “posición” —se trata de la “situación” de todas las filosofías existenciales y existenciarías posteriores—, una posición que, a la vez, es algo heterónomo e irracional para el individuo, y que sin embargo lo obliga a subordinarse a ella. Sus contenidos acatan la contingencia. Por eso es que las determinaciones fundamentales del individuo kierkegaardiano, su ontología, son negativas: o, para decirlo con su vocabulario, demoníacas. El individuo de Kierkegaard es tan poco lo verdadero, como la to-

talidad hegeliana. La tesis básica de Kierkegaard —la verdad equivale a la subjetividad— es íntegramente idealista. De hecho su dialéctica, a pesar de los esfuerzos más rigurosos, nunca pudo superar al idealismo, al que pertenece por su hipótesis de una interioridad sin objeto. Pero en Kierkegaard (y se trata ya de un trozo del positivismo que luego de la muerte de Hegel irrumpió limitando su doctrina), la subjetividad es equiparada a la persona individual, al individuo, a cuyo respecto Fichte, al quien vuelve en cierto sentido retrocediendo más allá de Hegel, lo destacó enfáticamente como la verdad misma. De esa manera, el ser particular, encapsulado en sí, separado de lo universal y sin aberturas hacia ello, es inmediatamente arrastrado a esa especie de significación que en el idealismo se llama “espíritu”, y que no puede ser separado de lo general mediante un decreto. La contradicción queda sin resolverse. Kierkegaard se ayudó permaneciendo quieto detrás del término “paradoja”, e hipostasiándola. Pero también en eso fue un discípulo de Hegel, que sólo se limitaba a restringir la lógica de la no contradicción. Donde la filosofía de Hegel intentaba desatar, en su avance, los nudos de la contradicción, en Kierkegaard la filosofía misma se convierte por la fuerza en la propia solución. Su teoría es, en esa medida, verdadera frente a la de Hegel, en la medida en que confiere mayor juego al momento de falta de identidad, que no es pasado por alto en su conceptualización, mientras que Hegel desaparece en la pura identidad del espíritu absoluto, aunque previamente haya arrastrado al pensamiento a la dialéctica. Kierkegaard, así, rompió cadenas de la filosofía de la identidad; y en forma ejemplar, puesto que lo hizo inmanentemente, y no adoptando en forma arbitraria una posición opuesta a Hegel, desde fuera. En el concepto de sujeto de Kierkegaard, como en el de existencia, surge esa realidad no idéntica, que había sido escamoteada en el idealismo con la concepción del sujeto puro como espíritu. En este sentido, Kierkegaard, que menospreciaba a la mediación, destacó con mayor fuerza que Hegel una mediación central, una mediación que, por cierto, conocía bien: la mediación del Yo a través del no-Yo, la me-



diación del sujeto constituyente a través de lo que, conforme al esquema idealista, debería ser constituido por él. Pero, con todo, su teoría sigue siendo un pensamiento ligado a la identidad. En su pensamiento, lo que no aparece en el concepto, es espiritualizado, conceptualizado como existencia. La totalidad es colocada bajo el principio del existir, así como los idealistas ponían al existir bajo lo existente. La tentativa de ruptura con el idealismo fracasa, y el pensamiento que esperaba dejar escurrir a la totalidad conceptual, se condena a realizar desesperados círculos sobre sí mismo, y a evocar mágicamente a un sentido que le es extraño e incommensurable. La prueba más penetrante reside en la teoría del yo, como una relación reflexiva, en el comienzo de *La enfermedad de la muerte*<sup>8</sup>. La blasfemia que atribuye a Hegel (ligar a Dios al pensamiento absoluto y por lo tanto a lo humano) vuelve a realizarla como consecuencia de la forma de su pensamiento. Mediante la autonegación, mediante el propio movimiento, se cree capaz de alcanzar el concepto de la divinidad. Por lo menos, ateniéndonos a la construcción de la filosofía de Kierkegaard. Por cierto que él no permanece en ella. El concepto de existencia, que no puede mantenerse en el extremo de abstracción, el que lo lleva a la dialéctica kierkegaardiana de la interioridad, debiendo tomar sus contenidos de lo externo, rechazado por Kierkegaard, se convierte en el correctivo de aquella construcción. Sólo que el concepto de existencia concretiza su antítesis al mundo objetivo con mucha mayor extensión de lo que requiere la especulación. Esa concretización es, según el contenido experimental, el resultado de la reflexión efectuada por un hombre de carne y hueso, en lugar de la construcción espiritual de una pura esencia humana, siendo probablemente esa reflexión lo que movió a Kierkegaard. Desde el punto de vista de la filosofía, el nominalismo luterano y el espiritualismo de la interioridad absoluta carecen de un denominador común; como desde siempre, el nominalismo tiene, también en Kierkegaard, sus integrantes materialistas. El espíritu, que no es una cosa pura en sí, sino una cosa secundaria y dependiente, está condicionado no úni-

