

## KIERKEGAARD Y LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

KIERKEGAARD Y LA FILOSOFÍA  
ANALÍTICA

*Alejandro Vázquez del Mercado*  
(*comp. y trad.*)

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA  
2016

Título original: XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
Título en Inglés: XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA  
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

---

Kierkegaard, Soren, 1813-1855  
*Kierkegaard y la filosofía analítica/ Soren Kierkegaard ;*

1. Vida cristiana – Autores luteranos. 2. Iglesia Luterana –  
Dinamarca. I. Bravo Jordán, Nassim. II. Guerrero, Luis. III.t.

BV XXXX XXXX XXXX XXX.

---

*Traducción:* Alejandro Vázquez del Mercado Hernández

1a. edición en español, 2016

D.R. © Universidad Iberoamericana, A.C.  
Prol. Paseo de la Reforma 880  
Col. Lomas de Santa Fe  
01219 Ciudad de México  
publica@uia.mx

ISBN 978-968-859-XXX-x

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

## CRÉDITOS

Compilación, introducción y traducción de los textos en inglés: Alejandro Vázquez del Mercado Hernández.

Aparato crítico, traducción y confrontación de citas de Kierkegaard con el original danés: Azucena Palavicini Sánchez.

Los siguientes textos fueron previamente publicados y aparecen en su versión castellana con permiso de los poseedores de derechos:

Adams, Robert M., “Kierkegaard’s arguments against objective reasoning in religion”, en *Readings in Philosophy of Religion*, comps. Linda Zagzebsky, Timothy Miller, Sussex, Blackwell: 2009.

Cavell, Stanley, “Kierkegaard on authority and revelation”, en *Must We Mean What We Say*, Cambridge, Cambridge University Press: 1969.

Conant, James, “Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense”, en *Pursuits of Reason*, comps. Ted Cohen, Paul Guyer, Hilary Putnam, Lubbock, Texas Tech University Press: 1993.

Evans, Stephen C., “Realism and antirealism in Kirkegaard's Concluding Unscientific Postscript”, en *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press: 1998.

Lübcke, Poul, “A comparative and critical appraisal of Climacus. Theory of modalities in the ‘Interlude’”, en *Kierkegaard Studies: Yearbook 2004*, comps. Niels Jorgen Cappelorn, Hermann Deuser, Jon Stewart, Berlín, De Gruyter: 2004.

Ramsland, Katherine, “Grice and Kierkegaard: Implication and communication”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 48, n. 2, 1987, pp. 327-334.

Rudd, Anthony, “Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard”, en *Kierkegaard After MacIntyre*, comps. John Davenport, Anthony Rudd, Chicago, Open Court: 2001.

Stokes, Patrick, “Fearful asymmetry: Kierkegaard’s search for the direction of time”, en *Continental Philosophy Review*, v. 43, n. 4, 2010.

El texto inédito de Narve Strand se tradujo a partir de su versión original en inglés, titulada *Kierkegaard as a link between modern philosophy and the linguistic turn*.

En la presente obra también aparecen los textos en español de Luis Guerrero Martínez con *La definición socrática de pecado: en torno al método kierkegaardiano*, cuya primera parte fue publicada en el libro *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México, Universidad Iberoamericana, 2004. De Paniel Reyes se agrega el texto *Kierkegaard: sobre la verdad, la subjetividad y las esperanzas regulativas*.

§ KIERKEGAARD, WITTGENSTEIN Y EL SINSENTIDO  
James Conant

*El loco no es el hombre que perdió la razón. El loco  
es el hombre que perdió todo excepto la razón.<sup>1</sup>*

—G. K. Chesterton

*No trato de hacerte creer algo que no crees, sino  
hacer que realices algo que no ibas a realizar.<sup>2</sup>*

—Ludwig Wittgenstein

Hay una tradición de escritura filosófica que puede rastrearse hasta los diálogos de Platón, donde la forma de los textos filosóficos se considera como integral para su propósito. La forma del texto está modelada por el *proceso* de descubrimiento. La relación a la que se invita al lector a tener con el texto semeja la relación a la que se le llama a tener consigo mismo. Este modo de escritura filosófica con frecuencia parece menos preocupado en impartir una doctrina específica al lector y está más enfocado en introducirlo a un modo de disciplina intelectual que promete transformarlo. Hay otra tradición de escritura filosófica —que también puede trazarse hasta Platón—, en la cual el acento está en transmitir posturas sustantivas por medio de argumentos. Al leer dichos textos, poner atención a características específicas de la forma literaria con frecuencia puede parecer accidental para apreciar su contenido. Cada una de estas tradiciones enarbola su propio modo de corrección conceptual y de aspiración a la claridad. Empero, sus respectivas concepciones de lo que es el rigor pueden resultar en ocasiones no sólo incompatibles, sino incluso ir punto por punto en contra una de la otra. En nuestra cultura angloamericana contemporánea, la práctica común de interpretación textual ha evolucionado principalmente a partir de la segunda de estas tradiciones. Al confrontarnos con un texto, nuestro primer impulso es casi siempre ignorar toda la parafernalia retórica e intentar extraer y evaluar la cadena central de razonamientos. Las preguntas que llevamos al texto son: “¿Cuál es

