KIERKEGAARD Y PLATÓN: LA CUESTIÓN DE LA ESCRITURA

LAURA LLEVADOT
Universitat de Barcelona

RESUMEN

Este trabajo analiza el rol de la escritura en el pensamiento existencial. Desde el momento en que Kierkegaard trata de mostrar la repetición como un concepto nometafísico, el problema de la transmisión aparece. El artículo muestra en primer lugar cómo la apuesta kierkegaardiana no es la de una "filosofía poética". Se examina después la similitud entre la escritura kierkegaardiana y los diálogos platónicos. Finalmente se concluye con un análisis de la especificidad de la escritura kierkegaardiana entendida como escritura-repetición, y se distingue esta estrategia estilística de la escritura platónica y del modo de comunicación de la metafísica.

SUMMARY:

This paper analizes the role of writing in the existential thought. From the moment Kierkegaard tries to show repetition as a non-metaphysical concept, the problem of transmission appears. This paper first attempts to show how the kierkegaardian claim is not a "poetic philosohy". Then it examines the similarity between Kierkegaard and the platonic dialogues. The paper concludes with an exploration of the kierkegaardian writing as a repetition-writing and this is differenciated from the platonic and the metaphysical way of communication.

Si hay algo en Kierkegaard que todavía hoy nos dé que pensar es sin duda el modo como encaró el problema de la escritura. Un pensamiento existencial que se quiso en explícita oposición al pensamiento abstracto, que trató de transmitir categorías capaces de transformar la vida del lector en lugar de transmitir saberes positivos, tuvo que enfrentarse al problema de cómo hablar de la existencia sin convertir ese decir en saber.

La categoría de la repetición, de la misma manera que la de existencia, resulta paradigmática a este respecto. Por existencia Kierkegaard entendió el *inte*-

resse, es decir, el interés ético y patético del existente por su propia existencia, y a su vez, el espacio, el "entre-ser" que separa la idealidad del pensamiento de la materialidad del ser (PS, II, 14/ SKS, 286)1. El existente es así esa tensión, ese no-lugar, esa ambivalencia en la que el pensamiento y el ser no pueden hallar nunca su ansiada identidad. Por repetición —en sus múltiples acepciones —, Kierkegaard entendió la realización de la idealidad. Contrariamente al pensamiento abstracto y representativo, que idealiza lo real, la tarea del existente consiste en repetir el ideal en la realidad, en vivenciar la idealidad, en realizarse de modo tal que lo real no aparezca ya más como un objeto enfrentado a un sujeto, sino como un don en el que al sujeto le es posible vivir. Éstas categorías, la de la existencia y la repetición, que son categorías negativas en tanto no se dejan representar, debían ser transmitidas de modo tal que se preservase su negatividad. De nada serviría hablar de la existencia de modo positivo y abstracto, ni transmitir la repetición como una doctrina a realizar, si de lo que se trata es precisamente de que el existente, el lector, se enfrente a su propia existencia, cuestione su propio modo de vivir. Aquí Kierkegaard, como crítico del pensamiento representativo, tuvo que ensayar estrategias estilísticas que liberasen su escritura de todo carácter abstracto, objetivo y doctrinal. Y aquí Kierkegaard encontró un aliado en la escritura dialógica de Platón, un aliado del que tuvo sin embargo que distanciarse. Es en este distanciamiento donde se cifra la originalidad de la escritura kierkegaardiana, una forma de escritura a la que podemos llamar, por las razones que se esgrimirán a continuación, una escritura-repetición que se diferencia de la escritura platónica en el mismo gesto por el cual ambas tratan de sustraerse a la escritura representativa propia del pensar metafísico.

^{1.} En lo que se refiere a la obra de Kierkegaard señalamos, en primer lugar a la traducción española si la hay y indicando en cada caso si se ha modificado la traducción, o en su defecto a 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., vol. 4 y 7, Gads Forlag, 1999-2002, (en delante SKS), excepto para aquellas obras que todavía no han sido publicadas en la presente edición. En este caso damos la referencia de la tercera edición danesa Søren Kierkegaard Samlede Værker (20 vol.), editada por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, y H.O. Lange. Gyldendal: Copenhagen, 1962-1964 (en adelante SV3). Respecto a las traducciones españolas nos remitimos la paginación de Obras y Papeles de Kierkegaard, Ed. Guadarrama, 1965, trad, a cargo de Demetrio Gutiérrez Rivero, en lo que respecta a las obras Escuela del cristianismo (en adelante E.C.) y La enfermedad mortal (en adelante E.M.) y a la paginación de la edición de Trotta respecto al texto Migajas Filosóficas (en adelante M.), editado en Madrid, 1997. 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, MDCCCCXII (en adelante, Pap.).

I. Filosofía y Literatura: ¿Una filosofía poética?

La mayor parte de las interpretaciones responden a la cuestión acerca de la posibilidad de la transmisión de las categorías existenciales en la obra de Kierkegaard apelando o bien a la comunicación indirecta, como estrategia comunicativa propia de la obra, o bien a la naturaleza poética de su escritura, razón que a menudo se confunde con la primera. En el primero de los casos, la comunicación indirecta tendría como función decir aquello que no se puede decir directamente porque en ese caso lo dicho sería inmediatamente traicionado. Es decir, la comunicación indirecta cubriría una función semántica, transmitir lo inefable sin traicionarlo². De otra parte, algunos intérpretes como Poul Lübcke han defendido que la motivación profunda del modo indirecto de comunicación en la obra de Kierkegaard es pragmática y no semántica, es decir que Kierkegaard utilizaría la comunicación indirecta como si se tratase de un "acto perlocutivo" cuya función sería promover en el lector una decisión existencial³. En cualquier caso, concebida como expresión de lo inefable o como acción, la escritura kierkegaardiana, por su carácter indirecto, rompería con los cánones propios de la representación y se constituiría en un lenguaje indirecto que permitiría transmitir categorías existenciales no abstractas, tales como la categoría de repetición.

Por otra parte, interpretaciones más recientes han visto en la preponderancia del elemento lírico, y en los numerosos recursos literarios en la obra de Kierkegaard, razón suficiente para considerarla como una obra poética, antes que filosófica o teológica. Esta perspectiva estética de la obra de Kierkegaard parece ganar peso entre las interpretaciones más recientes, así por ejemplo en la obra de Lorentzen acerca de la metáfora, o en la tesis de Sylvia Walsh según la cual Kierkegaard sería un "poeta de lo religioso". Lo poético ten-

^{2.} Una interpretación de este tipo la encontramos en Hannay, Alastair, *Kierkegaard*. Routledge & Kegan Paul: London, Boston, Melbourne y Henley, 1982, pp. 84-89.

^{3.} Lübcke, Poul, "Kierkegaard and indirect communication" en *History of European Ideas*, vol. 12, no 1, 1990, pp. 31-40.

^{4.} Según Lorentzen el elemento lírico en la obra de Kierkegaard facilita la comprensión de las ideas por parte del lector: "Kierkegaard's literary task, then, was to adopt and refine the means of translation that would distill or ground abstract ideas into a form more easily embraced by readers.", cf. Lorentzen, Jamie, Kierkegaard's metaphors. Mercer University Press: Macon (Georgia), 2001, p. 23. Creemos, sin embargo, que el elemento lírico puede llegar a jugar precisamente un rol contrario. Por su parte Sylvia Walsh defiende esta visión de Kierkegaard como "poeta de lo religioso", a partir del análisis de sus últimos escritos y de buena parte de las anotaciones finales que aparecen en sus diarios, en su texto "Kierkegaard: Poet of the Religious" en Kierkegaard on Art and Communication, editado por George Pattison. St. Martin's Press: New York, 1992, pp. 1-22. Esta tesis ya fue defendida en Francia por Viallaneix, Nelly, Écoute, Kierkegaard: Essai sur la communication de la Parole, Tome I. Les Éditions du Cerf: Paris, 1979,

dría la función de facilitar la comprensión existencial, y no sólo abstracta, de las categorías que Kierkegaard pone en funcionamiento (Lorentzen), o bien una función más profunda que consistiría en ofrecer posibilidades poético-existenciales que el lector debería reduplicar en su propia existencia⁵. Esta última interpretación permitiría además comprender el carácter fragmentario de la obra, ya que cada uno de los pseudónimos ofrecería un punto de vista limitado sobre la existencia, una posibilidad existencial, permitiendo al lector elegir entre cada una ellas. De este modo la totalidad de la obra se concebiría como un "calidoscopio" que ofrecería visiones diversas sobre una misma cuestión, la existencia⁶.