camente por Dios, sino también, como Kierkegaard tuvo que aprender, por las condiciones empíricas. Tan pronto pasa de la doctrina de la existencia a una intervención directa (como en la polémica sostenida en la revista *El Instante*), no puede dejar de advertir la contaminación del espíritu cristiano dominante con los intereses crudos de quienes lo anuncian y lo administran. Su existencialismo, así, tiene un carácter doble: una metafísica del sujeto absoluto reducido nominalísticamente al individuo, y un ataque agudo a la ideología del sistema de la ganancia mercantil. En este sentido, Kierkegaard constituye una cumbre.

## 5

Pero en cuanto habla filosóficamente, se coloca por detrás de la filosofía cuyos recursos instrumentales son los suyos. Se ha achacado a Hegel incurrir en una mitología de los conceptos. La dialéctica de Kierkegaard no lo es menos, una dialéctica mítica conforme al tipo de una religión natural encerrada en sí misma, sin salida. La trascendencia, su todo, es destruida por ella. Kierkegaard pretende purificar a la trascendencia de toda intermediación, intermediación que comparte con el mundo. Frente a esta tentativa de desmitologización, su absoluto, en general desconocido, se convierte en el contrincante real, amenazador y fatal como los dioses del destino. Perceptiblemente resuena en la separación de Kierkegaard de la iglesia la rebelión de las entidades derrocadas contra el mundo anterior. Si agita la cuestión de la unidad del logos, lo hace también como protesta ante tantas cosas naturales que han sido sometidas a esa unidad. Pero semejante protesta contra el principio opresor queda aprisionada en el principio mismo. El hecho de que en la cristología de Kierkegaard la gracia aparezca tan destañada, frente a la circunstancia siempre destacada del carácter terrible y horrible del cristianismo, proviene no sólo de una naturalidad agotada, sino también de una actitud intelectual. El hombre-

dios paradójico, irracional y eliminador de toda luz natural, pierde junto con su afinidad con los hombres, sus determinaciones cualitativas. Se vuelve tan abstracto como un concepto, y tan significativo como un demonio que, contra su propio pensar, tuviera que someterse al sacrificio. Se está en una incertidumbre tan grande frente a la salvación, como el mundo secular mismo; en Kierkegaard confluyen por vez primera la secularización ya libre de toda rienda, con aquella mitología que se esfuerza vanamente por eliminar a la secularización. Por acertadamente que llegue a juzgar a la cristiandad, sus pobres contrincantes sin embargo reconocieron algo correctamente. Su defensa del cristianismo contra aquello en lo que fue convertido, en realidad lo elimina. Del cristianismo primitivo original, que pasa delante suyo, su propio cristianismo se distingue por la característica, tomada de la filosofía, de estar dotado de una capacidad reflexiva completa. Una comparación con Tolstoy quizá sirva para aclararlo. Este jamás preguntó por las fuentes, o por la tradición, adoptando frente al cristianismo, en forma tendenciosa, una actitud compatible con las indicaciones del evangelio que no dan otra alternativa a la vida, salvo la de comportarse justamente —término que en Tolstoy significa esencialmente, “conforme a la naturaleza y sin recurrir a la fuerza”—, siempre que se encuentre una buena voluntad general. Cierto es que los argumentos de Kierkegaard, contra aquellos que niegan al cristianismo, a veces se parecen a los de Tolstoy. Pero sus propias actitudes en nada se asemejan a las de la sucesión apostólica, cosa que, por cierto con gran honestidad intelectual, jamás pretendió. Llega a la religión, no a través de un ejemplo irrefutable, sino a través de una argumentación intelectual que el final quebranta al pensamiento finito de una creatura finita, afirmando la verdad de lo que ya no puede ser pensado y de lo que contradice absolutamente al pensar mismo. Pero tal proceso no puede concluir, partiendo de sí mismo, en los contenidos dogmáticos del cristianismo; el proceso de una dialéctica semejante sería tan atendible como el de cualquier otra. El dogma cristiano es el punto ciego de la reflexión kier-

