

CARLA CORDUA

LA FILOSOFÍA Y LOS PUNTOS DE VISTA¹

KIERKEGAARD tuvo relaciones difíciles y poco convencionales con la filosofía: la atacó apasionadamente en la forma del pensamiento de Hegel y en general la rechazó sin reparar mucho en distinguos. Pero se sabía en deuda con Hegel y gustaba definirse ante todo como un dialéctico². Tampoco para nosotros hoy es fácil decir con precisión en qué sentido pertenece a la historia del pensamiento filosófico este enemigo de la filosofía que se ha convertido ahora en una poderosa influencia revolucionaria en su seno.

Entre los comentaristas hay el acuerdo casi unánime de que el pensador danés no puede ser considerado como un filósofo en la acepción rigurosa del término a pesar de su evidente influencia sobre un importante sector del pensamiento actual. Esta influencia ha de ser, por lo tanto, una de aquellas que se ejercen sobre la filosofía a través de caminos poco trajinados: porque si bien es obvio que se puede aprender mucho, filosóficamente hablando, de Kierkegaard —como lo demuestra la especulación contemporánea— ello no es posible según la manera directa y desembarazada en que se aprende de Aristóteles o de Kant. Comprobar la existencia de estos problemas en la relación de Kierkegaard con la filosofía no quiere decir que pensemos en ésta como en una disciplina académica rigidamente delimitada frente a otras disciplinas para preguntarnos luego en cuál podemos clasificar a un determinado autor. Si insistimos demasiado en líneas divisorias entre disciplinas no tardaremos en tener que conceder que desde siempre existen entre ellas relaciones que rompen el cuadrículado de sus fronteras. Nadie discute la necesidad de defender de confusiones al pensamiento filosófico. Pero no hay duda que la filosofía ha estado muchas veces a lo largo de su historia en contacto fértil con hombres de pensamiento original que no son filósofos *sensu strictu*. Esto ha ocurrido, entre otros casos, con Montaigne, con

Pascal, con Newton, con Rousseau, con los enciclopedistas franceses, con Marx. Y también con Kierkegaard³. Todos ellos pertenecen a la historia de la filosofía, pero no en igual forma que los filósofos unánimemente reconocidos como tales. Tenemos que entender la conexión de la filosofía con estos "irregulares" tomando en cuenta circunstancias valederas para un caso singular y tal vez para ningún otro. Este esfuerzo se nos impone a menos que nos resignemos a empobrecer a la filosofía privando a su tradición de la presencia inquietante de estos pensadores que forman parte de ella sin dejarse absorber del todo, que la influyen sin perder su independencia. No podríamos proponernos, como resulta patente, aclarar aquí un tema tan vasto como el de las relaciones entre la filosofía y este pensamiento marginal que acompaña su historia y ni siquiera abordaremos en general el caso representado por Kierkegaard. Nos referiremos sólo a un aspecto de este último.

Considerando en conjunto su obra de escritor Kierkegaard pensó que le había sido dado realizarla para educarse a sí mismo de esta manera⁴, entendiendo que había llegado a ser quien era merced a las experiencias que quedaron plasmadas en sus escritos primeros y a su esfuerzo por darles forma literaria. Fue en estas publicaciones donde puso en acción aquella multitud de personajes escritores de ensayos y libros, editores de manuscritos contradictorios, experimentadores psicológicos, polemistas y respondedores a los que iba atribuyendo su producción literaria a medida que se publicaba. Casi toda la obra kierkegaardiana aparece seudónimamente, pero no bajo uno solo sino bajo una serie de nombres supuestos. Para mayor complicación estos seudónimos amenazan con convertirse en verdaderos personajes dramáticos cuando sus personas y circunstancias son descritas para el lector por sus fingidos editores o son refutados por nuevos seudónimos que superan los puntos de vista que aquellos detentaban. ¿En qué sentido hemos de entender que la creación de este mundo de personajes que razonan y se refutan unos a los otros es la forma en que un pensador se autoeduca? Tenemos que adquirir cierta idea de los problemas de estos personajes seudónimos —autores y actores—. Ellos giran fundamentalmente en torno a la idea de las etapas o esferas de existencia, por una parte y a la idea de decisión o elección, por la otra. Pasaremos a esbozarlas en términos generales.