Hay razones suficientes para defender cualquiera de estas lecturas. En primer lugar, la cuestión de lo inefable aparece en gran parte de las obras, especialmente en *Temor y temblor*, que sería un buen ejemplo de cómo la comunicación indirecta permite transmitir la inefabilidad de la categoría de la fe preservando el silencio mediante el uso de la palabra⁷. De otra parte, en las lecciones sobre *La Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa (Pap.* VIII B 79-89, 141-190), el mismo Kierkegaard dice de la comunicación indirecta que es el modo de transmitir una "capacidad", mientras que la comunicación directa transmitiría conocimientos. En referencia a la cuestión de lo poético, el mismo texto se presta a esta interpretación en cuanto destaca la importancia de la atmósfera en cualquier tipo de escrito⁸ y reconoce el rol que juega el elemento lírico en la mayor parte de sus obras⁹.

Sin embargo cabría matizar este tipo de interpretación, especialmente teniendo en cuenta las críticas que se han sucedido respecto a la concepción poética de la escritura de Kierkegaard. Pensemos por ejemplo en la afirmación de Adorno según la cual:

"(...) la obra de Kierkegaard pretende engañosamente el título de poética, tantas veces como expresamente lo niega (...) La poesía es para él la marca del fraude de toda metafísica, frente a la revelación positiva. En lenguaje menos estricto, se considera poeta cuando se lanza a reproducir la

pp. 21-37. Uno de los primeros en defender este tipo de lectura estética fue sin embargo Louis Mackey en *Kierkegaard: A kind of Poet*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1971.

^{5.} Así por ejemplo se pronuncia Mooney al respecto: "An exemplar's life administers freedom and independence through indirect communication. Carrying on in the light of an exemplar is different from carrying on a doctrine (...) But to carry on in an exemplar's light is to move without a manual of directions or set of patterns to repeat. Accepting exemplars is commitment to them, trust in their light, and hope that one will have the vision and fortitude to see and follow the path they light up", cf. "Exemplars, Inwardness, and Belief: Kierkegaard on Indirect Communication" en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 12, editado por Robert L. Perkins. Mercer University Press: Macon (Georgia), 1997, pp. 143-144 (pp. 129-148).

existencia poética que, según su jerarquía de las esferas, configura el lugar de la abyección de la vida del hombre"10.

Dejando de lado el hecho de que aquí Adorno presupone probada la denominada "jerarquía de las esferas" y reduce la presencia del elemento lírico a aquellas obras que parecen ejemplificar la esfera estética de existencia, es sin duda cierto que gran parte de los pseudónimos kierkegaardianos critican la actitud de la poesía ante la realidad por el hecho de ser una "idealización retrospectiva" de la misma¹¹. Hay sin duda en la obra de Kierkegaard una tensión dialéctica entre la crítica a la poesía como gesto idealizador desprendido de la realidad y el uso de un estilo literario, que aparece no sólo para llevar a cabo esta crítica sino para iluminar otros modos de vivir la relación entre la idealidad y la realidad. Una tensión semejante, entre el uso de lo literario y la crítica explícita del mismo, sólo la hallamos en un autor como Platón, es decir, allí donde en el origen de la filosofía ésta encuentra su justificación en tanto trata de diferenciarse del discurso poético y, en la misma medida, allí donde la filosofía debe plantearse su relación esencial y conflictiva con la escritura.

La importancia de la atmósfera en la comunicación de los conceptos existenciales y la preponderancia de los elementos literarios, que es una característi-

^{6.} Este carácter calidoscópico de la obra de Kierkegaard ha sido destacado por Sylvia Walsh en "Patterns for Living Poetically" en *Søren Kierkegaard Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1, editado por Daniel W. Conway. Routledge: London and New York, 2002, pp. 278-309 (El texto fue publicado originariamente en Walsh, Sylvia, *Living Poetically*. Pennsylvania State University Press: University Park, 1994, pp. 63-98).

^{7.} Un buen análisis del modo de comunicación puesto en práctica en *Temor y temblor* lo podemos hallar en Garff, Joakim, "Johannes de silentio: Rhetorician of Silence" en *Kierkegaard Studies*. *Yearbook* 1996, op. cit., pp. 186-210.

^{8.} Así lo reconoce Haufniensis en *El concepto de angustia*: "En nuestro tiempo se ha olvidado por completo que también la ciencia, tan plenamente como la poesía o el arte, presupone una atmósfera [*Stemning*], tanto en el que la produce como en el que la recibe; de tal manera que una falta en la modulación adecuada, causará efectos no menos perturbadores que una falta en la evolución del pensamiento." (CA, 46-47/ SKS, 322).

^{9.} Así por ejemplo en *La repetición*: "Comprobarás, igualmente, que las expresiones de los sentimientos encontrados que agitan el alma del muchacho son bastante correctas, cosa de capital importancia en esta obra en la que el elemento lírico juega un papel preponderante" (R, 286/ SKS, 96).

^{10.} Adomo, Th. W., Kierkegaard, Kierkegaard: ensayo, 1933, traducción de Roberto J. Vernengo. Monte Ávila Editores: Buenos Aires, 1969, p. 11.

^{11.} Asimismo, Michel Cornu critica esta visión estética de la obra de Kierkegaard en los siguientes términos: "Il n'est cependant ni un romancier, même si son œuvre prend parfois l'aspect d'un roman philosophique, ni un poète, malgré des nombreuses tournures poétiques. Car il a toujours introduit l'art dans son discours philosophique, non comme une fin, mais comme un moyen.", en Kierkegaard et la communication de l'existence. L'Age d'Homme: Lausanne, 1972, p. 145.

ca de los textos de Kierkegaard, no significa sin embargo que la obra de Kierkegaard se pretenda una "filosofía poética" ni una suerte de "poesía filosófica"12. No se trata de mezclar ambos aspectos de manera tal que el uno cubra las deficiencias del otro hasta concluir en una obra acabada capaz de decir el sentido completo que ni filosofía ni poesía podían decir por separado. Lo interesante del texto kierkegaardiano es más bien el modo como éste desdibuja las fronteras entre ambos tipos de discurso, cómo muestra en la articulación de estos discursos las deficiencias de ambos para decir lo que sin embargo debe ser dicho. Es de este modo que Kierkegaard inventa un nuevo tipo de escritura, una escritura negativa que bien podría ser comprendida como una escritura de la repetición. La discusión acerca del carácter literario o filosófico de la escritura kierkegaardiana podría ser superada mediante una concepción más global de su escritura. Nos gustaría tratar de mostrar en este trabajo cómo tanto la comunicación indirecta como los recursos literarios responden a una concepción global de la escritura que cabe denominar escritura repetición 13. Entendemos por escritura-repetición un nuevo género de escritura negativa cuya característica principal consistiría en desdibujar las fronteras del discurso filosófico y del poético, no para mezclarlos en una unidad superior sino justamente para mostrar sus respectivas deficiencias. Sólo a través de este trabajo negativo puede la escritura tratar de transmitir un concepto existencial como el de la repetición.

Para tratar de determinar en qué consiste exactamente este tipo de escritura cabe, en primer lugar, diferenciar la escritura-repetición de la escritura-representación. Para ello es necesario abordar los orígenes del conflicto entre lo poético y lo filosófico que se inaugura con Platón y cuya solución va a deri-

^{12.} Habría que tener en cuenta la crítica de Adorno a este tipo de escritura antes de atribuir sin más a Kierkegaard el logro de un intento semejante. Sobre la "poesía filosófica" escribe Adorno: "A ese ideal de filosofía a todo trance científica le corresponde como complemento y anexo — (...)— un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto a la verdad sólo se ve superada por su inferioridad estética y por su lejanía de cuanto sea arte; se debería liquidar sucintamente la filosofía y disolverla en las ciencias particulares antes que venir en su ayuda con un ideal literario que no representa más que un ropaje ornamental de falsas ideas.", en La actualidad de la Filosofía. Traducción de José Luís Arantegui Tamayo. Paidós: Barcelona, 1991, p. 84. Algunos intérpretes recientes parecen sin embargo sostener esta concepción filosóficopoética de la escritura kierkegaardiana, así por ejemplo Lorentzen cuando afirma: "He is neither solely poet — what G. K. Chesterton calls a lover of the finite — nor solely philosopher — what Chesterton calls a lover of the infinite. Rather, Kierkegaard is both.", op. cit., p. 23.