kegaardiana, puesto que no es ni revelación ni pensamiento. Sólo podría ser entonces un producto del mundo, cosa que rechaza absolutamente. Proviene de la tradición, tradición que niega la doctrina antieclesiástica de la simultaneidad absoluta. El origen del cristianismo de Kierkegaard resulta ser lo que sólo podría ser en última instancia: aquello que le ha sido dicho. Rara vez invocó la autoridad paterna, o la “religión de nuestros padres”. Una relación natural se convierte rigurosamente en una condición de su supranaturalismo. Casi llegó a tener conciencia clara de ello en el epílogo al primer gran ataque contra Mynster, publicado en diciembre de 1853. El obispo fallecido había sido “la desgracia de su vida”, puesto que él mismo (Kierkegaard) había sido educado “por su padre fallecido con los sermones de Mynster, y por piedad hacia el padre muerto había aceptado esa letra de cambio falsa, en lugar de denunciarla”<sup>9</sup>. A partir de aquí sólo falta un paso para efectuar una crítica del propio cristianismo de Kierkegaard. La misma lo hubiera conducido a la relación abismal y hasta hoy no suficientemente pensada entre tradición y conocimiento, y a la pregunta de si, en general, es posible la religión sin la tradición: “Pero en una soledad semejante carezco de todo contacto con lo divino!”<sup>10</sup>. Como filósofo especulativo estaba tan incapacitado para plantearse esos interrogantes como en cuanto teólogo de la autoridad inmediata de la palabra bíblica. En la medida en que, ante esa autoridad y con argumentos reflexivos, se prohibía reflexionar sobre esos interrogantes, se ponía en el lugar de un mero ser natural, el hijo de un padre amado y odiado, aceptando los criterios que corresponden a esa relación natural. Muy cerca de la humildad del genio, que se declara una nada frente al apóstol, se agita la *hybris* de quien se encierra en lo que efectivamente es. El grito por la divinidad se convierte en grito de porfía. La existencia pretende, con una fórmula mágica evocadora, forzar a la trascendencia a aparecer. Al fin de cuentas, la desnuda e inmediata identidad del yo mismo consigo, endureciéndose, no admite disolverse en el conocimiento de su carácter mediato. Las comparaciones tomadas de