A todos los hombres les es ofrecida la posibilidad de hacerse cargo de sus vidas conscientemente transformando la realidad humana natural, regalada junto con nacer, en una existencia espiritual. Esta transformación es una obra, la obra suprema en que el hombre puede invertirse y sólo quien se hace cargo de esta tarea consigo mismo

realiza el auténtico destino humano que es el de la existencia individual. Pero la existencia individual no es una realidad idéntica y por adelantado fijamente determinadas antes de que nos pronunciemos por ella; no es una especie de finalidad ya hecha cuya adquisición nos fuera dado proponernos o no después de examinarla convenientemente. Y no lo es, primero, porque lejos de idéntica es diversa, variada interiormente, además de que no está en ninguna parte ya llevada a cabo como una cosa entre las cosas. Es nada más que posibilidad, es decir, apela a nuestra libertad y no a alguna facultad ponderativa o mensuradora apta para habérselas con entidades acabadas. La existencia es una posibilidad que no consta de otra cosa que de posibilidades, pues al decidimos por la autenticidad, es decir, por la libertad, nos encontramos con que ésta de nuevo nos pone ante una variedad de posibles. Pues existir solo se puede, sostiene Kierkegaard, según alguna de estas tres formas fundamentales de la existencia: la estética, la ética y la religiosa⁵.

La existencia estética implica no tanto un compromiso con algún proyecto o tarea definida, con alguna idea muy rígida sino sobre todo un vivir la afectividad, el sentimiento, el impulso que nos sujeta en el presente, que deja ser y desarrollarse la vida del deseo, de la admiración, de la simpatía, de la piedad, del amor erótico. El esteta busca una existencia poética, lírica; prefiere la ilusión y la mistificación a la realidad, la fantasía a la inteligencia, lo misterioso, lo oscuro, lo extraordinario, lo peligroso a la vida cotidiana. Pero para que se trate de una verdadera existencia estética quien la vive tiene que haber tomado plena conciencia del carácter de su vida, lo que implica que en su conducta ha de haber consistencia y hasta un cierto profesionalismo en el goce y en la persecución de lo que colma el sentimiento. No se puede tratar de quedarse con lo estético como un mero modo de interrumpir la monotonía de la vida diaria, de preferirlo por un rato como hace el buen burgués que va al teatro y se identifica allí con la figura de Don Juan, viviendo de prestado las emociones de la existencia de este verdadero esteta. Hay que ser Don Juan o alguna de las otras figuras estéticas o renunciar del todo a esta posibilidad humana.

La existencia ética parte de un acto de libertad cuyas consecuencias tarda una vida entera en llevar a cabo, de una decisión que tiene la fuerza de ponerla en el terreno de lo definitivo: se trata de un acto que compromete todo el ser de quien lo realiza unificando su vida a partir de allí. Esta que funda la vida ética es una decisión examinada reflexivamente hasta el agotamiento de las potencias del pensamiento y por ello mismo irrevocable una vez tomada. En el

hombre ético toda la persona y cada detalle de su conducta son funciones de la fidelidad apasionada a la idea única en que se comprometió la libertad. Oigamos las palabras de Kierkegaard:

“Cuando uno considera la vida de los hombres siente tristeza de ver a tanta gente pasar sus días en una tranquila perdición; se agotan no a lo largo de una evolución en la que asimilan la sustancia de la vida a medida que se desarrolla, sino que viven, por así decir, vaciándose; se desvanecen como sombras, su alma inmortal es barrida por el soplo del viento y el problema de su inmortalidad no los angustia porque están ya descompuestos antes de la muerte”.

