

## Kierkegaard y la cuestión del lenguaje\*

Laura LLEVADOT\*\*

**Resumen:** Este trabajo trata de llevar a cabo una lectura del pensamiento kierkegaardiano que privilegia el aspecto lingüístico de la obra frente a su aspecto antropológico o existencial. En este sentido esta lectura se desmarca de la recepción clásica que convirtió a Kierkegaard en el padre del existencialismo y de su humanismo consiguiente. La primera parte del artículo desarrolla la concepción del lenguaje de Kierkegaard en oposición a la hegeliana; la segunda analiza la exigencia kierkegaardiana de elaborar un lenguaje del «interese» frente al lenguaje del ser caro a la metafísica clásica. Finalmente, la última parte analiza la estrategia kierkegaardiana, cercana a la tesis del primer Wittgenstein, que consiste en «hablar sin decir» y que determina la construcción del estilo en la obra de Kierkegaard.

**Palabras clave:** Kierkegaard, lenguaje, existencia, realidad [Virkelighed], escritura.

**Abstract:** This paper tries to understand the kierkegaardian thought focusing more on the linguistic aspect than on an anthropologic or existentialist one. In this sense, this study is far from the classical way of thinking that turned Kierkegaard into father of existentialism and the consequent humanism.

The first part of the article develops Kierkegaard's conception of language against the hegelian's one. The second analyses Kierkegaard's exigency to elaborate a «language of interesse» in opposition to the «language of being» used by classical metaphysics. Finally, the last part analyses the Kierkegaard's strategy, close to the Wittgenstein's claim that consist on «speaking without saying», which determines the construction of the style in Kierkegaard's work.

**Key words:** Kierkegaard, language, existence, actuality [Virkelighed], writing.

«Es menos difícil detener a un hombre en la calle y quedarse uno mismo inmóvil para hablarle que tener que decir algo caminando a un caminante sin quedarse uno mismo quieto ni retrasar al otro, sin invitarle a seguir el mismo camino, sino invitándole a proseguir su propio camino: tal es la situación de un existente hacia otro existente, cuando la comunicación tiene que ver con la verdad entendida como interioridad de la existencia.», PS, I, 257-258/ SKS, 251\*\*\*.

---

Fecha de recepción: 6 junio 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

\* Este texto fue presentado en una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, el 28 de Abril de 2007. Debo agradecer al Director del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, Dr. Miguel Candel, su invitación a pronunciarla.

\*\* Departamento de Historia de la Filosofía Estética y Filosofía de la Cultura, Universidad de Barcelona. C/ Montalegre, 6, 4ª planta, 08001 Barcelona. e-mail: laullevadot@ub.edu

\*\*\* En lo que se refiere a la obra de Kierkegaard señalamos en primer lugar la traducción española [*Obras y Papeles de Kierkegaard*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1965, trad. a cargo de Demetrio Gutiérrez Rivero] si la

En el ámbito discursivo de la historia de la filosofía, en ese repliegue de la reflexión filosófica sobre sí misma en el que desde Hegel se ha convertido el estudio de la filosofía, Kierkegaard pasa por ser el padre del existencialismo. Esta titularidad le es concedida en virtud de una coincidencia de intereses, en virtud de una temática común, a saber, la existencia, que le erigiría en precursor de pensamientos tan dispares como los de Heidegger, Sartre, Jaspers o Marcel, los cuales han acabado por constituir una corriente. Sin embargo, y a pesar de las similitudes, hay algo en Kierkegaard que pone en cuestión dicha titularidad, algo que le desvincularía del existencialismo, y ese algo que le acercaría paradójicamente mucho más a la filosofía crítica contemporánea, de Adorno a Derrida, es la cuestión del lenguaje. Desde esta perspectiva, el desplazamiento que opera Kierkegaard en su antimodernidad, no consistiría tanto en el pasaje de un pensamiento del ser al pensamiento de la existencia, sino antes bien –siguiendo el esquema planteado por Foucault–, el paso de un pensamiento centrado en la figura del hombre, como nudo epistémico de la modernidad, a un pensamiento del lenguaje<sup>1</sup>.