la mitología nórdica, que atraviesan toda su obra (hasta en los escritos postreros) son algo más que puras metáforas, huellas de una tradición subterránea, tan poco identificables con el cristianismo como con la filosofía. El estrato mítico, el aspecto más íntimo de la interioridad, quizá sólo podría ser puesto en claro mediante un análisis de su lenguaje. Su lenguaje implica, a propósito y con malicia, una repetición. Su modelo, más allá de la dialéctica, es el eco que une la autoridad de la palabra recibida, con el engaño, puesto que no es otra cosa que la propia voz de quien percibe el eco. El eco es testimonio de un cierto camino. Filosóficamente, es el camino del pensamiento que se ha autoconstituido. Kierkegaard sólo rompe aparentemente la prisión de ese pensamiento, permaneciendo en suma en la prisión mítica. Quien se rebeló contra la identidad coactiva y contra la unidad, con las cuales el sujeto quedaba sometido al yugo del no-yo, estaba encadenado a ese sujeto que no puede ser definido esencialmente sino como unidad, como identidad consigo mismo. El universo kierkegaardiano estalla en una indeterminación total, reduciéndose al principio de identidad del yo, en forma idéntica al idealismo que había denunciado. Puesto que estaba engeguado míticamente frente a su propia mitología. En la polémica contra Martensen se refirió a la pieza de teatro *Los elfos* de Heiberg. En ésta, "el maestro de escuela Grimmermann experimenta, como es sabido, una caída imprevista de 70.000 brazas en las profundidades de la tierra, donde se encuentra, en forma más inesperada aún que su imprevista caída, con los espíritus de la montaña. ¡Qué disparate!, afirma Grimmermann, es sabido que no hay espíritus de la montaña. Y puedo mostrar que en mi nombramiento no tengo instrucciones al respecto. Ay, es perder el tiempo acercarse a los espíritus de la montaña con designaciones reales, puesto que los espíritus de la montaña ni por asomo se preocupan de los decretos reales. Su reino no es de este mundo. Y para ellos una designación real equivale a cero, y a lo sumo vale lo que vale el papel en que ha sido escrita"<sup>11</sup>. Kierkegaard se compara a sí mismo con los espíritus de la montaña: "Pero que me vengan a mí, y a gente

de mi especie, cristianamente con una designación dada por el Rey, vale tanto como el título que pretendía exhibir Grimmermann"<sup>12</sup>. Kierkegaard se ha asociado a los espíritus telúricos, cuyo llamado atrae a los sobrevivientes hacia una caída en el abismo. La voz irrefutable de Kierkegaard imita a quien confía en él: de ahí que supiera muy bien por qué no quería discípulos.

## 6

Su voz, sin embargo, es irrefutable por lo que puede contener de verdad. La invocación regresiva e inconsciente de la religión natural, como ejemplo de una naturaleza inhumana y humana oprimida, adquiere en él tanto mayor fuerza en cuanto la protesta encendida en la atmósfera asfixiante de la interioridad kierkegaardiana nunca se manifiesta naturalmente, sino que más bien sirve para expresar sin desvíos el alejamiento de la naturaleza. El mundo, frente al que Kierkegaard contrapone el mundo del cristianismo, y cuyo producto equivocado sería —ese mundo en el cual, como dice, el sujeto se ha extinguido—, es la sociedad del alto capitalismo que, al mismo tiempo y sin que ninguno supiera del otro, Marx analizaba. Frente al ser alienado del mundo de mercancías, Kierkegaard imaginó el ser-en-sí-mismo absoluto de su yo solitario. En su configuración errada, ese ser en sí absoluto es la expresión de la forma equivocada de la totalidad. De ahí que la crítica de Kierkegaard no haya sido superada; tampoco la crítica de su iglesia, cuya dogmática lo atrajo grotescamente. Lo cierto es que no pretendía introducir tentaciones tales como las de tocar jazz durante el servicio divino, para que la juventud no se aburra. El término hoy tan estimado de "oración breve" es algo así como una pesadilla kierkegaardiana. Fue el primero en descubrir el fenómeno de la neutralización en la iglesia a la que observaba obstinadamente como idiosincrática. El espíritu, domesticado —o, como hoy suele decirse, "integrado"—, separado del potencial mismo

