



Enfoques
ISSN: 1514-6006
ISSN: 1669-2721
direccioneditorial@uap.edu.ar
Universidad Adventista del Plata
Argentina

Espíritu e inmediatez: “la cuestión del lenguaje” en Kierkegaard

Dip, Patricia Carina

Espíritu e inmediatez: “la cuestión del lenguaje” en Kierkegaard

Enfoques, vol. XXX, núm. 2, 2018

Universidad Adventista del Plata, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25960131003>

Espíritu e inmediatez: “la cuestión del lenguaje” en Kierkegaard

Spirit and Immediacy: “the Problem of Language” in Kierkegaard

Espírito e imediação: na “filosofia da linguagem” de Kierkegaard

Patricia Carina Dip

UBA, Argentina

patadip@yahoo.com.ar

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25960131003>

Recepción: 04 Noviembre 2016

Aprobación: 17 Julio 2017

RESUMEN:

En 1961 Zuurdeg consideró que era necesario tomar en serio a Kierkegaard como filósofo y que la suya es justamente una “filosofía del lenguaje” semejante a la del empirismo lógico, puesto que condena a la filosofía especulativa, a la metafísica y a la ontología en general. El objetivo de nuestro artículo es tomar como punto de partida la idea de Zuurdeg, pero no en el marco de la relación entre la filosofía del lenguaje de Kierkegaard y la del empirismo lógico, sino más bien haciendo hincapié en los elementos provenientes de la tradición alemana a la hora de categorizar la existencia en la metafísica del danés, ya que estos nos permiten comprender el lenguaje en términos espirituales.

PALABRAS CLAVE: Kierkegaard, Lenguaje, Espíritu, Inmediatez, Límite.

ABSTRACT:

In 1961 Zuurdeg considered it was necessary to take Kierkegaard seriously as a philosopher and that his philosophy is precisely a “philosophy of language” similar to that of logical positivism, given that it condemns speculative philosophy, metaphysics and ontology in general. The objective of this article is to take Zuurdeg’s idea as its starting point but not in the context of the relation between Kierkegaard’s philosophy of language and logical positivism. Instead, when it comes to categorizing existence in Kierkegaard’s metaphysics, emphasis will be placed on the elements which belong to the German tradition, because these elements make it possible to understand language in spiritual terms.

KEYWORDS: Kierkegaard, Language, Spirit, Immediacy, Limit.

RESUMO:

Em 1961, Zuurdeg considera que é necessário tomar seriamente Kierkegaard como filósofo e que a sua é justamente uma “filosofia da linguagem” semelhante a do empirismo lógico, posto que condena à filosofia especulativa, à metafísica e à ontologia em geral. O objetivo do nosso artigo é tomar como ponto de partida a idéia de Zuurdeg, mas não como marco de uma relação entre a filosofia da linguagem de Kierkegaard e a do empirismo lógico, senão melhor fazendo ênfase nos elementos provenientes da tradição alemã na hora de categorizar a existência na metafísica do dinamarquês, já que isso nos permite compreender a linguagem em termos espirituais.

PALAVRAS-CHAVE: Kierkegaard, Linguagem, Espírito, Imediação, Limite.

INTRODUCCIÓN

A pesar de que los estudiosos de Kierkegaard se han dedicado a analizar la “teoría” kierkegaardiana del discurso indirecto y las distintas estrategias discursivas utilizadas por el pensador danés para “llamar la atención” sobre el fenómeno cristiano, las discusiones en torno a su concepción del “lenguaje” propiamente dicha son menos frecuentes. Aunque Kierkegaard no se encargó de desarrollar una teoría del lenguaje en sentido estricto, su preocupación a este respecto aparece en varias obras, tales como *O lo uno o lo otro*, *Johannes Climacus* o *el dudar de todas las cosas*, *Temor y Temblor*, *El concepto de la angustia*, *Postscriptum* y en algunos pasajes de su Diario. Theodor Haecker, Stanley Cavell, Paul Holmer y Willem Zuurdeeg, entre otros, se han ocupado de destacar algunos aspectos del problema del lenguaje en Kierkegaard. Mientras Cavell y Holmer

subrayaron los elementos comunes de las propuestas de Kierkegaard y Wittgenstein, Haecker y Zuurdeg se centraron en la posibilidad de concebir a Kierkegaard como filósofo del lenguaje. Zuurdeg se ocupó de señalar la afinidad existente entre Kierkegaard, concebido como filósofo del lenguaje, y la filosofía del lenguaje del empirismo lógico.¹ La idea central de Haecker, quien realiza la primera traducción al alemán de *La época presente*, publicada en 1914 en *Der Brenner*, consistió en detectar los aspectos “existenciales” de la verdadera *Sprachkritik* llevada a cabo por el pensador danés. La posibilidad de pensar a Kierkegaard como “crítico” del lenguaje, en el sentido que Wittgenstein pretendiera otorgarle a la noción de *Sprachkritik*, la introduce Haecker al oponer la crítica del lenguaje de Kierkegaard a la de Mauthner. El sentido último de la misma consiste en concebir el lenguaje como “instrumento del espíritu” capaz de transformar la vida de los hombres. La crítica expuesta por el filósofo danés merece el calificativo de “verdadera” por estar basada en el escepticismo existencial y no en el mero escepticismo formal de Mauthner, en el marco de la defensa de una “filosofía de la interioridad” emprendida por Haecker al subrayar la actualidad del pensamiento de Kierkegaard. Si bien es cierto que Kierkegaard comparte con los positivistas la crítica al pensamiento especulativo, la metafísica y la ontología en general, como subraya Zuurdeg, la noción de lenguaje que el filósofo danés ofrece presenta ciertos matices provenientes de la tradición alemana, como por ejemplo la vinculación con la idea de “espíritu”, que hacen depender su concepción del lenguaje de la estructura triádica a partir de la cual categoriza la existencia en el contexto de su propia metafísica.