Cuando el pseudónimo Climacus afirma que la dificultad radica en «decir algo caminando a un caminante» está apuntando a la verdadera problemática del pensamiento existencial que consiste en cómo hablar de la existencia –esto es, de aquello que está en devenir, que es singular y concreto y que por lo tanto se sustrae a toda abstracción– sin convertirla en un objeto universal de saber, puesto que cómo señala Haufniensis en *El concepto de angustia*: «El secreto del individuo singular [*den Enkelte*] está precisamente en su comportamiento negativo respecto a lo universal» (CA, 150/ SKS, 382)<sup>2</sup>, y el lenguaje es para Kierkegaard –como se verá– lo universal. Pero también apunta a otra dificultad aún más radical, que en este caso se refiere al receptor de la comunicación, aquel a quien un verdadero pensador existencial llama a vueltas «mi querido lector», porque es consciente de que su pensamiento se dirige a un alguien, a un existente, un caminante, que no espera de la escritura una excitación intelectual sino una comunicación ética, algo que afecte radicalmente su modo de vida, algo que le permita seguir caminando en la existencia.

La cuestión de la existencia lleva a Kierkegaard a plantearse de un modo radicalmente nuevo la cuestión del lenguaje y de la escritura. Es por ello que Gabriel Josipovici<sup>3</sup> puede decir que Kierkegaard pertenece a esa estirpe de pensadores llamados «escritores esenciales», porque junto a Platón, Nietzsche, y buena parte de los pensadores contemporáneos, Kierkegaard fue sensible a la problemática de la escritura, porque fue consciente de que muchos de los problemas filosóficos se jugaban en su modo de exposición, porque reflexionó

hay y indicando en cada caso si se ha modificado la traducción, o en su defecto la traducción francesa [*Søren Kierkegaard. Oeuvres Complètes*, Éditions de L'Orante, Paris, 1997], como es el caso del *Post-Scriptum definitivo y no científico a las Migajas Filosóficas* (en adelante P.S.) y *Johannes Climacus ou de omnibus dubitandum est* (en adelante D.O.D). Seguidamente, damos la referencia de la nueva edición danesa de las obras de Kierkegaard, *Søren Kierkegaard Skrifter*, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, et al., Gads Forlag, 1999-2007, (en adelante SKS). Respecto a los *Papeles* de Søren Kierkegaard, remitimos a la edición *Søren Kierkegaards Papirer*, a cargo de A. Heiberg y V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, MDCCCXII (en adelante, *Pap.*).

1 M. Foucault: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1993 (22 ed.), p.296 y ss.

2 Traducción parcialmente modificada.

3 G. Josipovici: «Kierkegaard and the Novel» en: J. Rée y J. Chamberlain (eds.): *Kierkegaard: A Critical Reader*, Oxford/Malden (Massachusetts), Blackwell Publishers, 1998, pp. 114-128.

acerca de los límites del lenguaje y sin embargo habló. Pero Kierkegaard habló sin decir. Es justo este «hablar sin decir» lo que se soslaya cuando se extrae de la ambigüedad del texto kierkegaardiano una antropología, una suerte de analítica de la finitud que haría de su existencialismo un humanismo<sup>4</sup>. Por el contrario, la cuestión del lenguaje y de la escritura desvanece esta ilusión reconfortante que permite ubicar a Kierkegaard dentro de la modernidad. El pensamiento existencial de Kierkegaard es, en su esencia, un pensamiento de la escritura, y en ello radica su antimodernidad y su relevancia para el pensamiento contemporáneo. Para comprender en qué consiste esta escritura existencial, este «hablar sin decir» al que apuntábamos, veamos en primer lugar (1) la concepción del lenguaje que ésta implica, para en segundo lugar (2) tratar de vislumbrar el modo cómo el lenguaje se configura en el texto kierkegaardiano constituyendo lo que podríamos llamar una escritura negativa.