que permitiría su realización, se ha convertido en un bien cultural y, finalmente, en una mercancía, habiendo descendido a una pura contingencia. Al respecto es insuperable la parábola de Kierkegaard que se repite en el segundo número de *Instante*: "Mientras viajamos cómodamente en el tren, leemos en la guía «aquí se encuentra el terrible abismo que se hunde 70.000 brazas en la profundidad de la tierra»; mientras estamos cómodamente sentados en el café y fumamos un cigarro, leemos en el manual de historia «éste es el lugar donde solía reunirse una banda de ladrones que atacaba y maltrataba a los viajeros»: aquí es, éste es —es decir: aquí se encontraba, aquí era— y por cierto que es gracioso imaginarse cómo lo era—, puesto que en lugar de un abismo tenemos un ferrocarril, y en lugar de una guarida de ladrones, un comfortable café"<sup>13</sup>. Kierkegaard no quería participar en el juego. Aunque él, dadas las circunstancias estrechas y provincianas de su país, no pudo ver lo que hubiera permitido eliminar esa neutralización, si bien lo pronosticó correctamente como destino futuro del mundo, logró crear una esperanza contra la esperanza misma, en la paradoja, su carátula para la revolución. Esperanza frente a lo que no entraba en la lógica de las cosas, sino que la rompía. Esa lógica fatal arroja la sombra de su poderío en su reducto de la interioridad, estrangulando a la posibilidad. Aunque así tuviera que suceder, Kierkegaard por lo menos no quería conformarse, como resulta del tenor de la fórmula mágica: la capacidad para conformarse constituía su reproche básico contra el difunto obispo Mynster<sup>14</sup>. Su conservadorismo extremo, que al fin de cuentas no le impidió atacar a lo existente con palabras severas en lugar de los desarrollos futuros, para condenarlo, adquiere así un aspecto inesperado. Dado que observaba, en el liberalismo puro que entonces se iba enseñoreando sin tregua, sus aspectos negativos, más de lo que lo hacían las propias víctimas, en la evolución en que confiaba simpatizó más con los condenados, que con los vencedores, los batallones más poderosos de la historia del mundo. Lo inconfortable podía ser su conservadorismo, puede advertirse en el efecto de sus ataques. La única

respuesta que el obispo Martensen se dignó concederle constituye ya un resumen de todos los rebuznos de la mayoría compacta sobreviviente frente al discordante, llámese Nietzsche, o Karl Kraus, o como sea. Cuando Kierkegaard limita la designación de testigos de la verdad a los mártires, el obispo le pregunta: "¿Pero qué le da derecho a limitar de esa forma el concepto, en forma tan arbitraria y contraria a los usos lingüísticos de la iglesia?"<sup>15</sup>, pregunta formulada con el gesto automático de quien asiente pero que, invocando los fueros de la institución, impide con una engañosa pureza la pregunta por una definición de la cosa misma, convirtiéndola en una encubridora pregunta por una definición formal. De seguir a Kierkegaard, opina Martensen, sería necesario, *horribile dictu*, "abandonar la creencia que hemos aprendido de niños": ya entonces la inocencia de los bienamados infantes podía servir de excusa para la tontería satisfecha de los adultos maduros. Si Kierkegaard enseña que el sufrimiento es el signo mismo de los testigos de la verdad, entonces "debe advertirse" —proclama Martensen, con un gesto retórico bien acreditado— que el radicalismo de Kierkegaard implica una desviación. Si Kierkegaard consigue poner en movimiento todas las fuerzas espirituales contra el obispo, esto no pasa de ser "un refinamiento de la vanidad": Martensen recurre al sofisma que condena a todo esfuerzo del espíritu, que se atribuye a Kierkegaard y a otros, cuando no es visto como una broma, como una forma de soberbia de los acusados. Contra quien muestra repugnancia frente a la ignominia dominante, el obispo proclama que sólo se dedica a arrastrar por el polvo a los valores supremos. Para ello ha encontrado expresiones que no sólo aparecen en una pieza de Ibsen, sino que incluso pueden servir de modelo a sus pares: "Pero cuando lo veo pronunciar palabras ofensivas contra algunos de los personajes más nobles de nuestra patria; contra un hombre en el cual anteriormente reconoció a su propio maestro y a su benefactor espiritual; cuando lo veo aparecer como un nuevo Tersites en la tumba de los héroes; entonces le acepto sin más que mediante esa oración fúnebre justamente va a al-