El marco teórico a partir del cual Kierkegaard comprende lo real presenta una estructura tripartita expresada en las esferas o estadios de la existencia. Tener en cuenta esta estructura es decisivo para plantear el problema del lenguaje y fundamentalmente la relación intrínseca que este tiene con la ética. Si el tema del lenguaje es ubicado en el contexto de las esferas de la existencia, es posible realizar la siguiente categorización: la *naturaleza* es concebida como “inmediatez”, es decir, indeterminación, espontaneidad, “sensibilidad en su originalidad elemental”, y es comprendida en el marco de la esfera “estética”; la *reflexión* es posibilidad, mediación y abstracción de lo natural (quiebre con lo inmediato) y es parte de la esfera ética; el *espíritu* es la relación triádica que introduce la conciencia y exige realización, supone la transfiguración de la esfera reflexiva. Esta transfiguración es posible cuando aparece la conciencia de sí o la autoconciencia. Tanto la función primigenia del lenguaje en el contexto de este esquema, es decir, “el juicio”, como la ética, que se relaciona con la reflexión, pues su tarea es “juzgar”, determinar, salir de la indistinción o inocencia de la inmediatez, pertenecen al plano reflexivo.

Los niveles o categorías de lo real pueden pensarse como sinónimos de las “esferas de la existencia”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Kierkegaard concibe el alma y el espíritu como dos principios gnoseológicos distintos que determinan dos modos diferentes de conocer lo sensible. Ello supone que en la esfera estética no puede hablarse ni de conocimiento ni de juicio en sentido estricto, pues la reflexión todavía no ha sido introducida. Mientras el conocimiento anímico o reflexivo es propio del mundo pagano, el conocimiento espiritual es introducido por el cristianismo.

EL TRÁNSITO DE LA ESTRUCTURA DUAL A LA TRIÁDICA EN EL ANÁLISIS DE LA EXISTENCIA

En *O lo uno o lo otro*, se definen dos modos diferentes de conocer lo sensible, basados en la oposición entre el mundo griego y el mundo cristiano. Mientras que en el primero no hay confrontación con la sensibilidad, en el segundo aparece una oposición absoluta entre la sensibilidad y el espíritu. Según Kierkegaard, esto significa que los griegos conocen lo sensible y lo colocan bajo la determinación de un principio de carácter “psíquico o anímico” que implica pensar la sensibilidad de manera no conflictiva, sino armónica. Por el contrario, el principio que determina lo sensible en el cristianismo es de orden espiritual, lo que supone una dialéctica de la oposición a la sensibilidad. La vida griega era pensada como “individualidad”. Por eso es lo psíquico lo predominante que está siempre en armonía con lo sensible. Sin embargo, en sentido estricto, es el cristianismo el que introduce la sensibilidad en el mundo. La contradicción radica en que es el mismo cristianismo el que

la elimina. Esto implica que el cristianismo es el primero en pensar la sensibilidad como “principio”, fuerza o sistema, no utilizando ya las armónicas categorías del animismo griego, sino las categorías dialécticas del espíritu.

En la figura de don Juan la idea de sensibilidad es concebida como nunca antes, a saber: como principio. La facultad que lo determina es la de desear. Don Juan “es vida inmediatamente sensual, cuya negación es el espíritu”.² Hay que tener en cuenta que, una vez que es introducido el espíritu, el análisis de lo real sufre una transfiguración. Por eso, tanto la esfera estética como la ética son, finalmente, sinónimo de desesperación. Es decir, este esquema conceptual de análisis se construye sobre la base de otra distinción que atraviesa toda la obra de Kierkegaard, a saber, la oposición entre el mundo pagano y el cristiano, que se resume en la diferencia entre el feliz mundo inmanente de la indiferencia estética y el mundo trascendente del “interés” ético por la existencia. Lo que hace posible la distinción misma es la introducción de la “reflexión” en el ámbito de lo inmediato, con lo cual el mundo de la naturaleza es inevitablemente “transfigurado”.

La sensibilidad puede ser determinada anímica o psíquicamente (*sjælelig*), o bien espiritualmente (*aandelig*). La determinación espiritual es introducida por el cristianismo. El paganismo solamente conoce la determinación psíquica o anímica de lo sensible. La diferencia entre ambas concepciones de lo sensible se asienta en el tipo de relación que es establecida con la sensibilidad. En el caso del paganismo esta es armónica, mientras que en el cristianismo lo sensible es comprendido como oposición absoluta a lo espiritual. Es interesante subrayar que el principio psíquico-anímico determina tanto la reflexión intelectual como los estados de ánimo (*Stemning*). Probablemente pueda hallarse aquí cierta influencia proveniente de la tradición aristotélica que pensaba el alma como tripartita: vegetativa, sensitiva e intelectual. Sin embargo, para Kierkegaard, el principio más alto de ordenación de lo real proviene más bien del idealismo y es el “espíritu”. Por eso, el nivel psíquico anímico es superado por el espiritual y lo que sería el alma intelectual aristotélica está representada por el espíritu, mientras que lo psíquico o anímico incluye tanto el intelecto reflexivo como los estados de ánimo.

La alternativa kierkegaardiana es planteada en el plano de la “reflexión”, donde cobran importancia las nociones de ética y lenguaje. El lenguaje es el instrumento que le permite al hombre salir de la inmediatez, y en el plano moral, salir de la indiferencia estética. Desde este punto de vista, es posible destacar la importancia ética de la producción kierkegaardiana, puesto que si la reflexión no es introducida, ninguna elección es posible. Es decir, la esfera que permite resignificar la inmediatez e introducir a su vez el espíritu, es la ética. Solo cuando la posibilidad de juzgar -sea en el plano del lenguaje o en el plano moral- es introducida, puede el individuo decidir o bien existir estéticamente, fundando su existencia en el deseo, o bien hacerlo religiosamente, fundándola en la fe. En el plano de la inmediatez estética, ninguna alternativa es posible. Tampoco es posible el pecado, pues la sensibilidad deviene pecaminosidad con la introducción de la reflexión. En este sentido, sin la reflexión ética la estética es siempre mera e inocente inmediatez.³ A su vez, mientras el yo sea tan solo una síntesis entre sensibilidad y psiquis, es decir una mera síntesis entre cuerpo y alma, todavía no aparece la subjetividad en sentido estricto porque para Kierkegaard el yo es lo tercero positivo, es decir, el espíritu. Por lo tanto, la relación entre la sensibilidad y la psiquis no es suficiente para explicar el fundamento último de la subjetividad. Es necesaria la contradicción que introduce la conciencia (en el sentido de ser entendida como conciencia de la síntesis). Mientras el ánimo y la reflexión son de naturaleza dual, el espíritu es de naturaleza triádica, al igual que el yo. En este sentido, Kierkegaard “dialectiza” la visión kantiana del mundo, transformando en triádica la estructura dual de la razón pura, conformada por categorías de la naturaleza y categorías de la libertad.