### 1. La cuestión del lenguaje

En uno de sus primeros escritos de juventud que se encuentra en los *Papirer*, Kierkegaard afirma lo siguiente:

«¿Qué es pues la inmediatez? Es la realidad. ¿Qué es la mediación? Es la palabra. ¿Cómo ésta abole a la otra? Dándole una expresión. Aquello que se expresa está en efecto siempre *presupuesto*.

(...) Al expresar la realidad a través del lenguaje, la contradicción aparece; en efecto, no la expreso en absoluto sino que creo otra cosa.» DOD, 358/ *Pap* IV, B1, 145.

El lenguaje es concebido en este fragmento como una mediación abstracta que no puede dar cuenta de lo real precisamente porque *presupone* lo real y al tratar de expresarlo lo *recrea*. El lenguaje lleva a cabo, pues, una modificación de lo real puesto que no puede decirlo directamente, sino que está condenado a repetirlo en el ámbito de la idealidad lingüística que implica siempre un alejamiento de la realidad efectiva. Se ha señalado a menudo la semejanza entre esta función de mediación que Kierkegaard otorga al lenguaje en este texto y la concepción de Hegel para quien también el lenguaje ejerce una función de mediación<sup>5</sup>, para quien no es posible decir «esto» o «aquello» sin negar su inmediatez y convertirlos en algo mediado. Sin embargo la diferencia fundamental entre la posición de Kierkegaard y Hegel respecto al lenguaje es que para éste último el lenguaje, precisamente

4 Esta es, por ejemplo, la lectura de J. Sløk: *Kierkegaard, penseur de l'humanisme*, Paris, Editions de l'Orante, 1995. [Título original: *Kierkegaard humanismens tænker*, Copenhagen, Hans Reitzels Forlag, 1978].

5 Para Hegel la realidad inmediata sólo puede ser enunciada como universal (*Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., p. 65 y ss.). Sobre la influencia de Hegel en la teoría del lenguaje de Kierkegaard ver: D. González: «Kierkegaard y la pregunta por el lenguaje» en Luís Méndez Francisco (coord.): *La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al profesor Rafael A. Larrañeta*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2003, p. 251 (pp. 249-258); y J. Stewart: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 276, quien mantiene la tesis de que la crítica al lenguaje que aparece en el *De omnibus* está calcada sobre la concepción hegeliana del lenguaje, y que el aspecto crítico de esta obra en concreto se dirige contra Martensen y no contra Hegel.

por su carácter mediador, es el instrumento legítimo para decir el ser. La función mediadora del lenguaje no supone un déficit respecto a la expresión de lo real sino, bien al contrario, lo real sólo existe en la medida en que es expresado. De ahí la crítica de Hegel a los defensores de lo inefable entre los cuales se encuentra Jacobi: «lo que se llama lo inexpressable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto»<sup>6</sup>. Cuando el lenguaje deja de ser concebido como un discurso de los hombres sobre el ser para convertirse en el discurso del ser mismo, el lenguaje aparece como el ámbito adecuado en el que el sentido del ser puede aflorar, y lo inefable se comprende entonces como una ilusión de la conciencia desgraciada, como un modo representativo y equivocado de pensar la relación entre el hombre, el lenguaje y el ser. Jean Hyppolite lo explica del siguiente modo: «Para Hegel no hay inefable alguno que estaría más acá o más allá del saber, no hay singularidad inmediata o trascendente; no hay silencio ontológico, sino que el discurso dialéctico es una conquista progresiva del sentido.»<sup>7</sup>.