^{13.} Este término ha sido utilizado por William V. Spanos en su artículo "Heidegger, Kierkegaard, and the Hermeneutic Circle: Towards a Postmodern Theory of Interpretation as Dis-Closure", en *Boundary* 2, vol. 4, n° 2. Duke University Press, winter, 1976, pp. 455-488. En él Spanos distingue entre una literatura-repetición y una literatura-recuerdo (p. 472). Retomamos aquí este término con la voluntad de ampliar y precisar su sentido.

var en la escritura representativa que caracteriza la metafísica occidental. Esta primera diferenciación acercaría peligrosamente la escritura kierkegaardiana a la escritura dialógica de Platón por lo que va a ser necesario, en segundo lugar, diferenciar la escritura-repetición de la escritura-reminiscencia en un intento de distinguir las estrategias estilísticas de Kierkegaard y Platón.

II. La crítica a la escritura: Kierkegaard y Platón

Es sin lugar a dudas en La República de Platón (Libro X, 595a - 608b) donde se inaugura el conflicto entre filosofía y literatura. Allí, por vez primera, aparece la distinción entre la filosofía como discurso que pretende la verdad, y la literatura —o más precisamente el arte, la poiesis— como discurso secundario, de menor envergadura ontológica, que es mera mímesis, "copia de copia", y que es además peligroso en cuanto encandila, engaña y adormece la sensibilidad del ciudadano¹⁴. Frente a este tipo de discurso se yergue la figura de Sócrates, la actitud filosófica inicial que trata de despertar a la verdad frente al "canto de sirenas" (Menexeno, 235c) que representa el decir poético. Los motivos que llevaron a Platón a desterrar a los poetas de su ciudad ideal se miden ante este problema ontológico y epistemológico. Tal vez, como afirma Deleuze se trate únicamente de desterrar los simulacros, de permitir en la ciudad únicamente las "buenas copias", las copias regladas por el ideal que se trata de hacer valer¹⁵, o tal vez, como parece afirmar María Zambrano, la única vía rigurosa para la salvación del ser y de la verdad sea para Platón la filosofía, puesto que la poesía no procura más que una apariencia de salvación 16.

^{14. &}quot;en cuanto a poesía, sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos. Si en cambio recibes a la Musa dulzona, sea en versos líricos o épicos, el placer y el dolor reinarán en tu Estado en lugar de la ley y de la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor. (...) la oiremos, por consiguiente, con el pensamiento de que no cabe tomar en serio la poesía de tal índole, como si fuera seria y adherida a la verdad, y de que el oyente debe estar en guardia contra ella, temiendo por su gobierno interior, y de que ha de creer lo que hemos dicho sobre la poesía.", en Platón, La República, Libro X, 607 a – 608 a, op. cit., pp. 476-478.

^{15.} Deleuze, G., Logique du sens. Les éditions de Minuit: Paris, 1969, p. 295 y ss.

^{16. &}quot;Era necesario, irremisiblemente, que en Platón la filosofía que es teología y mística, apareciera con irreconciliable enemistad para los poetas y su sueño. La razón decisiva era que se proponía salvar lo que la poesía solamente lamentaba, pretendía dar vida, no a la vida pasajera, sino otra vida más allá de la mordedura del tiempo, a este mundo adorado de la belleza del que la poesía únicamente supo llorar su destrucción, lamentar su continua muerte, su naufragio en los mares del tiempo", en Zambrano, María, Filosofía y Poesía. Fondo de Cultura Económica: Madrid, 1993, p. 61 (1ª ed. 1939; ed. corregida 1987).

Laura Llevadot

En cualquier caso, a partir de Platón, filosofía y poesía no caminarán ya más juntas. Con Aristóteles se irá prefigurando la filosofía como un tipo de lenguaje preciso, conceptual y racional que es tal en tanto que pretende decir nada menos que la verdad, la verdad del ser y la realidad, esa verdad hipotética que Kierkegaard, y antes que él sus maestros, entre los que se encuentra Schelling, criticarán más tarde. Sin embargo no hay que abandonar aquí a Platón para comprender lo que está en juego en esta aparente escisión entre filosofía y poesía. No basta decir que con Platón se inaugura la escisión que ha de liberar a la filosofía del discurso poético, ya que en Platón no sólo hallamos técnicas de escritura plenamente poéticas sino que además hallamos una reflexión esencial, para nuestro intento de determinar la escritura de Kierkegaard como escritura de la repetición, acerca del problema mismo de la escritura.

Es en el Fedro donde Platón aborda la cuestión de la escritura en toda su amplitud. Si la cuestión de la escritura no es un problema baladí, sin mayor repercusión filosófica, es porque, a su pesar, lo que la filosofía comparte con el discurso poético es precisamente su imbricación esencial con el lenguaje, y en especial con el lenguaje escrito. Corresponde sin duda a Derrida¹⁷ el haber desentrañado lo que está en juego en la crítica a la escritura que aparece en el Fedro a partir de la puesta en escena del "Mito de Theuth" (274c y ss.). Tal y como muestra Derrida, la crítica a la escritura, la condena de la misma por el hecho de ser mímesis de la palabra hablada, verdadera sede del pensamiento, por el hecho de ser mero recordatorio que trata de sustituir en vano a la verdadera "anámnesis", es en realidad un intento de justificación de la escritura filosófica como escritura dialógica. Platón opone la dialéctica como despliegue de la "anámnesis", de la "mneme" -capaz de traer a la memoria las "ideas" que deben regir lo real— a los "hipomnemata" (monumentos de la memoria) de los sofistas y poetas. De ahí la crítica a la escritura que aparece en el Fedro, pues "con pretexto de suplir a la memoria, la escritura nos hace más olvidadizos; lejos de acrecentar el saber, lo reduce. No responde a la necesidad de la memoria, apunta a un lado, no consolida la "mneme" sino la "hipomnesis" (rememoración)" 18. Ante este peligro intrínseco a la escritura, el peligro de sustituir el pensamiento por las fórmulas vacías del saber, la escritura platónica debe constituirse como diálogo. El diálogo, como reproducción de la palabra hablada, parece ser la forma adecuada de comunicación del pensamiento filosófico, en la medida en que trata de

^{17.} Derrida, J., "La pharmacie de Platon" en *La dissémination*. Seuil, Paris, 1972, pp. 69-196. 18. *Ibíd.*, p. 113. Seguimos aquí la traducción de José Martín Arancibia en *La diseminación*. Espiral/Fundamentos: Madrid, 1997 (2ª ed.), p. 149.

reproducir el pensamiento vivo que tiene lugar en la discusión filosófica guiada por el arte mayéutico de Sócrates. Sólo en el diálogo, cuya reproducción en la escritura platónica mantiene sin embargo su condición mimética, es posible la "rememoración" de la verdad olvidada que la filosofía trata de traer a presencia frente a todo discurso poético. Como afirma P. Peñalver a este propósito:

"La tarea del Fedro es la apropiación, por la filosofía, del campo de los discursos, la legitimación —no sin cierta paradoja— de una retórica filosófica, y como consecuencia, la legitimación de una literatura filosófica que salve a la filosofía de la retórica de los oradores y de la literatura de los «escritores»." 19.

La legitimación de este nuevo género de escritura que es la "literatura filosófica" se fundamenta pues, en primer lugar, en ser reproducción fiel de la palabra hablada, es decir del diálogo como sede de todo pensamiento verdadero; y en segundo lugar en tratar de reproducir en la escritura el movimiento vivo del pensar, es decir, en tratar de despertar el recuerdo del *eidos*, el ejercicio de la "anámnesis", aun a través del uso de la persuasión y del discurso literario presente, tal vez a su pesar, en los diálogos de Platón²⁰.