DE OMNIBUS DUBITANDUM EST: EL LENGUAJE COMO “IDEALIDAD” Y “MEDIACIÓN”

En O lo uno o lo otro la inmediatez es concebida como sinónimo de lo estético, mientras que la mediatez es pensada como propiamente “ética”. En la segunda parte, queda claro que sin la reflexión ética el individuo

no se enfrentaría jamás a la instancia de “decisión absoluta”, el elegirse a sí mismo, (*at valge sig selv*) que le permite considerar su existencia de modo “teleológico” y superar la indiferencia sin arreglo a fines de la vida estética. Esto último es sinónimo de la constitución propiamente dicha del yo, que solo puede alcanzarse cuando este abandona su estado natural para ganarse reflexivamente a sí mismo. Sin embargo, la reflexión solamente da cuenta de la mera “posibilidad” de la relación entre realidad e idealidad. La relación misma, no obstante, se vuelve “real” o “efectiva” si y solo si entra en escena la “contradicción” que introduce la conciencia, expresada cuando se ponen en contacto ambos términos. Una nueva comprensión de la relación entre lenguaje y ética surge entonces al pasar del enfoque de la “reflexión” al enfoque del “espíritu”. Mientras la reflexión es comprendida como mera referencia abstracta de la idealidad a la realidad, y por lo tanto no expresa más que la mera “posibilidad” desinteresada, la relación entre idealidad y realidad solo se vuelve “efectiva” por medio de la contradicción que establece la conciencia, que no es más que la relación misma, el interés. En este contexto, la filosofía de Kierkegaard puede ser concebida como el pasaje de la dicotomía de la reflexión a la tricotomía de la conciencia. Este pasaje tiene dos consecuencias fundamentales:

1. La posibilidad de que el “lenguaje” haga manifiesta su estructura espiritual y permita la elevación del “yo”, que como síntesis de finitud-infinitud estaría de este modo acentuando el carácter activo del “yo” como un tercer elemento, resultado de la síntesis misma.
2. Evidenciar la estrecha dependencia entre lenguaje y ética, pues la relación de “interés” por lo real que constituye al individuo en un *interesse*, es decir, en un ser “en el medio” de la realidad y la idealidad (entre el pensar y el ser), solo es posible con la introducción de la contradicción del tercer término, a saber, la conciencia.

Desde este último punto de vista, el “yo” no es otra cosa que el resultado de una “contradicción”, pues la colisión entre lo real y lo ideal producida cuando la conciencia los comprende a ambos deviene inevitablemente “contradicción”. Por otra parte, cuando la síntesis de finitud-infinitud se presenta como “discordancia”, Anti-Climacus la llama “desesperación” y representa el paso previo a la fe. El intento de dar cuenta de la posibilidad ideal de la duda en la conciencia desarrollado en *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas* puede resultar útil para comprender el sentido del lenguaje como mediación reflexiva. En el opúsculo sobre el escepticismo, la inmediatez es presentada en términos de indeterminación no relacional. Por eso, “si la conciencia puede permanecer en la inmediatez, entonces la pregunta por la verdad es eliminada”.⁴ La conciencia se ve obligada a salir de la inmediatez, pues este movimiento más allá de lo inmediato es lo que la define. La conciencia es la contradicción que surge cuando el lenguaje busca referirse a la realidad inmediata. Esta contradicción es inevitable porque el lenguaje no puede aprehender la realidad en su inmediatez sin forzarla a convertirse en idealidad. “La realidad no es la conciencia, la idealidad mucho menos y, sin embargo, la conciencia no existe sin ambas y esta contradicción es el origen de la conciencia y su esencia”.⁵ Por su parte, la duda no descansa en la realidad, sino en la relación que la conciencia establece con esta al aprehenderla por medio del lenguaje, pues de esta manera “no la expreso en absoluto, sino que produzco algo más”.⁶ La duda presupone el interés de la conciencia y solo aparece como un tercer término de carácter espiritual. Es decir, la posibilidad de la duda surge del tránsito de las categorías dicotómicas de la reflexión a las categorías triádicas del espíritu. En este ámbito, el lenguaje es presentado como vehículo de la mediación.

La posibilidad de la duda se asienta en la conciencia, entendida como la contradicción que surge de la duplicidad (*duplicitet*) de la mutua relación entre el lenguaje, que es sinónimo de mediación e idealidad, y la realidad misma, entendida en términos de inmediatez. Lo significativo de este análisis es que la posibilidad solamente se origina en el momento en que la realidad se pone en relación con la idealidad. En la realidad inmediata jamás podría originarse la duda. En este contexto, la reflexión es definida por el autor del opúsculo como la posibilidad de la relación y la conciencia como la relación efectiva, cuya forma es la contradicción. La forma de la conciencia es la contradicción porque la conciencia es Aand (espíritu). Mientras las categorías de la reflexión son dicotómicas, idealidad- realidad, finito-infinito, cuerpo-alma, etc., las categorías del espíritu

son triádicas. Por eso, si hubiera que comprender la realidad a partir del uso de categorías dicotómicas, no habría posibilidad alguna de que surgiera el escepticismo, pues la posibilidad de la duda radica en el “tercer término”, que es el que coloca a los otros dos términos en una mutua relación. Si bien la reflexión no produce la duda, esta última presupone la reflexión desinteresada que puede conducir a la conciencia interesada al escepticismo.