Por el contrario, no hallamos en Kierkegaard una confianza semejante en el discurso para decir el sentido de lo real. A menudo Kierkegaard denuncia que el lenguaje es utilizado para escabullir toda realización, para recrear en lugar de realizar. Esto es por ejemplo lo que hace el poeta cuando mediante la imaginación reconfigura la realidad en la idealidad poética para hacerla así más vivible, pero sustrayéndose a toda realización. En este punto Kierkegaard parece mucho más próximo al Nietzsche de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que a Hegel, a pesar del uso de la terminología hegeliana en sus escritos de juventud. Como Nietzsche, Kierkegaard rechaza toda teoría representacional del lenguaje, toda confianza en la palabra para decir el ser. La designación, que Nietzsche denuncia como acto antropomórfico, es concebida por Kierkegaard como acto idealizador, pero en ambos casos lo real aparece como inefable a la mirada restrictiva del hombre, tanto más cuando son los conceptos, esas «conchas vacías»<sup>8</sup> de las que Nietzsche habla, los que tratan de determinar el sentido de lo real. Esta coincidencia en la concepción del lenguaje entre Nietzsche y Kierkegaard desemboca, sin embargo, en estrategias diferentes a la hora de llevar a cabo la paradójica tarea de transmitir sus respectivos mensajes a través de un medio lingüístico como es la escritura. La diferencia entre ambos estilos puede cifrarse en la función que otorgan al lenguaje a pesar de su idealidad intrínseca. Allí donde Nietzsche parece rehuir el carácter abstracto del lenguaje a favor de su constitución metafórica, allí donde deshecha el lenguaje científico y filosófico para confiar en la capacidad artística y metafórica de la palabra, allí Kierkegaard asume la negatividad idiosincrásica del lenguaje para decir lo real, para afirmar seguidamente, no ya su capacidad representativa o expresiva, sino su vertiente pragmática y comunicativa. En Nietzsche toda verdad es concebida como mera ficción lingüística en

6 Hegel: *Fenomenología*, op. cit., p. 70 (Trad. de Wenceslao Roces).

7 J. Hyppolite: *Logique et existence*, Paris, Presses Universitaires de France. 1991, 3ª ed. (1ª ed., 1951), p. 25.

8 F. Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990 (traducción de Luís Ml. Valdés y Teresa Orduña), p. 21. Respecto a la designación antropomórfica de la realidad afirma Nietzsche en este texto: «Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: *he ahí un mamífero*, no cabe duda que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo (...) El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto cosa humanizada.», *ibíd.*, p. 28.

virtud del carácter metafórico de todo discurso, por lo tanto de lo que se trata es de crear ficciones más altas que las pálidas ficciones abstractas que ofrece el discurso metafísico, cosa que implica que el lenguaje tome de la poesía y del arte las fuerzas y la pluralidad de sentidos de los que el discurso metafísico había desposeído al lenguaje filosófico.

Por el contrario, para Kierkegaard, no se trata ya de este tipo de verdad. No se trata, al menos no solamente, de crear ficciones lingüísticas puesto que entonces se renunciaría a la realización, ni de desvelar a través del lenguaje poético la verdad que yacía oculta más allá de la representación, puesto que la poesía no tiene ningún privilegio respecto al lenguaje filosófico en este sentido. Kierkegaard asume la incapacidad del lenguaje para decir la realidad [*Realitet*], y con ello cierra la puerta a todo discurso metafísico, pero esto no implica que el lenguaje esté desprovisto de toda efectividad. De hecho, aunque el lenguaje no dice lo real, sí *hace cosas*. El lenguaje es reconsiderado, desde el punto de vista kierkegaardiano, por su capacidad para hacer algo con lo real [*Virkeligheden*], con esa realidad que no es mera exterioridad, sino que es la realidad efectiva del lector. Esta distinción kierkegaardiana entre la *Realitet*, como realidad exterior en sentido cartesiano, y *Virkelighed*, entendida como realidad existencial del sujeto<sup>9</sup>, es la que le permite iniciar una estrategia discursiva que le separa tanto de la concepción hegeliana del lenguaje cuanto de la expresividad metafórica del discurso nietzscheano en la medida en que apuesta por una concepción pragmática del lenguaje aunque de carácter negativa.