Y en otro pasaje, dice:

“No se trata, pues, tanto de elegir entre querer el bien o el mal como de elegir el querer (mismo) que es aquello que funda tanto al bien como al mal”⁶.

La vida ética representa no sólo una gran concentración de todas las energías espirituales en una única dirección sino también como consecuencia de ello, una muy considerable unidad, de la existencia en el tiempo. Ofrece en éste como otros puntos un fuerte contraste con la existencia estética que pasa de instante en instante llevada por siempre nuevas emociones, deseos y afectos, perdiendo toda conexión amplia de sentido. En rigor la existencia estética no tiene ni pasado ni futuro, pues se agota en un presente discontinuo sin más profundidad que la del olvido de todo que ofrece el goce sensible mientras dura. Por esto el tedio, el aburrimiento es el acompañante más inevitable de este tipo de vida carente de unidad.

Dice Kierkegaard:

“Al principio era el aburrimiento. Los dioses se aburrían y crearon al hombre. Luego Adán se aburrió porque estaba solo y fue creada Eva. Y a partir de ese momento el aburrimiento reinó sobre el mundo aumentando a la par con el número de los hombres. Adán se aburrió solo, después Adán y Eva se aburrieron entre dos, después Abel y Caín se aburrieron en familia y después la raza de los hombres se extendió por la tierra y se aburrieron en masa”⁷.

El tedio de la vida que continuamente va junto con la disipación estética es uno de los factores que pueden sacar a un individuo de esta esfera de existencia. La vida estética está por lo demás amenazada por otras insuficiencias y contradicciones internas que, en conjunto, son las que dan lugar a la dialéctica que conduce a su superación. El paso fuera del esteticismo conduce ya sea al estadio ético ya sea al religioso, que constituye la tercera de las grandes posibilidades espirituales del hombre.

En el estadio religioso, la suprema de las etapas en el camino de

la vida y la más difícil de describir sucintamente, el individuo está frente a Dios. La idea de individuo ha de ser entendida en este contexto en su sentido más radical. Individuo ante Dios llega ser sólo aquel hombre que deja tras de sí todo cuanto lo ata a la humanidad: sus conexiones con otros hombres, su interés por el mundo y las satisfacciones y seguridades que ofrece. El hombre moral, en cambio, es siempre uno entre otros; es un amigo entre los amigos, un ciudadano junto a sus conciudadanos. No conoce el aislamiento total. Se propone la realización de fines limitados, como alcanzar la excelencia en alguna actividad o los beneficios de la aprobación de su comunidad; es el padre de familia entre los suyos, el que coopera con otros, actúa para otros y es sostenido en su ser por la vida terrenal humana organizada como sociedad civilizada. La vida religiosa, por el contrario, se inicia con el salto fuera de toda mundanidad en dirección al infinito y consiste en sostenerse sin arrimos, sin seguridades, sin contar con que el salto inicial que pone en juego, literalmente, el todo por el todo, haya de obligar a la divinidad a recibir al que se arriesga. Lejos de ello: vivir religiosamente será posible sólo allí donde se salta en el vacío y se pierde no sólo la continuidad del nexo con el mundo sino también la de la propia identidad. Hay que llegar a ser otro que uno mismo para tener la esperanza de entrar en relación con Dios; pero no otro en el sentido de cambiado o transformado sino, estrictamente, "una nueva criatura", según la expresión de Kierkegaard. Kierkegaard sostiene al respecto que:

"Si el hombre penetra en las tinieblas siente, naturalmente, terror. ¿Qué tiene de raro que se aterrorice ante lo incondicionado, del que se puede decir que no hay ni noche ni tiniebla alguna que sea tan oscura y donde todas las metas relativas... y los fines (que nos guían), donde hasta los sentimientos más delicados, más íntimos de abandono y de dádiva de sí son apagados, porque de otro modo lo incondicionado no sería lo incondicionado?"⁸.