canzar lo que busca: provocar escándalo en muchos. Pero adviértase bien: no es únicamente la verdad y el amor celestiales los que pueden escandalizar a los hombres, sino también la falsedad y la injusticia inconscientes, el espíritu impuro y la petulancia con la cual se presenta como hombre honrado y juega despreocupadamente con los mejores sentimientos del hombre”<sup>16</sup>. Kierkegaard dijo a Theodor Haecker que todo lo oficial es oprobioso. Una nota en el *Diario* es suficiente para poner en claro hasta hoy la actitud que encontró en Martensen uno de sus primeros defensores: “El nuevo testamento contiene la verdad divina. Así como está tan por encima de todas las equivocaciones, exageraciones, etc., de igual modo la mediocridad, la cháchara vacía, la puerilidad, el discurso tonto se encuentra debajo de todo tipo de parcialidades. Pero como la mera cháchara tiene la propiedad de no ser unilateral, aprovecha de esa característica y se presenta como la verdad divina misma, una verdad que está por encima de toda parcialidad”<sup>17</sup>. De ahí que quienes se mueven en ese terreno —el de la mediocridad, la puerilidad, etc.— siempre están contra toda parcialidad. Nadie podría sostener que el odio de Kierkegaard hacia lo existente sea excesivamente abstracto. Sólo es necesario imaginarse a Martensen, para saber contra quien Kierkegaard arremete. Por cierto que ya no se trata, ni de lejos, de un ataque contra la iglesia luterana danesa. En esa negación determinada Kierkegaard ha conseguido, como él lo dice en su lenguaje, salir de la interioridad. Si el todo, en cuanto totalidad y sistema, constituía el engaño absoluto, ha debido encarar al todo en que se encontraba sometido como los demás. Allí radica lo ejemplar en él. Desde el día en que se retractó en la calle, nada hay de espiritual que sea más importante: Kierkegaard elevó a una mayor potencia el “on ne doit plus dormir”, ya no se debe dormir, de Pascal. La trayectoria de Kierkegaard es la inversa del asentidor de Brecht, que pretende anunciar a la colectividad que es importante aprender ante todo a ponerse de acuerdo. Para Kierkegaard no es posible ninguna amistad con el mundo, puesto que esa amistad, al asentir con el mundo tal como es, lleva

a eternizar el mal e impide que llegue a ser lo que debiera ser amado. Quien estuvo presente cuando Karl Kraus expulsó de Viena, en 1925, a Imre Bekessy, mediante su mera palabra, habrá experimentado algo de la fuerza concreta de aquello que aparece en Kierkegaard en forma tan abstracta y tan monomaniática: el poder de la impotencia.

#### NOTAS

1. S. Kierkegaard, *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits* (El Instante. Ensayos y escritos de la última polémica). Düsseldorf/Colonia, 1959, p. 5 ss.
2. *Ibidem*, p. 31.
3. *Ibidem*, p. 363.
4. *Ibidem*, p. 343.
5. *Ibidem*, p. 236.
6. Karl Jaspers, *Philosophie*, Berlin/Göttingen, Heidelberg, 1956, p. XX.
7. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Edición Lasson, Leipzig, 1921, p. 143 ss.
8. Cf. S. Kierkegaard, *La enfermedad de la muerte*, Düsseldorf, 1954, p. 8 ss.
9. Kierkegaard, *Der Augenblick*, *ibidem*, p. 8.
10. Hölderlin, *Menons Klage um Diotima* (La queja de Menon por Diotima), pequeña edición de Stuttgart, 1953, edición Beissner, p. 81.
11. S. Kierkegaard, *Der Augenblick*, *ibidem*, p. 55 ss.
12. *Ibidem*, p. 56.
13. *Ibidem*, p. 127.
14. Cf. *Ibidem*, p. 30 ss.
15. *Ibidem*, p. 10.
16. *Ibidem*, p. 13.
17. *Ibidem*, p. 355.