Por lo que respecta a Kierkegaard no hallamos en su obra una condena semejante de la escritura y mucho menos una prioridad de la palabra hablaba sobre la escrita. La originalidad de la obra de Kierkegaard estriba precisamente en la plena conciencia que su escritura tiene de ser texto, textualidad dirigida a un lector. Ello no obsta para que Kierkegaard, como Platón, reproche a sus coetáneos un cierto uso de la escritura, precisamente el uso representativo de la misma que convierte el pensamiento en saber. Sin embargo no se encuentra en el pensamiento de Kierkegaard ninguna confianza en la "palabra viva", ninguna apelación -a lo Grundtvig 21 — a la capacidad de la palabra hablada

^{19.} Peñalver, Patricio, Márgenes de Platón: La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad. Secretariado de publicaciones de la Universidad de Murcia: Murcia, 1986, p. 78.

^{20.} El uso legítimo de la persuasión está presente en los diálogos platónicos incluso en la misma figura de Sócrates quien es calificado en el *Menón* de hechicero cuyas palabras aturden como un narcótico (*Menón*, 80 a-b). Es por ello que Derrida acaba por afirmar que "la farmacia no tiene fondo", pues "On ne peut pas dans *la pharmacie* distinguer le remède du poison, le bien du mal, le vrai du faux, le dedans du dehors, le vital du mortel, le premier du second, etc. Pensé dans cette réversibilité originale, le *pharmakon* est le *même* précisément parce qu'il n'a pas d'identité.", en Derrida, J., "La pharmacie de Platon", *op. cit.*, p. 195.

^{21.} Grundtvig había desarrollado una teoría sobre la diferencia entre la Palabra viva y la Escritura en un texto titulado *Ordet og Skrift (Christlige Prædikener*, 3bd., Kbhvn, 1830, n.26, pp. 584-592, *Ktl*, n. 222-224). Kierkegaard escribió una crítica irónica contra las pretensiones de Grundtvig en un texto de los *Papirer* (I A 328, 138-143). Sobre las relaciones entre Kierkegaard

182 Laura Llevadot

contra la "lengua muerta" del saber. Es en el seno mismo de la escritura donde el saber se combate, donde — consciente de su dialéctica interna — la escritura puede denunciar su despotismo y en el mismo gesto ponerse a hablar, decir lo que debe ser dicho pero sustrayéndose, a un tiempo, a su cosificación. La escritura de Kierkegaard arremete así, en el propio modo de exposición, contra el lenguaje de la metafísica, el cual se manifiesta incapaz de acercarse al hombre allí donde realmente está y producir en él algún tipo de movimiento. Kierkegaard es plenamente consciente de la lucha que tiene entablada contra el lenguaje de la tradición y de la necesidad de ensayar formas de escritura más atentas a la comunicación existencial que se propone llevar a cabo. Así por ejemplo, al inicio del *De omnibus* podemos leer:

"A aquellos que se imaginan que la filosofía no ha estado jamás tan cerca de su objetivo: es decir, de resolver todos los problemas, les pareceré extraño, pretencioso y chocante al elegir la forma de cuento, en lugar de aportar, con toda modestia, mi contribución a la edificación y coronamiento del Sistema. (...) yo trato de combatir hasta en la forma la execrable falsedad que caracteriza la filosofía moderna, que difiere sobretodo de la antigua en haber descubierto como es de ridículo poner en práctica lo que se pretende hacer o haber hecho", DOD, 315/ Pap, IV B 1, 103-104.

La importancia de la forma que Kierkegaard otorga a sus escritos implica, ya de entrada, una desviación importante respecto al discurso metafísico. Como ya mostrase Derrida en el análisis comentado del *Fedro*, la metafísica desde sus inicios se caracteriza por ser una forma de discurso que privilegia el habla sobre la escritura. El hecho, por ejemplo, de que la mayor parte de los escritos de Hegel sean notas de clase tomadas por sus alumnos da fe de esta independencia del pensamiento respecto a su expresión verbal que ha caracterizado la historia de la filosofía de Platón a Hegel, lo que Derrida llamará "fonocentrismo"²². En Kierkegaard, por el contrario, hallamos una conciencia clara de la importancia de la escritura como forma de comunicación, y en virtud de esta conciencia un estilo complejo que trata de preservar lo comunicado de una comprensión demasiado fácil o demasiado metafísica, cuando de lo que se trata realmente es de producir un movimiento existencial en el lector. El recurso a la literatura no es por lo tanto un modo de ocultar o embellecer lo

y dicho teólogo, ver: Bertelsen, Otto, Dialogen mellem Grundtvig og Kierkegaard. C.A. Reitzels Forlag: Copenhagen, 1990.

^{22.} También Adorno criticará esta preponderancia de la palabra hablada sobre la escritura en los textos de Hegel en "Skoteinos o como habría de leerse" en *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus: Madrid, 1991 (3" ed.), p. 144 y ss. [*Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1963].

dicho, sino el modo de decir de manera apropiada lo que se pretende decir. Es mediante una articulación compleja de filosofía y literatura que Kierkegaard consigue transmutar el pensamiento en texto, y de este modo hacer del texto el lugar de una experiencia. El ideal del libro que transmite un saber objetivo, el ideal del sistema, del discurso argumentado y cerrado, es sustituido por la idea del texto fragmentario, que aún como fragmento, consigue convertirse en el espacio de una experiencia, la experiencia de la lectura, ante la cual el lector debe de algún modo reaccionar.

Si comparamos, pues, el proceder de Kierkegaard con el de Platón y con el discurso metafísico posterior a Platón cuya culminación es el discurso sistematizado de Hegel que Kierkegaard trata de "combatir hasta en la forma", cabe establecer las siguientes distinciones que hacen de la escritura kierkegaardiana una escritura de la repetición:

(1) En primer lugar, el texto de Kierkegaard se presenta como un texto dialógico, es decir un texto que es consciente de los peligros de la escritura en tanto ésta puede convertir el pensamiento en saber, es decir, en cuanto ésta puede hacer que el lector mantenga una relación desinteresada con lo dicho en el texto. En este sentido, el gesto de Kierkegaard parece asemejarse al de Platón en la medida en que ambos ven en el discurso cerrado y argumentado el peligro del engaño y la confusión. Sin embargo las estrategias que llevan a cabo en su escritura son diversas. Mientras Platón, debido a su fonocentrismo, al privilegio que otorga a la palabra hablada sobre la escrita, reproduce en el texto el diálogo hablado, lo cual no deja de ser una representación, una mímesis del modelo de pensamiento que se pretende hacer valer, Kierkegaard hace del mismo texto el lugar del diálogo con el lector. El texto no reproduce representativamente un diálogo ideal que pretendidamente ha tenido lugar fuera del texto, sino que hace del texto el lugar del diálogo con el lector. El texto mismo es el lugar de la experiencia de la lectura que debe implicar el interés del existente, del individuo que lee²³. Las apelaciones directas al lector que pueblan los textos de Kierkegaard (así por ejemplo las cartas, los cam-

^{23.} A. Freire Ashbaugh sostiene, por el contrario, la identidad entre la forma de escritura dialógica de Platón y la de Kierkegaard: "Like Plato, Kierkegaard wrote dialogues. Every work of Kierkegaard is either a dialogue of Kierkegaard with the reader (as in the religious conversative essays) or a dialogue between Kierkegaard and an author created by Kierkegaard, between that author and the reader, and between Kierkegaard and the reader via the pseudonymous authorship.", cf. Ashbaugh, A. Freire, "Platonism. An Essay on Repetition and Recollection" en Bibliotheca Kierkegaardiana: Kierkegaard and Great Traditions, vol. 6, editado por Niels Thulstrup y M. Mikulová Thulstrup. C.A. Reitzels Boghandel: Copenhagen, 1981, p. 25 (pp. 9-26). Sin embargo creemos necesario remarcar la diferencia entre ambos tipos de escritura dialógica con el fin de establecer, a su vez, la diferencia entre una escritura-reminiscencia y una escritura-repetición.

bios de la tercera a la primer persona, la pseudonímia como procedimiento de disolución de la autoridad) dan cuenta de esta voluntad explícita de que el texto mismo se constituya en el espacio de un diálogo.