Una vez en la existencia religiosa se puede comprobar, dice Kierkegaard, que todas las significaciones han quedado trastornadas, adquiriendo un sentido opuesto a aquel que les corresponde según la lógica y la sensatez. Así es como religiosamente: "la revelación se reconoce por el misterio, la beatitud por el sufrimiento, la certeza de la fe por la incertidumbre, la felicidad por la dificultad, la verdad por el absurdo"⁹.

Las llamadas esferas de la existencia, las vidas estética, ética y religiosa serían las tres posibilidades ofrecidas al hombre de realizarse espiritualmente en forma coherente, de vivir una vida dotada de dirección y de sentido. Lo que hay entre estas tres posibilidades, lo

que no alcanza a definirse como ninguna de ellas, sostiene Kierkegaard en "Las etapas en el camino de la vida", es nada y en la medida en que trata de parecer algo es mera habladería, cosa de charlatanes¹⁰. Como vimos una de las ideas predominantes en la obra temprana de Kierkegaard es que estas tres posibilidades están ahí como alternativas y por lo tanto nos ponen ante la necesidad de pronunciarnos o por la una o por la otra, nos obligan a elegir. Por esto Kierkegaard puede decir que aquella parte de sus publicaciones destinada a analizar estas posibilidades, a comprenderlas para apreciar mejor lo que cada una ofrece tanto como lo que excluye, es el período de su autoeducación. Consistió esta autoeducación en mimetizarse con personajes representantes de los tres puntos de vista y en mirar la vida y la muerte, el hombre y el mundo desde cada uno de ellos. Sin esta exploración previa ¿cómo elegir?

Desde muy temprano sostuvo Kierkegaard la superioridad de la vida ética sobre la estética y la de la religiosa sobre ambas. Pero una justificación plena de esta superioridad absoluta de la existencia religiosa sobre las otras dos sólo podemos encontrarla en la obra más tardía de Kierkegaard, en aquellos libros que produce una vez que, al cabo de su autoeducación, se interna en una exploración minuciosa de la tercera de sus formas de existencia. En este período de su labor literaria crea las obras que llevan su nombre, el nombre que reservó mientras sólo se trataba de obtener una visión general que le permitiese descubrir su terreno propio como pensador. Esta visión consistió en el examen seudónimo de las posibilidades. Pero por mucho que la profundización en la existencia religiosa lo lleve a cambiar de actitud, de conceptos; por mucho que parezca haber dejado tras sí las otras dos posibilidades para atenerse a la suprema entre las tres, nunca llega Kierkegaard a negar el trasfondo de la elección, o sea, la primera fase de su obra destinada a pesar, medir y reflexionar puesto ante la diversidad de los cauces de la vida humana. Por el contrario, lejos de perderse este período de la autoeducación consistente en ponderar posibilidades lo vemos ejercer su influencia hasta la última obra en la que la vida religiosa conserva su carácter de uno entre varios puntos de vista, de una manera de existencia —la auténtica, sin duda, para quien desde la partida la concibió como superior— pero sólo una entre otras.

¿Qué significa, preguntamos, que una forma de vida sea concebida como un punto de vista? Kierkegaard llama también a las tres esferas de la existencia visiones del mundo o concepciones de la vida. Estas expresiones nos resultan más familiares. ¿Hemos de pensar, entonces, que la filosofía de Kierkegaard se distingue de otras porque en vez