## 2. El lenguaje del *inter-esse*

En un fragmento de los *Papirer* titulado «Los conceptos de *esse* y de *Inter-esse*» Kierkegaard establece una distinción entre dos tipos ciencias, aquellas que se ocupan del ser (*esse*), tales como las matemáticas o la metafísica, y aquellas que se ocupan de la existencia (*inter-esse*) (*Pap.* IV C 100, 408). Este discernimiento es paralelo al antes apuntado entre *Virkelighed* y *Realitet*. La realidad existencial (*Virkelighed*) es un *Inter-esse*, y el lenguaje que a ella apunta debe ser así mismo un lenguaje del *inter-esse* y no un lenguaje del ser, es decir, un lenguaje metafísico. Así mismo lo formula el pseudónimo Climacus en el célebre *Post-scriptum definitivo y no científico a las Migajas Filosóficas*:

«El interés supremo del existente es existir, y el interés que éste tiene en el hecho de existir es la realidad [*Virkeligheden*]. El lenguaje de la abstracción no puede dar cuenta de la naturaleza de la realidad. La realidad es un *inter-esse* entre la unificación hipotética del pensamiento, operada por la abstracción, y el ser» (PS, II, 14/ SKS, 286).

De esta cita cabe retener dos cuestiones. En primer lugar la definición de la realidad subjetiva como *inter-esse*, y en segundo la negación de que el lenguaje de la abstracción

9 Para un análisis de esta distinción en su dimensión antropológica y ética ver B. Sáez Tajafuerce: «Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad», en *Daímon. Revista de Filosofía* (Murcia), nº 16, 1998, pp. 171-178.

pueda dar cuenta de este tipo de realidad. Respecto a la primera cuestión, que el sujeto sea concebido aquí como *inter-esse*, no significa solamente que éste tenga un interés patético por su propia subjetividad, un interés ético en el que le vaya su propio modo de vivir, sino también que su constitución ontológica es la de un entre-ser. El sujeto, ese al que apelaría el existencialismo como «punto de partida»<sup>10</sup>, no es en Kierkegaard uno de los polos de la relación sujeto-objeto, sino precisamente aquello que quiebra, como una herida, el comercio sereno y desinteresado de la representación. El sujeto existencial es un entre-ser, algo que está en medio, para impedirla, de la adecuación entre el pensamiento y la realidad, del lenguaje y lo nombrado. Ser existente es ser consciente a cada paso de la existencia de la imposibilidad de unificar pensamiento y ser, lenguaje y realidad, justo porque el existente está en medio, existiendo, en devenir, e impidiendo esa hipotética adecuación que la metafísica pretende.

De ahí que, en segundo lugar, el lenguaje de la abstracción no pueda dar cuenta de esta realidad. El lenguaje del *esse* es, como apunta Ohara<sup>11</sup>, universalizador, abstracto y simplificador. En tanto universalizador implica la pérdida de lo privado en favor de lo público tal y como ejemplifica la experiencia de Abraham abordada en *Temor y Temblor*. En la medida en que se trata de un lenguaje abstracto tiende a convertir el devenir en pasado por lo que impide toda contemporaneidad con el devenir de lo real. Y en la medida en que el lenguaje de la abstracción es un lenguaje simplificador no puede dar cuenta de la complejidad de la existencia. De ahí que Climacus afirme que «siendo la palabra un medio más abstracto que el hecho de existir, el discurso es siempre en alguna medida una simplificación» (PS, II, 135/SKS, 404). Sin embargo hay que destacar que esta crítica no se dirige tanto al lenguaje del *esse* como tal, es decir al uso representativo del lenguaje, sino a lo que Kierkegaard nombra en sus *Diarios* «la confusión de lenguas» [*Sprogforvirring*] (*Pap.* I A 328, 142). Es decir que lo que Kierkegaard rechaza es la pretensión del lenguaje de la abstracción, de la metafísica, de decir la verdad de la existencia, cuando es precisamente la existencia lo que imposibilita la representación metafísica. La confusión en la que se incurre cuando se pretende decir representativamente lo que escapa a toda representación. Es en este sentido que se puede establecer una cierta analogía entre la función de delimitación que Wittgenstein otorga a la filosofía en al *Tractatus* y la crítica kierkegaardiana al lenguaje del ser. Del mismo modo que Wittgenstein establecerá los límites entre lo decible por un lenguaje representativo apto para describir hechos y lo mostrable, como ámbito de lo indecible al cual pertenece lo ético y lo místico, Kierkegaard, en función de la misma raíz kantiana, va establecer una distinción fundamental entre el lenguaje hipotético del *esse* y el lenguaje del *intersse*. Y sólo éste último es el que se puede ocupar de la existencia eludiendo la confusión en la que incurre el pensamiento moderno y, se podría decir, buena parte del contemporáneo. La existencia ciertamente no se puede decir, pero de ella sí se puede hablar. Veamos en qué consiste este *hablar sin decir* que caracteriza al lenguaje existencial.