Las observaciones vertidas en el opúsculo inconcluso serán retomadas más tarde en *Postscriptum* (1846) en el contexto más general de la contraposición entre el conocimiento objetivo o desinteresado y el conocimiento subjetivo o existencial, determinado por el interés. La duda o el escepticismo teórico es un mero juego del pensamiento objetivo que no se refleja en la existencia del individuo. Por eso, Climacus contrapone el escepticismo metódico de la modernidad al escepticismo antiguo, que comprendía la duda como una tarea para toda la vida. En *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas* se busca reducir al absurdo la pretensión moderna de que la filosofía comience con la duda. El lenguaje de la duda en términos modernos se reduce a una impostura teórica que desestima el interés del existente por su propia existencia, en la que, con el objeto de actuar, debe encontrar un modo de superar el escepticismo. Lo que Climacus denomina “interés o conciencia”, esto es, la condición de posibilidad tanto del lenguaje como del juicio moral, exigen recorrer un camino que permita ir más allá del escepticismo.

EL LENGUAJE COMO “MEDIO” DE EXPRESIÓN

En la primera parte de *O lo uno o lo otro (Los estadios inmediatos de lo erótico o lo erótico musical)*, Kierkegaard concibe el lenguaje como medio de “expresión” de ideas estéticas. Al comenzar la obra discute cuáles son los elementos que definen el arte clásico, a saber, la absoluta armonía entre forma y contenido. Cuanto más abstracta y vacía de contenido es la idea que desea expresarse, el medio de expresión es más pobre y existe menor “probabilidad” de que se produzcan numerosas representaciones, pues cuando este tipo de idea halla un modo de expresión, suele ser definitivo. Sin embargo, cuanto más concreta y rica es la idea, también lo es el medio, y existen a su vez, más probabilidades de “repetición”. Lo que hace que una idea se vuelva concreta es la conciencia histórica. El medio más concreto que puede hallarse para expresar ideas estéticas es el lenguaje. A su vez, la idea más abstracta que puede concebirse es la de “la sensibilidad en su carácter esencial” (*Sandselig Genialitet*). La tesis central de la obra es que el único medio capaz de expresar esta idea no es el lenguaje, sino la música. El análisis pormenorizado del *Don Juan* de Mozart es la construcción del paradigma de la sensibilidad elemental de la que el lenguaje no es capaz de dar cuenta. Lo sensible no es más que un límite del lenguaje.

La figura de *don Juan* reúne todos los elementos esenciales que transforman lo sensible en sí en innombrable. El concepto de sensibilidad es definido tomando en consideración los siguientes elementos: la sensualidad, el amor erótico y la seducción. Todos ellos se encuentran en una mutua relación que jamás supera el ámbito de la mera inmediatez estética. Por eso, en sentido estricto, *don Juan* no es siquiera un ejemplo cabal de “seductor” pues este exige la aparición de categorías ético-reflexivas. “Lo que le falta para ser un seductor es el tiempo previo en el que prepararía su plan, y el tiempo posterior en el que cobraría conciencia de su obrar.”

⁷ Lo que mueve a este individuo a la acción no es la seducción, sino el deseo.

El deseo produce la acción de la naturaleza sensible de un modo no teleológico. Quien obra a partir de este principio rector no lo hace de acuerdo con un fin, sino siguiendo los dictámenes de “lo demoníaco” (*det demoniske*), que es el modo que Kierkegaard halla de definir el “poder de la naturaleza” (*naturmagten*). Don Juan es quien mejor expresa este poder a través del deseo. En él, la sensibilidad originaria es concebida como nunca antes, a saber, como principio. Por esta razón, lo erótico es definido aquí como *Forførelse* (seducción) aunque don Juan no seduzca en un sentido pleno.⁸

Para ser un seductor se requiere siempre una cierta reflexión, una cierta conciencia, y en la medida en que ésta se hace presente, puede resultar adecuado hablar de artimañas, ardidés y ofensivas solapadas. A *Don Juan* le falta esa conciencia. Por eso no seduce. Desea, y ese deseo resulta seductor; en ese sentido seduce.⁹

Por eso, no necesita realizar ningún “plan”; está siempre preparado. Sin embargo, “... esa fuerza, ese poder no es algo que la palabra pueda expresar, solo la música puede darnos una idea al respecto, pues para la reflexión y para el pensamiento es algo indecible”.¹⁰ “¿Qué clase de poder es éste? -Nadie puede decirlo...”.¹¹ Solo la música puede expresarlo y Kierkegaard lo describe como “la exuberante alegría de la vida”.

Para ser efectivamente un seductor, *don Juan* debería poseer un poder del que carece: el poder de la elocuencia. Si poseyera esta capacidad dejaría de ser una figura musical y debería ser comprendido bajo categorías éticas. “Éste es el seductor auténtico, y es que el interés estético en este caso es otro, a saber, el cómo, el método”.¹² Fausto, sin embargo, puede comprenderse haciendo uso de una categoría intelectual, pues lo que lo caracteriza como seductor es el poder del “discurso”, que supone la posibilidad de intrigar y mentir. “*Don Juan* es, pues, la expresión de lo demoníaco definido como lo sensual; Fausto, la expresión de lo demoníaco definido como lo espiritual que el espíritu cristiano excluye”.¹³

Don Juan es presentado entonces como la figura que expresa la sensibilidad elemental, la fuerza de la naturaleza definida de varias maneras: como lo oculto e inexplicado, como deseo,¹⁴ como inmediatez y como erotismo. El concepto que comprende todos estos predicados, y del que solo la música puede dar cuenta, es “lo demoníaco”. La música es lo demoníaco y su tema absoluto es el genio erótico sensible (*Den Sanselige Genialitet*). *Don Juan* es absolutamente musical.

Desea de manera sensual, seduce con el poder demoníaco de la sensualidad, las seduce a todas. La palabra y el parlamento le son ajenos, pues, si no, se transformaría enseguida en un individuo reflexivo. Carece en absoluto de esa permanencia, se apresura en pos de una desaparición eterna, exactamente como la música, de la cual debe decir que ha pasado tan pronto como deja de sonar, y solo vuelve a ser cuando vuelve a sonar.¹⁵

Mientras el amor griego, determinado psíquicamente, es fiel, y por lo tanto es un factor accidental el que mueve al individuo a amar a varias personas, el amor sensible es todo lo contrario: absolutamente incrédulo. Por esa razón, no posee un solo objeto de amor, sino varios. La incredulidad del amor sensible se manifiesta en el concepto de repetición. El amor psíquico, por el contrario, es dialéctico en un doble sentido, pues por un lado posee en sí mismo la duda sobre si logrará o no su cometido y, por el otro, su carácter relacional varía con cada individuo que se convierte en objeto de amor. El amor sensible desconoce por completo la angustia que provoca la duda. Su procedimiento se reduce por lo tanto a la mera repetición, como lo muestra la figura de don Juan.