de ofrecer una sola visión o concepción del mundo ofrece, así, sin más, tres de ellas? Pues las llamadas etapas en el camino de la vida pueden cada cual ser para un individuo su manera definitiva de ver el mundo, de entender la existencia y su sentido y de interpretarse a sí mismo. O también ser sólo un estadio pasajero que se deja atrás para entrar en otro superior. Comoquiera que sea, cada uno de los tres puntos de vista tiene, según Kierkegaard, su peculiar coherencia interna y también sus particulares dificultades y contradicciones, además de que, muy característicamente, cada una de estas "Weltanschauungen" es limitada. No podría ser de otro modo desde que se reconoce que las posibilidades son varias. Vivir desde una no implica todavía saber acerca de su limitación, saber que donde ésta se acaba comienzan otras, sino más bien al contrario. Cuando ya se toma conciencia de las fronteras de alguno de estos puntos de vista es que se está en tránsito hacia el próximo o se ha llegado a él. En la obra *Los estadios en el camino de la vida* describe Kierkegaard tres concepciones de la vida y, efectivamente, la etapa estética está enfocada y vista desde la ética y criticada en sus limitaciones mediante criterios éticos. Pero a su vez el punto de vista ético aparece como una forma de mundanidad, de atadura a proyectos finitos, parece la vida burguesa y comodona desde la religiosidad, que entraña un ir más allá de toda finitud. Aprendemos, pues, a conocer cada punto de vista desde el próximo: se nos muestra de este modo en su positividad y, al propio tiempo, en su negatividad, en lo que tiene que ofrecer y en lo que excluye, en lo que revela y en lo que esconde. De los tres puntos de vista el más largo y sutilmente explorados por Kierkegaard fue el religioso. Toda su obra después del año 1845 y una parte de la anterior a esta fecha, le está dedicada. Hemos de preguntarnos: si los puntos de vista estético y ético están vistos desde "arriba", o sea, desde un lugar en que se los ha dejado atrás como superados ¿desde dónde está explorado el punto de vista religioso que por ser el último y muy insistentemente declarado supremo entre los tres, no admite un ir más allá, una superación? Para responder a esta pregunta hemos de tener en cuenta que la agudísima reflexión acerca de todos y cada uno de los movimientos del ánimo que constituyen la religión vivida, los análisis y los distinguos, los conceptos y pasos dialécticos no forman parte ellos mismos de la existencia religiosa sino que son la conciencia, el saber acerca de ella. En el libro que hemos mencionado antes, en que el pensador danés se ocupa de los tres estadios de la existencia, la reflexión acerca de la religiosidad está puesta en boca de un hombre que se dice a sí mismo fuera de este punto de vista e interesado en él sólo en tanto que ofrece un

buen ejercicio de inteligencia¹¹. Es menester, además, que tengamos presente que Kierkegaard mismo dijo de sí que era el "poeta de lo religioso"¹² y no una existencia religiosa; que confesó no haber alcanzado el estado de la fe cristiana que nos presenta con inigualada penetración y con tan apasionado compromiso que mientras lo escuchamos nos parece casi imposible que quien habla así no esté haciéndolo desde dentro del punto de vista que lo ocupa¹³.

Para volver al problema que dejamos planteado: ¿pretende Kierkegaard ofrecernos tres concepciones del mundo en vez de una sola, como suponemos que quieren hacer otros filósofos? Por lo dicho antes acerca de los estadios se verá claramente que es imposible identificarlos con la filosofía: ni cada uno es una filosofía ni pueden serlo los tres juntos. De una presentación como la de Kierkegaard resulta patente, más bien, cuán extraviado es en general creer que la filosofía sea algo como un punto de vista, una concepción del mundo o visión de la vida. Desde luego porque, como se muestra en la obra de Kierkegaard, los puntos de vista o concepciones del mundo se dan siempre de a racimos, por decir así; porque forman un grupo de posibilidades alternativas que llaman a la decisión. Nada más ajeno a la filosofía que una multiplicidad actual de posibilidades entre las que haya que elegir: no existen las verdades alternativas. Así se explica en parte, por lo menos, que sea de la esencia de la filosofía que de ella no se puede hablar en plural, o que sólo puedan hacerlo, mirándola desde fuera, los cazadores de opiniones y los coleccionistas de doctrinas. De las visiones del mundo, en cambio, se impone hablar en plural por cuanto queda en claro así que cada una de ellas aspira sólo a una validez relativa que se lleva bien con la validez relativa de las demás. Esta legitimidad entre límites, condicionada, propia de los puntos de vista, queda ya en cierto modo superada por la reflexión que reconoce sus respectivas fronteras, pues una frontera conocida como tal queda privada de su carácter aprisionador. Cuando Kierkegaard pone en línea y ordena jerárquicamente los puntos de vista se mueve sin duda más allá de cada uno de ellos en particular. Pero la filosofía comenzaría sólo allí donde esa reflexión ordenadora de los puntos de vista o concepciones del mundo fuera a su vez objeto de un examen riguroso.