- (2) En segundo lugar, lo que la escritura de Kierkegaard pretende, a diferencia de la de Platón, no es suscitar la "reminiscencia" de la idea, sino ser ocasión para el movimiento de la repetición. La escritura no es concebida aquí como un modo de transmitir un saber, caso de la escritura metafísica, pero tampoco como un modo de ofrecerse como ocasión para alcanzar un saber, caso de la escritura platónica, sino como un modo de transmitir un movimiento existencial. Que se trate del movimiento existencial que Wilhelm propone, el de la repetición de la ética primera, o el de la repetición religiosa que encarna Abraham, o bien el de la repetición en sentido eminentiori que conlleva una segunda ética cuyo fundamento es el perdón, no resta nada al hecho de que en todos estos casos se trata de transmitir un movimiento no cognoscitivo, un verdadero movimiento, una kinesis, como pasaje cualitativo que debe llevar a cabo el lector, precisamente porque el texto no lo puede reproducir como si se tratase de un saber. La escritura-repetición se opone así a la escritura-reminiscencia en el sentido en que se trata de una escritura ética o ético-religiosa que apela al lector para que éste haga algo con su existencia, y en especial con su modo de vivir la temporalidad. Allí donde la escriturareminiscencia sueña con el acceso, por parte del existente, a una eternidad fuera del tiempo, la escritura-repetición trata de llevar al hombre a la vivencia del instante en el que es posible vivir el tiempo en su plena dimensión temporal, en lugar de tratar continuamente de escapar a él por la vía de la abstracción o de la imaginación poética²⁴.
- (3) Pero ¿qué ocurre entonces con la cuestión de la literatura, con el uso de lo poético que parecía poner en entredicho la escritura kierkegaardiana como

^{24.} Cabe destacar aquí la tesis de Spanos en el artículo citado de gran importancia para la defensa de esta tesis, aunque en él no se diferencia la repetición heideggeriana de la kierkegaardiana en un intento de secularizar el pensamiento de Kierkegaard. La escritura de Kierkegaard, es comprendida como una escritura repetición en la medida en que se trata de una escritura-acción que tiene en cuenta la temporalidad del existente: "Kierkegaard withstands the enormous pressure of — and the security offered by— the Western metaphysical/aesthetic tradition to write author-ially (from a privileged origin) about existence, and chooses rather to write, with all the risks it entails, within the human — the temporal— situation of oppenness and uncertainity. Unlike his aesthetes (who, as we have seen, in their comportment towards the real world, bear a remarkable resemblance to the fin de siècle Symbolists in France and England) — and, in another way, with the aesthetic temporali modo: exploratively or, what is the same thing, dialogocally. He writes, that is, in such a way as to transform the reader's (interpreter's) impulse to objectivity into an interest (Care) that engages him dialogically with the text.", en Spanos, William V., "Heidegger, Kierkegaard, and the Hermeneutic Circle", op. cit., p. 474.

escritura filosófica? Es el destierro de los poetas por parte de Platón lo que va a prefigurar, aunque todavía no de manera clara en la obra platónica, la aparición de un lenguaje específicamente filosófico cuya primera formulación se encuentra en Aristóteles²⁵. La escisión entre un lenguaje filosófico, de una "literatura filosófica que salve a la filosofía de la retórica de los oradores y de la literatura de los escritores", como decía P. Peñalver, es sin duda coetánea a la aparición de la metafísica. La metafísica se instituye, de hecho, como el uso de un lenguaje argumentativo, lógico, discursivo que reproduce con su decir las determinaciones del ser. Es en la medida en que Kierkegaard rechaza las pretensiones de la metafísica, la de decir la verdad del ser, la de constituirse en saber, que debe rechazar a su vez la escisión entre ambos tipos de discurso. Ello no significa, sin embargo, que se trate de mezclarlos en una suerte de filosofía poética, sino bien al contrario, de mostrar las deficiencias de ambos tipos de discurso en el mismo ejercicio que Kierkegaard hace de ellos. La filosofía, el discurso filosófico que Hegel parece llevar a su perfección, así como la poesía que el romanticismo parece exaltar sobre todo lenguaje lógico-discursivo, adolecen de la misma carencia: la de no saber establecer un verdadero diálogo con el lector, la de no poder apelar a su interés para relacionarse con su realidad. El texto de Kierkegaard, por el uso que hace de lo filosófico y de lo poético, rebasa las fronteras de filosofía y poesía, se constituye en un nuevo género, un género negativo, que no hace sino señalar mediante su lenguaje literario y filosófico la imposibilidad de que la filosofía y la poesía alcancen la realidad.

Así pues, se aprecian suficientes convergencias entre Kierkegaard y Platón por lo que respecta a la escritura y ello en la medida en que ambos tratan de sustraerse al discurso representativo. (1) En primer lugar, hallamos una misma crítica a la escritura representativa en la medida en que ésta transmite un saber exterior al quehacer individual de quien lee. La escritura tiene este peligro, convertir en saber abstracto lo que debería ser un aprendizaje del alma, quedarse en los "hipomnemata" cuando de lo que se trata es de acceder a una verdadera "anámnesis", lo que en palabras de Kierkegaard sería "comprender sin comprender", comprender sin comprenderse a uno mismo en lo que se comprende, es decir un comprender abstracto sin apropiación ni reduplicación. (2) De ahí que, en segundo lugar, ambos tengan una concepción

^{25.} A este propósito afirma también G. Colli: "Così nasce la filosofia, creatura troppo composita e mediata per racchiudere in sé nuove possibilità di vita ascendente. Le spegne la scritura, essenziale a questa nascita. E l'emozionalità, a un tempo dialettica e retorica, che ancora vibra in Platone, è destinata a disseccarsi in un breve volgere di tempo, a sedimentarsi e cristallizzarsi nello spirito sistematico", en Colli, G., La nascita della filosofia. Adelphi: Milano, 1989 (9^a ed., 1^a ed. 1975), p. 116.

dialógica de la escritura. La peligrosidad de la escritura puede sortearse en la medida en que ésta no se constituya en discurso lineal y cerrado sobre sí mismo y en la medida en que destierre los cantos de sirena del arte por el arte. Lo dialógico forma parte de lo que podría llamarse una ética de la escritura, el diálogo se establece en virtud de la conciencia que el escritor tiene de que al lector debe ofrecérsele un espacio para el pensar, la oportunidad de que considere las diferentes opciones de alguna cuestión sin que el texto piense por él. Es de este modo que Platón reproduce en sus textos un diálogo ideal con la finalidad de transmitir un modo vivo de pensar. El texto como diálogo es entonces la ocasión para que el lector-oyente reproduzca los movimientos del pensar en su propia alma y acceda, en caso de que sea posible, a la verdad que el texto, de modo representativo, no puede decir. En el caso de Kierkegaard no se tratará ya de representar diálogo alguno, sino de que el texto mismo se constituya como un perpetuo diálogo con el lector. También aquí el texto funciona como ocasión para que el lector acceda a algún tipo de movimiento existencial, realice o no lo que se le propone. Sólo de este modo puede la escritura retirar su autoridad sobre lo dicho y dejar libre al lector para considerar y finalmente tomar una u otra decisión. Es en esta medida (3) que Platón y Kierkegaard también coinciden —mirado retrospectivamente y haciendo uso de categorías contemporáneas— en la concepción de la escritura como acción perlocutiva. La escritura dialógica tiene como función conducir el alma del lector hacia algún tipo de experiencia que evite la vacuidad de la comprensión intelectual. Así, el uso de lo poético y de la mayéutica socrática en Platón contribuye a esta función persuasiva de la escritura, del mismo modo que, como decía Lübcke, la comunicación indirecta en la escritura kierkegaardiana trata de llevar al lector a una decisión existencial. Es de esta manera que la escritura dialógica debe ser concebida como acción sobre el posible lector.

A pesar de las diferencias reseñadas parece, pues, que la escritura de Kierkegaard tiene grandes confluencias con la de Platón en la medida en que ambas parecen hurtarse al discurso representativo del que se adueñará la metafísica occidental. Sin embargo es capital para esta interpretación establecer las diferencias entre ambos tipos de escritura a pesar de su similitud, sólo así podremos comprender la escritura de Kierkegaard como el ejercicio de una escritura-repetición.