10 J.P., Sartre: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1985, p.14.

11 S. Ohara: «Language and the Ethical in the Thought of Kierkegaard» (Tokyo) [s.n.], 1967, pp. 1-37 (Reprinted from *Journal of Aoyama Gaukin Woman's College*, n° 21, November, 1967).

### 3. Hablar sin decir

Lo primero que cabe tener en cuenta es que el lenguaje del *inter-esse* no es tanto un lenguaje otro, más metafórico o poético, que cubriría las deficiencias del discurso filosófico, cuanto otro uso del lenguaje, un *uso* pragmático. Es en las *Lecciones sobre la dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* [*Den ethiske og den esthisk-religieuse Meddelelser Dialektik*, 1847] (*Pap.* VIII B 79-89, 141-190) donde Kierkegaard establece la distinción fundamental entre la comunicación de saber [*Videns Meddelelse*] o comunicación directa y la comunicación de poder o capacidad [*Kunnens Meddelelse*] o comunicación indirecta. El objeto de la comunicación de saber no es la comunicación misma sino un contenido objetivo, un *qué*, para el cual la función comunicativa del lenguaje es simplemente un trámite necesario. Quien comunica un saber hace un uso representativo del lenguaje, utiliza el «lenguaje del *esse*» sin tener en cuenta el *inter-esse* de la subjetividad existente, es decir, menosprecia a la vez el cómo y el quien de la comunicación (emisor y receptor) así como la reflexión necesaria sobre el medio mismo de transmisión: los límites del lenguaje. Por el contrario la comunicación de poder o capacidad no tiene un contenido objetivo, no trata de transmitir un saber, sino que lo que trata de comunicar es una capacidad, una capacidad ética o ético-religiosa. Frente a la comunicación directa a la que le es esencial un autor que ejerza de autoridad, que diga el sentido, el *qué*, de lo comunicado, de modo tal que el receptor en su pasividad sea capaz de captar, reproducir o incluso comentar, la comunicación de capacidad trata de «hacer algo» con la realidad subjetiva [*Virkelighed*] del eventual lector. No se trata de transmitirle un saber acerca de la existencia, sino como decía Climacus en el *Post-scriptum*, de «decir algo caminando a un caminante». El lenguaje del *inter-esse* es por lo tanto, un lenguaje esencialmente indirecto que trata de transmitir una capacidad en lugar de un saber y es, en esta medida, pragmático. De ahí la importancia de la escritura en la obra de Kierkegaard. El texto, que trata de hablar de la existencia y al existente, se constituye de este modo en el lugar de una experiencia con el lector. La lectura de un texto que trata de transmitir una capacidad debe ser una lectura *interesada* en la que al lector le vaya su propio modo de vivir. Es para ello esencial que el texto no diga el sentido, el *qué*, sino que el sentido, por el contrario sea extraído por el lector en virtud de su propia experiencia. El objetivo de la comunicación indirecta es hacer libre al receptor en lugar de someterlo al discurso, de ahí la vertiente pragmática de esta escritura que trata de mover al lector pero, y esto es esencial, sin *decirle* hacia donde debe ir sino «invitándole a seguir su propio camino».

Las estrategias de la escritura kierkegaardiana cuya función es respetar la existencia del lector como *interesse* se multiplican y diversifican en cada obra. Desde la coexistencia simultánea de diferentes puntos de vista a la que sirve la pseudonimia como estrategia más evidente; al uso de lo poético, no para suplir deficiencia alguna, sino para poner en devenir al lector, para mostrarle un modelo de realización, una posibilidad existencial que a menudo, como la de Abraham, se muestra irrealizable; o a la desaparición del comunicador que, como siguiendo una estrategia socrática, retira su autoridad sobre el sentido del texto, se despliegan los recursos estilísticos caros a este lenguaje existencial que Kierkegaard pone en funcionamiento.