La filosofía es un proceso abierto y continuo de pensamiento que no se detiene ante límites de los que tiene conciencia, pues junto con descubrirlos los incorpora a su marcha. Toda relatividad que aparece en su horizonte se transforma en un problema y en ocasión para seguir pensando. Justamente porque la filosofía es impensable sin estos caracteres es que además de no poder ser un punto de vista no

puede tampoco ser un sistema cerrado. El sistema cerrado ha de aceptarse también de algún modo como algo sujeto entre fronteras. Y puesto que con las generaciones humanas nace cada vez una nueva inocencia y un nuevo impulso por vencerla veremos que la identificación de la filosofía con el sistema cerrado conduce a aceptar como posible la coexistencia de una pluralidad de filosofías con idéntico derecho a reclamar para sí la verdad entera. Así parece, en efecto, a menudo desde afuera la historia de la filosofía; pero comprenderla significa siempre descubrir en ella un orden que disipa esta apariencia.

Mientras le reconozcamos al pensamiento la posibilidad de volver sobre sí mismo para resolver aquello que antes lo detuvo, para revisar su curso cuando queda en claro que éste era extraviado, mientras no le neguemos la facultad de enmendarse y de superarse no tenemos por qué atribuirle como carácter fijo ni la limitación propia de los objetos de que se ocupa ni la relatividad ocasional de sus posturas o procedimientos particulares. Kierkegaard, lo repetimos, nunca pretendió que sus puntos de vista o posibilidades de existencia representaran otras tantas filosofías. Pero, podríamos pensar, acaso el aspecto filosófico de su obra coincida no con las esferas o estadios sino con aquel plano reflexivo desde el cual se mira hacia las tres formas de la existencia y se las estudia, especialmente con aquel nivel teórico desde el que están escritas sus últimas obras sobre la religiosidad. Dijimos que cada una de las etapas estaba vista desde un nivel "superior" y criticada desde allí. Es obvio también para la experiencia cotidiana que el que vive su punto de vista es tan ciego para él como aquel que parado en un punto domina todo el paisaje a su alrededor pero, por ello mismo, no puede observar la tierra que pisa. ¿Diremos entonces que la filosofía de Kierkegaard no es ninguno de los tres puntos de vista ni los tres juntos sino el proceso reflexivo, la dialéctica que le permite conocerlos y mostrarlos en su obra? Pues parece precisamente la facultad y el papel propio de la reflexión éste de penetrar en una diversidad de posturas diferentes, aprender a conocer a cada una por dentro y por fuera y dejarlas atrás para seguir a la siguiente sin dejarse detener por ninguna de ellas. Ejemplos ilustres nos prueban que la filosofía ha entendido en ciertos momentos que ésta y no otra es la tarea de la especulación. La "Fenomenología del Espíritu" de Hegel, de tan innegable influencia sobre Kierkegaard es, ni más ni menos, que un itinerario del espíritu que recorre sus posiciones o actitudes pasadas, las conoce en sus contradicciones y límites y las va dejando atrás a medida que su experiencia se perfecciona. Pero el término de esta autoinspección es la

vuelta del espíritu sobre sí mismo en la forma del saber absoluto. La filosofía coincide entonces, en el caso de Hegel, con este momento del supremo recogimiento y concentración del pensamiento en que el espíritu se conoce a sí mismo no ya en sus figuraciones particulares sino en su meta, que queda más allá de ellas.