III. La escritura-repetición versus la escritura-reminiscencia: Kierkegaard más allá de Platón

Al nivel de la escritura la repetición es reduplicación. La reduplicación es definida por Anti-Climacus como "existir en lo que se comprende" (EC, 194/ SV3, XVI, 130). La reduplicación es un apropiarse de lo dicho de modo tal que la existencia del individuo expresa la idea que sostiene, es decir, el individuo repite, realiza, lo ideal en su propia existencia. Al nivel de la escritura la reduplicación recae tanto del lado del autor como del lector. Por lo que respecta al autor "toda comunicación relativa a la existencia exige un comunicador; el comunicador es en efecto la reduplicación de la comunicación [Redupplikationen af Meddelelsen]" (EC, 194/SV3, XVI, 194). El autor, en tanto que maestro, reduplica en su existencia aquello que piensa pero expresa su reduplicación precisamente ofreciendo de modo indirecto su enseñanza, ya que es consciente de que toda enseñanza relativa a la existencia no puede ser comprendida de modo meramente abstracto. Es de esta manera que el lector no recibe un saber legitimado por autoridad alguna, sino que su tarea consiste en una apropiación [Tilegnelsen] (PS, I, 75/ SKS, 79). La apropiación existencial por parte del lector consiste en recibir la enseñanza como un bien propio, al haber sabido desentrañar por sí mismo el significado que el maestro no puede más que sugerir, indicar de modo indirecto. A este tipo de reduplicación ejercida por el lector Climacus la llama incluso "repetición de la interioridad" [Inderlighedens Gjentagelse] (PS, I, 241/ SKS, 236). La reduplicación, a este nivel, atañe a la primera acepción del interesse que señalábamos en la introducción, es decir al interés entendido en un sentido existencial y patético, como interés del sujeto por su propia existencia. No cabe pensar que la reduplicación pueda darse en una comunicación directa puesto que en ese caso surgiría la contradicción de convertir algo objetivo, una doctrina o una teoría filosófica, en algo subjetivo y existencial, lo que sólo podría conducir al fanatismo.

Este tipo de reduplicación existencial que afecta al *interesse* del existente puede encontrarse también en buena parte de los diálogos platónicos. A pesar de los esfuerzos por convertir los diálogos platónicos en doctrinas filosóficas, la escritura de Platón se caracteriza también por ser indirecta. El autor retira su autoridad al poner en voz de otros las tesis y cuestiones que surgen al hilo de las conversaciones, y la tarea del lector-oyente es también reduplicar, hacer por su propia cuenta el movimiento del pensar que se sucede en el diálogo. Ayudado indirectamente por el maestro que actúa cual aguijón también el receptor de la comunicación debe reduplicar aquí la verdad a la que accede por sí mismo. Como el mito de la caverna ejemplifica, el viaje de la filo-

sofía es un viaje solitario, y la verdad a la que se accede, a pesar de ser eterna, no es una verdad abstracta sino una verdad que transforma la vida²⁶. Como Haufniensis advierte, en el mundo helénico la verdad tiene una función pragmática, saber es hacer; el conocimiento de la verdad conlleva necesariamente su cumplimiento, pues "La intelectualidad griega era demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética, demasiado irónica, demasiado ingeniosa —en una palabra, demasiado pecadora en cierto sentido— como para que le entrase en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas, o que a sabiendas de lo que era justo cometiese una injusticia." (EM, 173/ SV3, XV, 142).

Si la comunicación en los diálogos platónicos y en los escritos de Kierkegaard es igualmente indirecta y en ambos se trata de llevar al lector a una reduplicación existencial, ¿cuál es entonces la diferencia entre la escritura repetición y la escritura reminiscencia? La diferencia radica en el qué de la reduplicación, pero no tanto en su contenido cuanto en la naturaleza negativa o positiva de este qué. Esta diferencia es establecida por el mismo Kierkegaard en El concepto de ironía cuando afirma lo siguiente a propósito de Sócrates y Platón:

"En efecto, uno puede preguntar con la intención de obtener una respuesta que contenga la plenitud deseada, de modo que cuanto más se pregunta, tanto más profunda y significativa resulta la respuesta; o puede uno preguntar no con interés de la respuesta, sino para succionar a través de la pregunta su sentido aparente, dejando en su lugar un vacío. El primero de los métodos presupone, naturalmente, que hay una plenitud; el segundo que hay un vacío. El primer método es el especulativo; el segundo, el irónico", CI, 103 / SKS, 97-98.

Hay pues un preguntar que presupone una respuesta positiva. Este preguntar es el propio de la escritura-reminiscencia. La reminiscencia entiende que hay una verdad que ha sido olvidada y que el texto, cual aguijón indirecto, debe tratar de hacer recordar al individuo. El individuo puede reduplicar esta verdad de manera positiva, puesto que lo único negativo en la escritura reminiscencia es la forma de hacer recordar, de dirigirse al lector-oyente. La escritura-reminiscencia tiene esto de especulativo, detiene el proceso abierto por el preguntar indirecto con la obtención de un resultado positivo que sabe de antemano que es posible reduplicar. El resultado positivo es el objetivo y la meta de la reduplicación existencial mientras que lo negativo es únicamente el modo de enseñarlo. Por el contrario, la escritura repetición se caracteriza

^{26.} María Zambrano ha analizado esta cuestión en La Confesión, Género Literario (1943). Siruela: Madrid, 1995.

por mantener una posición socrática. Kierkegaard, como si de un Sócrates cristiano se tratara, genera una escritura negativa cuyo objetivo es también absolutamente negativo. La escritura repetición no pretende hacer recordar al individuo la verdad olvidada, sino que se trata precisamente de "succionar a través de la pregunta su sentido aparente". El texto como pregunta dirigida al lector tiene como función "retirar su saber", en lugar de presuponer una verdad positiva. Lo que está por reduplicar aquí no es pues la verdad olvidada, sino precisamente el no-saber que el texto ofrece. Sólo bajo esta condición, tras haber retirado todo saber, puede el individuo acceder a una verdad paradójica y existencial que en el texto no se da y a la que no se promete su accesibilidad²⁷.

Para comprender las razones profundas de la diferencia entre ambos tipos de escritura debemos remitirnos a la concepción kierkegaardiana de la repetición y especialmente a la diferencia que Climacus establece en las Migajas entre el modelo platónico de la reminiscencia y el modelo cristiano de la repetición. Allí, atribuyendo ahora a Sócrates las tesis platónicas acerca de la reminiscencia, se nos anuncia que en el modelo griego "el punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno" (M, 30/ SKS, 221). Todo lo temporal se convierte en ocasión para alcanzar lo eterno. El maestro mismo es sólo una ocasión, pues el discípulo no aprende nada de él sino que recuerda lo que ya sabía. Por lo tanto la reminiscencia presupone la plenitud de la idea de modo que el maestro, y cabe decir el texto, no actúa más que como ocasión para alcanzarla. El momento en el cual el discípulo accede a la verdad es sólo un instante sin valor temporal alguno, pues no representa más que la actualización lógica de una posibilidad que el discípulo ya poseía de entrada. Por el contrario el modelo cristiano de la repetición convierte el instante en algo decisivo²⁸: "Para que el instante reciba un sentido decisivo, se hace preciso que quien lo

^{27.} Spanos, reinterpretando a Heidegger al nivel de la escritura, distingue también de este modo la escritura reminiscencia de la escritura repetición. La primera, que Spanos identifica con el simbolismo y con buena parte de la literatura contemporánea, transforma el proceso abierto del existente-intérprete en una "imagen espacial", una especie de *ek-stasis* de todo lo resolvería: "transforming the erratic and open-ended process of temporal events into a unified and inclusive spatial image", en Spanos, W. V., "Heidegger, Kierkegaard and the Hermeneutic Circle", *op. cit.*, p. 467. Por el contrario, la escritura repetición moviliza el tiempo de la subjetividad sin aportarle resultado alguno que cierre el círculo hermenéutico de la comprensión.

^{28.} Darío González ha interpretado, basándose en esta cuestión, la escritura de Kierkegaard como una escritura del instante que mantiene complejas relaciones con la temporalidad en "La escritura del instante", *Paradoxa. Literatura/Filosofía*, nº 4/5. Universidad Nacional de Rosario: Rosario, 1990, pp. 21-29.