Hemos visto que la diferencia entre el modo griego de entender la sensibilidad y el introducido por el cristianismo radica en el principio explicativo a partir del cual lo sensible es comprendido. El principio griego es “psíquico o anímico” y el cristiano es “espiritual”. Estos dos principios explicativos producen dos maneras diferentes de entender el amor erótico de la esfera estética. Mientras don Juan es expresión de lo demoníaco determinado como sensibilidad (*det sandselige*), Fausto también es expresión de lo demoníaco pero determinado como espíritu (*det aandelige*).

Fausto es idea, pero es, además una idea que es esencialmente individuo. Pensar lo demoníaco-espiritual concentrado en un solo individuo es algo a lo que el pensamiento puede llegar por sí mismo, pero no es posible pensar lo sensible en un solo individuo. *Don Juan* reside en la permanente oscilación entre ser idea, es decir, fuerza, vida... y ser individuo. Pero esa oscilación es la vibración musical.¹⁶

La imagen de don Juan no llega jamás a tomar forma ni sustancia pues es un individuo que está en constante formación, pero no logra jamás formarse definitivamente.

LA MÚSICA COMO LÍMITE DEL LENGUAJE

En *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical*, Kierkegaard establece una relación de identidad entre los términos lenguaje, reflexión y mediación, a la que le opone otra relación, a saber, la que vincula la música con la sensibilidad y la inmediatez. Mientras la primera relación es de carácter “ético”, la segunda es de carácter “estético”. El sentido que adquieren la estética y la ética es precisado en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*. Quien organiza su vida partiendo de categorías de orden estético, vive en la “inmediatez” y por lo tanto no está en condiciones de realizar ninguna “elección absoluta”, la única capaz de transformar al individuo en “responsable”, y cuya posibilidad depende de concebir la existencia partiendo de categorías de orden “ético”. En este contexto, la ética es comprendida como la introducción de la “reflexión” en el análisis de la existencia humana. La reflexión supone la mediación, puesto que el instante de mera inmediatez en el que el individuo se desenvuelve en primera instancia es “superado” tanto por el “pensamiento” como por el “lenguaje”. La reflexión supone pensar la existencia como un proceso basado en la continuidad histórica y cuyo sentido último es teleológico, puesto que implica la determinación de un fin capaz de otorgarle a la existencia un valor distinto del mero transcurrir.

El lenguaje es un medio de expresión que se ubica entre la inmediatez estética o primera inmediatez y la inmediatez religiosa o segunda inmediatez. ¿Cómo habrá de entenderse esto? Kierkegaard parece construir un razonamiento basado en el siguiente axioma: “*Ideens Væsen er Sproget*” (la esencia de la idea es el lenguaje).

¹⁷ Es decir, el pensador danés parte de un supuesto “isomorfismo” entre pensamiento y lenguaje basado en una determinación de carácter “espiritual”. “Tomado como medio, el lenguaje es el medio absolutamente determinado por el espíritu, y por eso es el medio propio de la idea”.¹⁸ El lenguaje es el medio perfecto cuando todo lo sensible es negado, la “reflexión” está implícita en él y por eso no es un medio adecuado para expresar lo “inmediato”. Como el lenguaje no es el medio apropiado para asir lo inmediato “en su inmediatez”, ya que está atravesado por la “reflexión” y ello lo transforma en algo “mediado”, no hay otro modo de “expresar” lo inmediato en su inmediatez, si no es a través de la “música”, que se convierte en “límite” del lenguaje como mediación. Kierkegaard sostiene que, cuando el lenguaje “cesa” nos hallamos en presencia de lo musical. “La expresión más exacta, sin embargo, sería que el lenguaje limita por todas partes con la música”.¹⁹ Diciendo que cuando cesa el lenguaje comienza lo musical, no se avanza, sino que se retrocede.

Pues la música expresa siempre lo inmediato en su inmediatez, y es también por eso por lo que la música aparece como la primera y como la última en comparación con el lenguaje; pero ello permite advertir también que es un malentendido afirmar que la música es un medio más perfecto.²⁰

La inmediatez, lo indeterminado por el espíritu, aquello que aparece de modo natural, es lo que el autor pseudónimo denomina “*den sandselige Genialitet*”,²¹ la sensibilidad o sensualidad en su originalidad elemental, que como se muestra en *El concepto de la angustia*, no es el pecado, sino la condición de posibilidad de la pecaminosidad. En sentido estricto, y analizada según las categorías de la inmediatez estética, “*den sanselige Genialitet*” no presenta ninguna connotación negativa. Para la “feliz” mentalidad del paganismo griego, la sensibilidad en sí misma no se vincula con la pecaminosidad. Ello sucede solamente una vez que esta es comprendida bajo categorías ético-reflexivas, es decir, cuando se introduce la reflexión. El único medio capaz de penetrar la idea de “*den Sandselige Genialitet*” es la música, que a pesar de poseer un elemento temporal no puede expresar lo histórico en el tiempo. La cuestión que está en juego aquí es la de la posibilidad de expresar la inmediatez en sí misma. Esto solamente puede hacerlo la música.