Pero este esquema no es en modo alguno aplicable a Kierkegaard por cuanto la reflexión merced a la cual sabemos acerca de las tres visiones de la existencia no se convierte nunca ella misma en objeto de reflexión; es un saber que no se cuestiona a sí mismo ni se pone en el foco de la atención. Esta actitud que da por descontado el conocimiento y lo ejerce sin más como si se tratase de una función natural del ir viviendo, es poco filosófica. No queremos decir que le haga falta algo como una teoría del conocimiento, al estilo de los últimos tiempos. Se trata más bien de que la reflexión de la filosofía acerca de sí en cuanto teoría es tan vieja como inseparable de la filosofía misma. De ahí que la opacidad en que queda siempre el pensamiento acerca de la existencia en la obra de Kierkegaard nos impida pensar que la reflexión que explora las posibilidades humanas sea pensamiento filosófico *sensu strictu*. Para demostrar este punto bastará con que hagamos la siguiente consideración: si Kierkegaard hubiese convertido al pensamiento acerca de las esferas de existencia en objeto de reflexión entonces, necesariamente, habría aceptado la legitimidad de una cuarta esfera de existencia, a saber, la de la vida teórica o se habría visto conducido a conceder la libertad del pensamiento, su independencia respecto de todos los puntos de vista imaginables. Pensando acerca del conocimiento en vez de darlo por supuesto como si se tratase de un mero instrumento cuya adecuación está garantizada no se sabe cómo ni por qué, habría reconocido la peculiaridad de la existencia humana a él dedicada y, acaso hasta se hubiese reconocido a sí mismo como un representante de esta forma de vida, cosa que nunca pudo hacer de todo corazón respecto de la esfera religiosa¹⁴. Pero, además de esta reflexión acerca del saber, que echamos de menos en el plano dialéctico de la obra kierkegaardiana cuando nos preguntamos por su carácter filosófico, habría sido necesaria la conciencia explícita de que la reflexión como tal no está amarrada a la temática de las esferas de la existencia y los problemas que implica. Y ello no sólo porque la filosofía no es la sirvienta de la vida buena sino ella misma la mejor vida. También y muy principalmente, porque por el lado de los temas de reflexión tampoco es limitada o relativa la filosofía. El pensamiento filosófico carece de un repertorio finito y obligado de temas y sólo allí donde se hace cargo de su propia espontaneidad creadora en relación con lo que

cabe preguntar y lo que vale la pena saber, sólo allí habrá filosofía en el sentido de la gran tradición occidental.

Pero Kierkegaard, sin examinarlo expresamente, llamó siempre abstracto al pensamiento. Si pudiéramos aclarar suficientemente las representaciones que iban unidas para él a este término, usado sin excepción en sentido peyorativo, tendríamos una comprensión más plena de sus relaciones con la filosofía. Este es un tema para un estudio especial. Nos limitaremos a señalar que la contraposición de la existencia concreta por un lado y el pensamiento abstracto por el otro, no se vuelve nunca tema expreso de examen en la obra de Kierkegaard. Se la da por descontada, sin embargo, de estar tan lejos de ser obvia. Una de las consideraciones que sin duda pesaron más seriamente en el ánimo de Kierkegaard en lo relativo a este punto de doctrina fue la del peligro entrañado en ciertas posibilidades del pensamiento. La reflexión, en efecto, parece ofrecer la oportunidad de reemplazar la lucha con el mundo y con nosotros mismos por una especie de mirada a vuelo de pájaro que lo abarca todo de una vez y sin esfuerzo y sin mayor compromiso. Parece permitir el pensamiento desocuparse mediante un par de volteretas conceptuales de situaciones que le pueden costar la existencia entera a quien quiere vivirlas seriamente. Se puede tener la impresión de que la ocupación intelectual preserve de las dificultades de la acción, de que mantiene a distancia del verdadero esfuerzo, de que permite ser lejano, elegante e incontaminado en comparación con el que entrega su vida a una tarea larga y penosa. Una vida entregada al pensamiento no sería según esto vida alguna sino sólo un fantasmal, ir y venir entre realidades que el pensamiento puede conocer pero no llegar a ser, que puede sobrevolar pero sólo a cambio de que subsista el abismo que lo separa de lo que existe ahí de veras¹⁵.