Laura Llevadot

busca no haya poseído la verdad [ikke have havt Sandheden] justo hasta ese instante ni aun bajo la forma de la ignorancia" (M, 30/ SKS, 222). Y Climacus va todavía más allá, el individuo, desde la perspectiva cristiana que ensaya, no sólo no ha poseído la verdad en una eternidad anterior sino que además carece de la condición para alcanzarla. A esta pérdida de la condición para hallar la verdad es precisamente lo que Climacus llamará pecado. En la concepción cristiana, a diferencia de la griega, el individuo está marcado por el pecado, lo que quiere decir que es incapaz, por sí mismo, de encontrar la verdad, de realizarla. Aquí el instante no puede ser ya entonces la mera actualización lógica de una posibilidad, al modo aristotélico. El instante es el momento decisivo, la irrupción de lo eterno en el tiempo en el que el individuo reconoce la verdad y adquiere la condición, y ello a través de un maestro que no es ya maestro alguno sino Dios mismo. A este momento de pasaje de la no-verdad a la verdad es a lo que se llamará repetición. Ahora bien, si Dios es el maestro no se ve cómo la escritura pueda intervenir en este acceso a la repetición. Pues sólo en la medida en que "el maestro puede convertirse en ocasión [Anledning] para que aquél (el discípulo) recuerde que es la no-verdad [erindrer at han er Usandheden]" (M, 31/ SKS, 222-223). La escritura repetición actúa de este modo negativo, no tratando de llevar al individuo a la verdad sino haciéndole recordar que "la subjetividad es la no verdad", pues como afirmará Climacus en el Post-Scriptum sólo hay una tesis más alta que la socrática según la cual "la subjetividad es la verdad", que es: "la subjetividad es la no-verdad [Subjektiviteten er Usandheden]" (PS, I, 193/ SKS, 189). La escritura repetición lleva a cabo pues una función negativa y ello porque de lo que se trata es de llevar al lector "hacia delante", y no "hacia atrás" como pretende la escritura reminiscencia. Este "hacia delante" implica al interesse pero esta vez en su segunda acepción, como inter-esse, como "entreser", como existencia en perpetua tensión entre lo temporal y lo eterno, lo real y lo ideal, lo finito y lo infinito. Reduplicar la escritura repetición implica que el individuo se reconozca como inter-esse, como conflicto sin resolución alguna. A ello colabora el que la escritura repetición sea sin resultado, con resultado negativo, o finalice con la revocación de todo resultado. Llevar al receptor de la comunicación hacia la conciencia existencial de este conflicto es llevarlo hacia delante, abrirlo al don exterior, el instante, que en el texto no se da. Sólo la reduplicación de este no-saber que el texto ofrece como único resultado negativo permite al hombre deshacerse de todo saber aparente, eludir la tentación de girarse hacia atrás, hacia una verdad inmutable poseída en un tiempo inmemorial pero ahora olvidada, preparar al individuo para el instante en el que el don derogue su polémica con la verdad y permita el pasaje de la no-verdad a la verdad, del no-ser al ser, del pecado al perdón. La escritura repetición no puede hacer más que preparar al hombre para que se reconozca en su ambivalencia²⁹, en su calidad de conflicto existencial, y se deshaga de todas las verdades tentadoras en las que su alma podría reposar a la vez que traicionaba su condición de existente³⁰.

En ambos tipos de escritura se produce una repetición textual, podría decirse que ambas están de algún modo condenadas a repetirse. Sin embargo, las repeticiones que cada una de ellas lleva a cabo son de diversa índole. Para comprender esta cuestión puede ser útil remitirse a la distinción que Gilles Deleuze establece en *Lógica del sentido* entre la repetición platónica y la nietzscheana:

"Consideremos las dos fórmulas: "sólo lo que se parece difiere", "sólo las diferencias se parecen". Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define exactamente el mundo de las copias o de las representaciones; pone el mundo como icono. La segunda, contrariamente a la primera, define el mundo de los simulacros. Pone al propio mundo como fantasma."³¹.

La repetición platónica presupone un modelo, una identidad a partir de la cual pueden establecerse las diferencias respecto al ideal preestablecido. El mundo es un mundo de copias que en mayor o menor grado alcanzan una similitud, esto es, más o menos perfección en virtud de su semejanza con el modelo. En lo que afecta a la cuestión de la escritura, como afirma Miller, esta concepción ha estado presente en gran parte de la literatura moderna, especialmente en aquella que subrayaba el concepto de imitación en la literatura defendien-

^{29.} Este aspecto ha sido destacado por Santiago López Petit: "Porque para él la existencia, esa vida que es mi vida, es esencialmente ambivalencia. La ambivalencia, antes que nada, se nos aparece como la contradicción de la propia existencia", en El infinito y la nada. El querer vivir como desafío. Edicions Bellaterra: Barcelona, 2003, p.80, y ver ss. La "ambivalencia" es lo que aquí hemos venido llamando inter-esse, y es a este inter-esse en el que consiste la propia existencia del lector al que la escritura repetición apela al retirar del texto todo resultado positivo y al revocar toda posible representación.

^{30.} Stephen Crites habla a este propósito de que la escritura de Kierkegaard tiene por finalidad crear una crisis en la vida del lector: "each work is in its own way designed to create a quiet crisis in the life of a reader that can be resolved only by his own decision.", cf. "Pseudonymous Authorship as Art and as Act" en Kierkegaard: A Collection of Critical Essays, Josiah Thompson (ed.). Anchor Books: Garden City, New York, 1972, p. 224 (pp. 183-229).

^{31.} Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 302. Seguimos aquí la traducción de Víctor Molina, revisada por M. Morey, en *Lógica del sentido*. Paidós: Barcelona, 1994 (1ª reimpresión de la 1ª ed. de 1989), p. 263.

do de este modo una ficción realista³². El ideal se establece aquí como un modelo que debe ser repetido. La repetición que afecta a la escritura reminiscencia radica en el hecho de que uno nunca puede estar seguro de haberlo alcanzado. La escritura reminiscencia está condenada a repetirse porque nunca hay garantía suficiente de que el lector haya alcanzado la verdad y realizado el ideal en su existencia. De ahí la prolijidad de los diálogos platónicos.

La repetición nietzscheana, por el contrario, invita a pensar el mundo como simulacro sin modelo ni fundamento. Aquí la relación se invierte, el ideal es en todo caso producto de la repetición, pero no condición sine qua non de la misma. Las cosas son únicas e intrínsecamente distintas unas de otras, y si se parecen, si parece que se repitan las unas a las otras es sólo a pesar de su "disparidad de fondo". A estas repeticiones sin modelo que se establecen a un mismo nivel es a lo que Deleuze llama simulacros.

La escritura repetición que Kierkegaard pone en funcionamiento coincide con esta segunda acepción de la repetición en la afirmación según la cual el ideal es un producto de la repetición y no a la inversa, de ahí la necesidad de multiplicar los simulacros. Sin embargo, la escritura repetición kierkegaardiana difiere de la concepción nietzscheana en que para Kierkegaard sí hay un ideal, el ideal de la repetición, que sin embargo no puede ser dicho. La indecibilidad del ideal no es debida únicamente, como en la repetición platónica, a que el existente deba descubrirlo por sí mismo, sino también a su naturaleza paradójica. La verdad a reduplicar que el texto no puede decir es una verdad sin identidad positiva, un modelo sin objetividad. Incluso la figura de Cristo, que sería el modelo de la repetición cumplida a reduplicar, allí donde lo eterno se hace carne en el tiempo, es un "signo de contradicción" (EC, 182/SV3, XVI, 122). A la vez Dios y hombre, eterno y temporal, maestro y servidor, Cristo es un signo, es decir "la negación de la inmediatez", pero a la vez implica una contradicción y llama la atención sobre la contradicción: "La contradicción pone (al hombre) una elección [sætter ham et valg], y en tanto que elige y en aquello que elige, se revela a sí mismo" (EC, 184/SV3, XVI, 124)³³. Es decir que la verdad de la reduplicación no es una verdad positiva que establezca un mundo de copias y representaciones más o menos legítimas. Se trata de una verdad paradójica que exige una elección y la revelación del individuo en esa

^{32. &}quot;The validity of the mimetic copy is established by its truth of correspondence to what it copies. This is, so it seems, the reigning presupposition realistic fiction and of its critics in nineteenth —and even in twentieth-century England. This theory of repetition still has great force. To many it seems the normative one.", en Miller, J. Hillis, Fiction and Repetition: Seven English Novels. Harvard University Press: Cambridge (Massachusetts), 1982.

33. Traducción parcialmente modificada.

elección. La escritura repetición va de simulacro en simulacro, pero no por el placer del simulacro, lo que la convertiría en una escritura meramente estética. Los simulacros y sus constantes revocaciones que los pseudónimos ponen en funcionamiento están al servicio de otra cosa, al servicio de una verdad, la verdad paradójica del instante, la verdad de la repetición a la que el texto no puede más que ayudar a descubrir de forma negativa, retirando al lector todos los saberes positivos, todas las verdades objetivas que le impiden estar abierto a la repetición.