Cuando esa genialidad erótico-musical en toda su inmediatez exige, a su vez, una expresión, se plantea la pregunta de cuál es el medio adecuado a ella. Lo que hay que puntualizar especialmente es que aquella exige ser expresada y exhibida en su inmediatez. En su carácter mediato y reflexivo, cae dentro del lenguaje y acaba ubicándose bajo determinaciones éticas. En su inmediatez, solo puede expresarse en la música.²²

En esta obra, Kierkegaard habla de la sensibilidad elemental bajo la forma del erotismo. Para pensar la sensibilidad en su inmediatez se requieren categorías estéticas y solo la música logra satisfacer esta exigencia. Sin embargo, la sensibilidad mediatizada solo puede ser expresada por el lenguaje, pues para su comprensión se requieren categorías éticas. Ahora bien, cuando la inmediatez es expresada por el lenguaje, se produce indefectiblemente una transformación, puesto que se la conoce “reflejándola” en un medio heterogéneo que la transfigura. “En el lenguaje está la reflexión, y por eso el lenguaje no puede enunciar lo inmediato. La reflexión mata lo inmediato, y por eso es imposible enunciar lo musical en el lenguaje; pero esa aparente pobreza del lenguaje es precisamente su riqueza”.²³

La distinción kantiana entre mundo de la naturaleza y mundo de la libertad adquiere un carácter triádico en Kierkegaard: mundo natural, mundo psíquico-anímico, mundo espiritual. Esta tripartición es fundamental a la hora de definir el “Sujeto” -no trascendental-, pues el hombre no es ya un ciudadano de dos mundos, sino una “síntesis” de cuerpo y alma sostenida por el espíritu. En este contexto, el lenguaje es un medio del espíritu, dado que determina y constituye lo propiamente humano. La diferencia entre el orden de la *Naturaleza* y el del *Espíritu* proviene del idealismo alemán. Está presente en el pensamiento de Hegel y para Kant es expresada por la distinción entre naturaleza y libertad. La dificultad radica en el rol que juega lo histórico para Kierkegaard, pues el espíritu no puede mantenerse en el nivel eidético, sino que gana su concreción al volverse histórico. No obstante, la historia no es la historia universal, sino la del individuo particular. Por lo tanto, la subjetividad solo se obtiene cuando el yo se vuelve consciente de su carácter histórico adquirido. La primera inmediatez es natural, cae fuera del reino del espíritu y es expresada por la música. La música “es el medio de lo inmediato que, determinado espiritualmente, lo está de tal manera que se encuentra fuera del espíritu”.²⁴ La segunda inmediatez es espiritual. El espíritu es sinónimo de transformación, transfiguración, y las consecuencias de estas transformaciones se comprueban históricamente. Tanto el mundo psíquico como el espiritual tienen carácter histórico y se oponen conjuntamente al mundo de la naturaleza.

La distinción entre el mundo pagano y el cristiano juega un rol preponderante a la hora de definir la naturaleza sensible, dado que la hipótesis central que intenta concebir la sensibilidad (*Sandseligheden*) a partir de un principio explicativo, no dejándola abandonada en el ámbito de lo puramente natural, es la siguiente: “Como principio, como fuerza, como sistema en sí, la sensualidad es puesta por primera vez por el cristianismo, y en este sentido el cristianismo ha introducido la sensualidad en el mundo”.²⁵ Según el razonamiento de Kierkegaard, el cristianismo es el que introduce la sensibilidad como principio. El mundo griego desconoce esto. El que introduce la idea de sensibilidad o sensualidad, en el sentido de estar espiritualmente determinada, es el cristianismo. El espíritu es definido aquí como “principio”, que supone lo que excluye -la sensibilidad-. El espíritu se maneja con la contradicción. En el mundo griego existía la sensibilidad, pero no determinada espiritualmente, sino psíquica o anímicamente (*sjælelig*). No había contradicción, sino armonía. La oposición entre “*Sandselig*” y “*Aandelig*” (sensible-espiritual) es lo que descubre el cristianismo. Kierkegaard supone que la noción de “sensibilidad” en el contexto del cristianismo emerge “*i en anden Forstand*”, en otro sentido, desconocido por el paganismo que daba cuenta de ella a partir de un principio psíquico, pero no a partir del principio espiritual bajo el cual la comprende el cristianismo.

El concepto de “sensibilidad” introducido por el cristianismo, es decir, lo sensible como opuesto absolutamente a lo espiritual, es presentado de manera axiomática. Kierkegaard no demuestra en ningún lugar su perspectiva sobre el tema, sino que construye una serie de descripciones del asunto basadas en la asunción del siguiente supuesto: el cristianismo es el responsable de introducir en el mundo la idea de sensibilidad espiritualmente determinada. Esto es “natural”, dice el autor, puesto que el cristianismo es “espíritu” y el espíritu es un principio positivo. Por eso, cuando la sensibilidad es entendida en su relación con el espíritu -o sea, como su contrario- se la conoce como algo que debe ser excluido. Esto quiere decir que el cristianismo no solo introduce la sensibilidad en el mundo, sino que también es responsable de eliminarla. Ahora bien, lo que debe ser excluido es determinado como un principio, pues lo que el espíritu excluye, debe también ser un

principio aunque solo se revele como tal en el preciso momento de la exclusión. Es decir, que el cristianismo haya introducido la “sensibilidad” en el mundo debe entenderse como idéntico a la proposición que afirma lo contrario, o sea, que el cristianismo excluye la sensibilidad. Por lo tanto, si el cristianismo introduce y excluye “A” al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, debe concluirse que el cristianismo afirma “A y -A”, de lo cual resulta una evidente contradicción lógica. Kierkegaard se encarga de afirmar la contradicción del cristianismo en muchas de sus obras. Sin embargo, su preocupación no radica en eliminarla, sino en partir de ella. Esto no explica, no obstante, la contradicción. Aquí se afirma que la sensibilidad en su relación con el espíritu - que es un principio- es a su vez un principio que debe ser excluido. Queda sin explicarse: (a) por qué debe excluirse; (b) por qué lo excluido por un principio debe ser él mismo un principio; (c) qué significa sostener que el espíritu es un principio positivo. En definitiva, estamos ante una dialéctica relacional y positiva, cuya lógica explicativa no nos es revelada.