¿Qué pudo inclinar a un pensador a confundir un tal jugueteo intelectual con la vida del pensamiento, ardua entre las más arduas? Kierkegaard muestra gran irritación ante lo que, de acuerdo con representaciones suyas, ha sido llamado el donjuanismo intelectual de Hegel. Pues el pensador danés cree que este filósofo pretende haber ya superado en su sistema todas las opiniones, todas las filosofías del pasado, todas las esferas de la actividad espiritual, el arte, la religión, el saber especializado, con meramente haberles señalado un lugar dentro del todo. Y lo que le resulta verdaderamente insoportable es pensar que también el cristianismo ha sido superado por la filosofía hegeliana. ¿Sabe siquiera seriamente el filósofo alemán lo que significa ser cristiano?, se pregunta. ¿Acaso no es necesaria toda una vida, lo más concentrada, la más tensa y llena de pasión, acaso

no se precisa ser capaz de lo más difícil para comenzar meramente a ser un auténtico cristiano? Esta indignación provocada por Hegel puede ser, quizá, el origen de su enemistad definitiva hacia el pensamiento filosófico. Entretanto, andando el tiempo, la filosofía ha hecho lo posible, escuchando atentamente la palabra de Kierkegaard, por hacerse perdonar los supuestos excesos de Hegel.

NOTAS

¹Conferencia pronunciada el 4 de junio de 1963 en la Universidad de Concepción con ocasión del sesquicentenario del nacimiento de S. Kierkegaard.

²The Journals of Kierkegaard, Translated and edited by Alexander Dru, Oxford University Press, London, 1951, pág. 258, Nº 806 (1848) y pág. 477, Nº 1278 (1852).

³Cf. Jean Wahl, "Historia del Existencialismo", Ed. Dédalo, Buenos Aires, 1960, pág. 75.

⁴"On my work as an author" apud "The Point of View" translated by W. Lowrie, Oxford University Press, London, 1950, pág. 155 y The Journals, ed. cit., pág. 199, Nº 645 (1847) y págs. 258-9; Nº 806 (1848).

⁵Cf. "Stadien auf des Lebens Weg", uebersetzt von E. Hirsch, E. Diederichs, Düsseldorf/Köln, 1958, pág. 507.

⁶Cf. "Entweder-Oder", uebersetzt von E. Hirsch, E. Diederichs, Düsseldorf/Köln, 1957, págs. 179-180.

⁷Citado por P. Mesnard, "Le vrai visage de Kierkegaard", Beauchesne, Paris, 1948, pág. 204.

⁸The Journals, ed. cit., pág. 499, Nº 1308 (1854).

⁹"Post-Scriptum", citado por Mesnard, ob. cit., pág. 324.

¹⁰"Stadien auf des Lebens Weg", ed. cit., pág. 322.

¹¹"Stadien...", ed. cit., págs. 469, 493, 500.

¹²The Journals, ed. cit., pág. 220, Nº 704 (1847); pág. 258, Nº 806 (1848); pág. 426, Nº 1180 (1851); pág. 478, Nº 1279 (1852) y sobre todo, Jean Wahl, "Etudes Kierkegaardienes", Vrin, Paris, 1949, pág. 582.

¹³Cf. varios pasajes citados por J. Wahl, ob. cit., págs. 582-583.

¹⁴"Yo he dicho siempre que no tengo fe". Cit. por J. Wahl, ob. cit., pág. 442.

¹⁵Muy sugestivo resulta al respecto el siguiente pasaje de "Las etapas en el camino de la vida", que dice: "Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética, la religiosa. Lo metafísico es la abstracción y no hay nadie que exista metafísicamente. Lo metafísico, lo ontológico es pero no *existe*, pues si existe entonces es en lo estético, en lo ético y en lo religioso, y si *es* entonces es la abstracción de lo estético, de lo ético y de lo religioso o un "prius" que precede a estos". "Stadien...", ed. cit., pág. 507.