Como la escritura reminiscencia, la escritura repetición está condenada a repetirse al nivel de la repetición textual pero no por el mismo motivo. No se trata aquí de que la repetición sea necesaria porque uno nunca puede estar seguro de haber alcanzado la ansiada verdad, sino por no estar seguro de haber desplazado todas las verdades positivas que acechan al posible lector. Climacus se refiere a este tipo de repetición textual en la "Ojeada" en los siguientes términos:

"Repetir las mismas cosas, es también variarlas en condiciones que se han hecho más difíciles por lo precedente; y mientras que el lector curioso es repelido al ver que se trata de lo mismo (pues él reclama un cambio exterior en los nombres, los decorados, los vestidos, los peinados, etc.), el lector atento es más estricto en sus pretensiones (...). Pero la tentativa es arriesgada, y el autor desconocido no ignora el peligro, ni la razón por la cual Sócrates consideraba cosa de honor y fidelidad el decir invariablemente siempre lo mismo sobre lo mismo." PS, I, 264-265/ SKS, 259-260.

Aquí Climacus se está refiriendo a los Estadios en el camino de la vida, de Frater Taciturnus, obra que concibe como una repetición de O bien o bien y de La repetición. De hecho, puede decirse que La repetición repetía ya el problema de la repetición planteado en O bien o bien a través de la cuestión del amor y el matrimonio. A su vez, la concepción poético-religiosa de la repetición será también repetida en Temor y temblor, donde la repetición adquiere un sentido religioso preciso, y finalmente La repetición vuelve a ser repetida formalmente al inicio de los Estadios, cuando en el estudio "In vino veritas" reaparecen los personajes de La repetición, Constantin Constantius y el joven hombre, y más explícitamente cuando en "¿Culpable, no culpable?", se repite la problemática que el joven hombre experimenta en La repetición. Podría decirse también que Las obras del amor son a su vez una repetición del problema de la repetición, una repetición ético-religiosa que parece superar las dificultades en las que quedaban encallados los personajes de La repetición. La repetición textual aparece pues como un elemento necesario de la escritura repetición. Viallaneix ha hablado en este sentido de una "ley de la repetición" que articula la obra de Kierkegaard³⁴. No nos detendremos aquí en analizar cómo la repetición estructura la arquitectura entera de la obra. Sin embargo sí es necesario señalar que la fragmentariedad de la obra y la multiplicidad de pseudónimos no representan tanto puntos de vista a reduplicar existencialmente, como si se tratase de verdades positivas aunque mostradas indirectamente, como por el contrario, puntos de vista de los cuales deshacerse, y hay tantos puntos de vista cuantos lectores a los cuales dirigirse, y tantos lectores cuantos saberes asentados en el ser humano.

La función de la escritura repetición no es pues llevar al individuo hacia la verdad, sino hacerle reduplicar la ambivalencia, la tensión y el conflicto que el individuo es en tanto que existente. Sólo a través de esta reduplicación puede el lector abrirse a la repetición, que no es tampoco una verdad positiva, sino la paradójica experiencia subjetiva de la introducción de lo eterno en el tiempo.

La escritura repetición no rompe pues con la representación apelando a ningún tipo de expresionismo³⁵, no opone la expresión a la representación, sino que, por el contrario, utiliza la representación para revocarla mediante su repetición. Es a través de la representación, multiplicando sus facetas para revocarlas después, que la escritura desmiente la adecuación entre sujeto y objeto, idea y realidad, que toda representación supone. En este sentido, la negatividad de la escritura repetición no consiste en dejar de utilizar el lenguaje filosófico y el literario por ser lenguajes ideales que no alcanzan la realidad existencial del individuo, sino precisamente en utilizarlos para mostrar sus deficiencias, en escribir literaria y filosóficamente para negar acto segui-

^{34.} Viallaneix entiende la "ley de la repetición" como el modo operativo de la dialéctica kierkegaardiana de los estadios. Contrariamente a la dialéctica hegeliana en la que cada estadio o momento supera el anterior, Viallaneix ve en la repetición el principio de la analogía que regula las correspondencias entre uno y otro estadio, de manera que "dans chaque stade vibre encore toute la gamme des possibilités apparues aux stades inférieurs, mais enrichies de résonances nouvelles.", op. cit., p. 224. Así mismo Viallaneix extiende esta concepción de la dialéctica a la estructura y estilo de la obra, aunque no desarrolla esta intuición: "Elle requiert la dextérité et la sensibilité musicale du chef d'orchestre qui déchiffre la partition d'une oeuvre symphonique. La répétition-reprise en est le nerf. Sur elle se modèle non seulement la pensée du dialecticien, mais le style de l'écrivant et l'architecture de l'œuvre entière", ibid., p. 226.

^{35.} La idea de un expresionismo en la filosofía de Kierkegaard es defendida por Nicolai Berdiaeff en la discusión que sigue a *Historia del existencialismo* de Jean Wahl: "Porque la filosofía de la existencia de Kierkegaard es una filosofía expresionista; podemos decir: es la expresión de la existencia de Kierkegaard; aquí el sujeto que conoce es existencial; no quiere crear una ontología o una metafísica ni cree en la posibilidad de una filosofía nocional; cree solamente en una expresión de la existencia", en Wahl, Jean, *Historia del existencialismo*, traducción de Bernardo Guillen. La pléyade: Buenos Aires, 1971, p.53. [Título original: *Petite Histoire de l'existentialisme*].

do la validez de lo escrito. La escritura repetición es un género negativo porque es, si puede decirse así, un género ético o ético-religioso, es decir un género de escritura en el que prevalece la relación que el texto mantiene con el lector. El modo de retirar el saber, sea literario o filosófico, se lleva a cabo repitiendo a distintos niveles este tipo de discurso precisamente, para a través de la repetición, invalidarlos. De ahí que Spanos hable a propósito de Kierkegaard de una "anti-literatura", "en el mismo sentido en que la fenomenología de Heidegger es anti-metafísica, un esfuerzo por ir más allá de la filosofía occidental" 36.

De este modo, se puede pues concluir que la escritura repetición no se reduce a la comunicación indirecta, aunque requiere de ella, puesto que este tipo de comunicación puede conducir también a un resultado positivo, caso de la escritura reminiscencia platónica. Tampoco puede decirse que la escritura repetición sea una escritura poética que pudiese contrarrestar las deficiencias del discurso filosófico, justo porque la escritura repetición tiene por tarea, mediante el uso de ambos tipos de discurso, señalar la impotencia de ambos tipos de lenguaje para la transmisión de la repetición. La escritura repetición se asemeja a la escritura reminiscencia platónica en su posición frente a la escritura representativa que trata de comunicar un saber, en la concepción dialógica de la escritura, y en concebir la escritura como una acción perlocutiva cuya finalidad es la reduplicación, es decir la repetición en la individualidad existente de una verdad capaz de transformar la vida. Sin embargo, la escritura repetición difiere de la platónica en que su función es crear un vacío en el lector con la finalidad de que el receptor de la comunicación se reconozca como no-verdad, en lugar de pretender la verdad como en la escritura reminiscencia. El reconocimiento por parte del lector de ser la no-verdad, la reduplicación del conflicto que él mismo es en cuanto inter-esse, es decir en cuanto existente, es la condición necesaria para que éste pueda recibir la repetición como un don, el cual sólo acontece toda vez que el individuo se ha vaciado de saber. De ahí que la escritura repetición requiera de una constante repetición textual. No porque, como en el caso de la reminiscencia, uno no pueda estar nunca seguro de haber accedido a la verdad, sino por la necesidad de destituir, a distintos niveles, todos los saberes asentados en el hombre.

^{36.} Spanos, W. V., "Heidegger, Kierkegaard and the Hermeneutic Circle", op. cit., p. 474. En este sentido nos oponemos a la ya clásica interpretación según la cual la obra de Kierkegaard debe comprenderse como la de un poeta con orientaciones filosóficas y teológicas, que defendió en primer lugar Mackey, L., Kierkegaard: A Kind of Poet, op. cit., p. 259. Creemos que la concepción de una escritura repetición permite redefinir los términos y comprender la escritura kierkegaardiana como un texto dialógico de carácter negativo antes que como un texto poético o teórico.