En el primer caso, no es esencial que lo inmediato se exprese musicalmente, pero sí que llegue a ser espíritu y que, por tanto, se exprese en el lenguaje; en el segundo, en cambio, es esencial que sea expresado musicalmente, es la única manera de expresarlo, no puede ser expresado en el lenguaje, puesto que está determinado espiritualmente de manera tal que cae fuera del ámbito del espíritu y, por tanto, fuera del lenguaje.²⁶

En este contexto, lo que cae dentro del reino del espíritu puede ser expresado en el “lenguaje”. Lo que cae fuera, está en el ámbito de la naturaleza y solo puede ser expresado por la música. El lenguaje puede ser entendido como mediación reflexiva dependiente de la esfera ética. Por eso, no es un medio adecuado para captar la inmediatez en sí misma. Sin embargo, el lenguaje debería poder dar cuenta de la “segunda inmediatez”, es decir, la fe, ya que este fenómeno cae inevitablemente “dentro” del reino del espíritu. ¿Cómo se explica, entonces, la legitimidad del silencio religioso? O, en todo caso, ¿qué es lo que convierte “lo religioso” en “segunda” inmediatez? La actualidad del espíritu se hace presente “completamente” solo en la fe. Lo sensible es lo primero inmediato, el lenguaje es la mediación, y lo religioso es la “segunda inmediatez”. Es inmediatez porque el lenguaje no puede convertirla en su “tema absoluto”, pero al oponerse a la inmediatez de primer orden o inmediatez sensible, es inmediatez de segundo orden o “segunda inmediatez”. En este marco, el silencio debería comprenderse justamente como límite del lenguaje reflexivo ya que si bien este puede dar cuenta de “lo general” que la ética encierra, no logra referirse a la intimidad de lo religioso, tal como se pone de manifiesto en *Temor y Temblor*.

CONCLUSIONES

Hemos intentado realizar un recorrido por las descripciones del problema del lenguaje ofrecidas por Kierkegaard en el período de 1842-1843 con el objeto de poner de manifiesto dos cuestiones: la relación inmediata de este tema con el origen de la constitución de la subjetividad, que implicará más tarde la introducción de la noción de espíritu como fundamento dialéctico de la relación inmediata entre lo anímico y lo psíquico, y el sentido ético-religioso que adquiere la discusión en torno a lo subjetivo en Kierkegaard. En este marco, frente a los diversos modos de describir la cuestión del lenguaje en la literatura anglosajona, preferimos hacer hincapié en la herencia de la tradición idealista alemana, pues consideramos que el pensamiento del danés se desarrolla en diálogo crítico con el dualismo kantiano y la dialéctica hegeliana, a partir de una síntesis peculiar en el seno de la cual la libertad es pensada a partir del tránsito del marco ofrecido por el programa crítico kantiano, que confronta naturaleza y libertad en la unidad sistemática de una única razón, a la triádica descripción del hombre, cuyo fundamento último es el espíritu, no ya en el sentido especulativo del hegelianismo, sino en el contexto de la filosofía de la existencia. Este diálogo crítico con el idealismo aparece ya en *O lo uno o lo otro*. Por esta razón, nos ocupamos especialmente de esta obra y de la relación entre idealidad y mediación a la hora de dar cuenta del tema del lenguaje en *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, redactado muy probablemente entre 1842 y 1843.

Con el objeto de describir la conceptualización del tema del lenguaje en 1843, tomamos como punto de partida la estructura triádica de la existencia en el contexto de la propia metafísica de Kierkegaard, por considerar que la explicación de la temática es subsidiaria de dicha estructura. Teniendo en cuenta que las esferas de la existencia son el marco teórico indispensable para comprender la progresiva constitución de la subjetividad, se puso de manifiesto la íntima ligazón entre el yo que se convierte en sujeto debido a su fundamento espiritual y la comprensión del lenguaje como vehículo espiritual, subrayando la importancia de la ética en lo que respecta al cuestionamiento del sujeto de su vínculo inmediato con la existencia. En este contexto, el lenguaje cumple una doble función, ya que es simultáneamente el instrumento que le permite al hombre salir de la inmediatez del mundo de la naturaleza y en el plano moral abandonar la indiferencia estética. El lenguaje es un instrumento del espíritu cuya primera función es la mediación. La realidad en sí misma es “duplicada” en el lenguaje y se convierte en idealidad. Por eso, lejos de ser el idealismo la filosofía que explica el fundamento de la realidad en la idea, resulta ser más bien la duplicación de la realidad en un medio que no logra jamás expresarla en su inmediatez. La realidad no es el resultado del devenir de la idea, sino su más allá. La realidad en sí no puede ser nunca aprehendida por el lenguaje. El único medio adecuado en sentido espiritual es el lenguaje.

En el lenguaje, lo sensible es reducido a mero instrumento y es negado de modo constante. ¿En qué consiste la especificidad del lenguaje como medio de expresión? La peculiaridad del lenguaje reside en esto: mientras todos los demás medios tienen su elemento en el espacio, el lenguaje lo tiene en el tiempo. Pero a su vez, el ocurrir en el tiempo del lenguaje supone la negación de las percepciones que provienen de los sentidos. Sin embargo, a pesar de que el lenguaje es un medio más rico que la música, solo esta puede expresar lo inmediato en su inmediatez. De este modo se convierte en “límite del lenguaje”. Lo inmediato es definido como lo indeterminado, y por este motivo el lenguaje no puede asirlo, puesto que el lenguaje es concebido como una “determinación espiritual”. No obstante, la indeterminación de lo inmediato no debe pensarse como una perfección, sino más bien como un defecto. A su vez, mientras el lenguaje es pensado como el vehículo de la idea, la música es el vehículo de la sensibilidad. En el lenguaje lo sensible es negado y deviene mero instrumento de una instancia diferente que intenta aprehenderlo de un modo tal que supera la inmediatez de lo meramente sensible. La música no es solo el único medio capaz de aprehender la sensibilidad originaria, sino que es ella misma “lo demoníaco”.