Sería un error, sin embargo, pensar que éste es el modo indirecto de decir lo que se podría decir directamente pero que no se dice para no convertirlo en saber<sup>12</sup>. Ciertamente Kierkegaard *habla* y habla a propósito de la existencia, pero «hace las interpretaciones contrarias igualmente plausibles» (SOE, 276/ SV3, XVIII, 76), de modo tal que *habla sin decir*. Es en este sentido que la escritura kierkegaardiana puede concebirse como una escritura enraizada en el silencio, que no dice nada positivo, pero que sin embargo hace algo con lector. De Kierkegaard debe decirse lo que Derrida comenta a propósito del Abraham de *Temor y Temblor*:

«En cierta manera, sin embargo, Abraham habla. (...) Habla para no decir nada de lo esencial que debe mantener en secreto. Habla para no decir nada, ésta es siempre la mejor técnica para guardar un secreto. Abraham, de todos modos, no habla simplemente para no decir nada cuando responde a Isaac. Dice algo que es más que decir nada y que no es falso. Dice algo que no es una no-verdad y, por otra parte, algo que, aunque *no lo sepa todavía*, se verificará.»<sup>13</sup>

Lo que dice Abraham antes de sacrificar a su hijo Isaac es: «Dios proveerá». Con ello ciertamente *no dice nada*, pero *habla sin decir*. Ésta es la estrategia irónica e indirecta que debe hacer pensar a Isaac, al menos una vez todo se ha verificado. Del mismo modo el texto de Kierkegaard dice sin decir nada, *muestra*, al modo señalado por Wittgenstein, para hacer decir, crea el silencio en el lector. Es por ello que la escritura kierkegaardiana, su lenguaje indirecto, debe ser comprendida como una escritura negativa. Una escritura que habla de la existencia pero sin decir nada acerca de ella, ya que la existencia es *interesse* y no puede ser representada. Su escritura, la escritura de Kierkegaard, nos deja solos con nuestro existir, y éste y no otro es el objeto de la pragmática.

### **A modo de conclusión: un pensamiento de la escritura**

Cuando convertimos a Kierkegaard en un existencialista, cuando extraemos de él una teoría de la existencia en virtud de una u otra obra pseudónima que privilegiamos, cuando se soslaya la cuestión del lenguaje, convertimos el pensamiento de kierkegaard en algo comunicable y representable, y entonces es posible extraer de él un «saber de la existencia» que es posible cotejar con otros insignes nombres de la historia de la filosofía.

Sin embargo cuando esto ocurre hay que ser consciente que se soslaya la propia concepción kierkegaardiana de la existencia que, como se ha mostrado, consiste en ser quiebra de la representación. Pero olvidamos también algo más importante, que Kierkegaard nos quería libres, lectores en devenir, caminantes. El pensamiento de la existencia no tiene al hombre como objeto de saber sino que antes bien se resuelve en un pensamiento de la escritura y del lenguaje. Justo porque define la existencia como el lugar de la inadecuación entre la palabra

12 Así lo señala también M. Jamie Ferreira en «The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion», *Religious Studies*, n. 30, pp. 29-44.

13 J. Derrida: *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 62.



y lo real, este pensamiento existencial sabe de los límites de la función representativa del lenguaje, y en esta medida apuesta por su función pragmática, pero ocurre algo que es todavía más fundamental al pensamiento existencia, y es que este pragmatismo es en todo caso un pragmatismo negativo. Ciertamente el lenguaje *hace cosas*, pero eso que hace la escritura negativa es una hacer sin contenido positivo, un mero «hacer libre al receptor», con la única pretensión de liberarlo, de vaciarlo del saber y de la representación. Es en este sentido que se puede considerar a Kierkegaard un «escritor esencial» al modo como lo define Josipovici: «el escritor esencial es aquel que sabe que la conclusión falta, y siente tan vivamente esta ausencia que la hace sentir al lector»<sup>14</sup>.

---

14 G. Josipovici: «Kierkegaard and the Novel», *ibid.*, 1998, p. 118 (114-128).