Ahora bien, hay “grados” distintos de indeterminación. En este sentido, si se concibe lo inmediato “determinado” por el espíritu, entonces la música es la encargada de expresarlo. ¿Cómo comprender esto? La inmediatez determinada por el espíritu puede serlo de tal modo que quede o bien dentro o bien fuera del campo espiritual. Cuando queda dentro de este campo, entonces puede ser expresada por la música, pero no puede convertirse en tema absoluto de la misma. El tema absoluto de la música es la inmediatez que cae fuera del reino del espíritu, es decir, en el reino de la naturaleza, a saber, la sensibilidad primitiva que Kierkegaard llama “lo demoníaco” o fuerza de la naturaleza. Lo inmediato en sí mismo es un fenómeno oscuro y no explicado del que solo la música puede dar cuenta de modo apropiado. La diferencia entre la música y el lenguaje pensados como medios de expresión estética es la siguiente: mientras el lenguaje expresa la “individualidad psíquica”, la música expresa la “generalidad sensible” no en tanto abstracción reflexiva, sino en su concreta inmediatez. Es importante tener presente que el espíritu tiene un sentido “transformador”. Las categorías espirituales no suponen una mera oposición dialéctica a las categorías sensibles o materiales, sino que son pensadas como la resignificación de las categorías sensibles mismas. Esta transformación o resignificación que produce lo espiritual solo es posible cuando la reflexión se vuelve “consciente”. Cuando el yo es consciente de sí mismo como tal, surge la posibilidad de que la vida natural del individuo sea pensada en términos de existencia. No obstante, el presupuesto de la existencia es la vida natural.

En otras palabras, el espíritu supone un movimiento fenomenológico que implica que al convertirse en objeto de la conciencia, el mundo de la naturaleza no es eliminado, sino “transformado”. La forma más alta de conciencia es la conciencia del pecado. Hasta que no se introduce la reflexión, no surge el reino del pecado.

Desde el punto de vista de la indiferencia estética, la sensibilidad o sensualidad es lo demoníaco. Desde el punto de vista “reflexivo”, es el pecado. Sin la reflexión, no hay pecado. Por eso, en *El concepto de la angustia* se explica que la sensibilidad no es sinónimo de pecaminosidad. Para que pueda serlo, debe ser introducida la reflexión ética. Aunque para la inmediatez que cae dentro del reino del espíritu no es esencial ser expresada por la música, pues lo esencial es “transformarse” en espíritu y ser entonces expresada por el lenguaje, para el otro tipo de inmediatez es esencial ser expresada por la música. Esta es la inmediatez sensible. De ahí que la sensibilidad en su elemental originalidad sea el tema absoluto de la música y en el marco de la segunda inmediatez el silencio pueda estar justificado.

NOTAS

- 1 Cf. Stanley Cavell, “El existencialismo y la filosofía analítica”, *Revista de Occidente* 8 (enero, febrero, marzo, 1965); Theodor Haecker, *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* (München: J.F. Schreiber, 1913); Paul Holmer, “The Nature of Religious Propositions”, Reprinted from *The Review of Religion* (New York: Columbia University Press, 1955); Willem F. Zuurdeeg, “Some Aspects of Kierkegaard’s Language Philosophy” (Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia XII: Storia della filosofia moderna e contemporanea, Firenze 1961): 493-499. Zuurdeeg asevera que Kierkegaard debe ser tomado en serio como filósofo. Su tesis consiste en proclamar que la filosofía del danés es una filosofía del lenguaje, que como tal es semejante a la filosofía del empirismo lógico. (493). A pesar de que Zuurdeeg reconoce que los planteos de Kierkegaard y el empirismo lógico provienen de marcos teóricos diversos, encuentra coincidencias fundamentales en los siguientes puntos: la condena de la filosofía especulativa, de la metafísica y la ontología en general. (499)
- 2 Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen, *Søren Kierkegaards Skrifter* (Copenhague: Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G E C Gads Forlag, 1997-1999), 2:115. En adelante, usaremos la sigla SKS, con la que se citan habitualmente las obras completas de Kierkegaard en danés, acompañada por el número de tomo correspondiente.
- 3 “Con ello no está dicho todavía que sea el reino del pecado, pues hay que captarlo en el instante, dado que se expresa con indiferencia estética. Solo cuando la reflexión se haga presente, solo entonces se mostrará como el reino del pecado...”. SKS 2, 94-95.
- 4 SKS 15, 54.
- 5 SKS 15, 56.
- 6 *Ibíd.*, 55.
- 7 SKS 2, 103.
- 8 “Nunca antes la sensualidad ha sido concebida de la manera como se la concibe en Don Juan: como principio; por eso también lo erótico se define aquí mediante otro predicado, aquí el erotismo es seducción”. *Ibíd.*, 98.
- 9 *Ibíd.*, 102.
- 10 *Ibíd.*, 105.
- 11 *Ibíd.*, 105.
- 12 *Ibíd.*, 103.
- 13 SKS 2, 95.
- 14 “... No debe olvidarse que aquí, desde luego, no se trata del deseo en un individuo particular sino del deseo como principio, determinado espiritualmente como aquello que el espíritu excluye”. SKS 2, 90.
- 15 SKS 2, 105-106.
- 16 SKS 2, 96-97.
- 17 SKS 2, 73.
- 18 *Ibíd.*, 74.
- 19 *Ibíd.*, 76.
- 20 *Ibíd.*, 76.
- 21 *Ibíd.*, 64. “*Sandselig*” no significa exactamente “sensible”. Puede usarse el término “sensual”, ya que la palabra danesa no hace referencia solo a lo sensible en el sentido de la tradicional teoría del conocimiento. Sin embargo, la palabra “*sandselig*” no tiene en danés la connotación sexual que tiene la palabra “sensual” en castellano. Por eso hemos preferido mantener el término sensible. Lamentablemente, no hay manera de encontrar equivalente exacto en nuestra lengua para los siguientes términos: *sandselig*: “sensible”; *sandselig, sensuel*: sensual; *sjælelig*: “ánimico o psíquico”; *Aand*: “espíritu”; *Gemyt* (*Gemüt* en alemán): “ánimo”. Por otra parte, “*genialitet*” no hace referencia a genio en sentido individual, sino

que se refiere a una cualidad o capacidad, el genio musical por ejemplo. El “genio de la sensibilidad” sería entonces la esencia última de lo sensible o sensual. “*Den Sandselige Genialitet*” podría traducirse como “sensibilidad elemental”.

22 SKS 2, 72.

23 *Ibíd.*, 76.

24 SKS 2, 77.

25 *Ibíd.*, 68.

26 SKS 2, 77.

ENLACE ALTERNATIVO

<http://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/revistaenfoques/article/view/828> (pdf)