<sup>1</sup> Tomado de “The Maniac”, segundo capítulo de *Orthodoxy en G. K. Chesterton*, *Collected Works*, vol. 1, San Francisco, Ignatius Press: 1986, p. 222.

<sup>2</sup> Citado por Rush Rhees en *Discussions of Wittgenstein*, Londres, Routledge: 1970.

su postura?” y “¿cuáles son sus argumentos?” Insistir demasiado con estas preguntas con ciertos autores puede llevarnos a malentendidos catastróficos. Me parece que dos de esos autores son Kierkegaard y Wittgenstein. En este ensayo me concentraré en la *forma* de su trabajo, en su modo de presentación filosófica.

De pasada, resulta interesante destacar que Wittgenstein tenía un aprecio enorme por Kierkegaard. Se dice que en cierta ocasión señaló que “Kierkegaard era por mucho el pensador más profundo del siglo pasado”.<sup>3</sup> Una afirmación así resulta mucho más sorprendente si se considera que Wittgenstein no era alguien conocido generalmente por otorgar calificativos generosos hacia otros filósofos. Hasta donde tengo conocimiento, no hay otro filósofo a quien haya alabado de manera tan hiperbólica como a Kierkegaard.<sup>4</sup> Incluso llegó a tratar de aprender danés para poder leer a Kierkegaard en su lengua original.<sup>5</sup> La perplejidad hace que surja aquí una pregunta: ¿qué es lo que le parecía tan importante de Kierkegaard a Wittgenstein, quien fue una de las figuras más centrales en el desarrollo de la filosofía analítica? El sentido de perplejidad aumenta cuando miramos el corpus de literatura secundaria desarrollada en inglés sobre Kierkegaard, donde puede verse que supuestamente sostenía una teoría acerca de la verdad increíblemente subjetivista. Basta echar un ojo a esta literatura para que el sentido de perplejidad se convierta en la estupefacción y consternación expresada por Bertrand Russell en la carta dirigida a Lady Ottoline Morrell donde, el 20 de diciembre de 1919, dice que estaba “pasmado” por haberse enterado de que Wittgenstein “lee a gente como Kierkegaard”.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Maurice O'Connor Drury, “Some notes on conversations with Wittgenstein”, en *Ludwig Wittgenstein: Personal recollections*, R. Rhees, Rowman y Littlefield (eds.): 1981.

<sup>4</sup> Tomar, por ejemplo, su afirmación en una carta enviada a Norman Malcolm donde dice: “Kierkegaard es demasiado profundo para mí”. Citado en Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: a Memoir*, Nueva York, Oxford University Press: 1984, p. 106.

<sup>5</sup> H. D. P. Lee reporta: “Me dijo que aprendió danés para poder leer a Kierkegaard en el idioma original y que claramente tenía una gran admiración por él”. “Wittgenstein 1929-1931”, en *Philosophy* 54, p. 218.

<sup>6</sup> Citado por el editor en Ludwig Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, editado con una introducción por G. H. von Wright con B. F. McGuinness, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press: 1974, p. 82.

Aún así, un gran número de estudiosos han tratado de establecer que Kierkegaard tuvo una influencia sustancial en el pensamiento temprano de Wittgenstein inspirados tanto por las expresiones eufóricas de éste con su admiración por el escritor danés, como por el enorme grado en que el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein recuerda el *Postscriptum no-científico* de Kierkegaard. En ambas obras, el momento paralelo que ha suscitado más atención a este respecto queda resumido en el *Postscriptum* bajo la fórmula de que “lo que puede comunicarse indirectamente no puede comunicarse directamente” y en el *Tractatus* por el célebre e igualmente crítico señalamiento de que “lo que puede mostrarse no puede ser dicho”. Este paralelismo se traza normalmente en modo similar a las siguientes líneas: cada uno de estos trabajos defiende una distinción entre lo que puede decirse (o comunicarse directamente) y lo que no puede decirse (o comunicarse indirectamente), y cada uno toma como tarea exhibir lo indecible mediante la delimitación de lo decible. En otra parte he argumentado que esta doctrina de que hay verdades que no pueden expresarse en el lenguaje (y que sin embargo se pueden indicar utilizando el lenguaje) no es muy coherente ni puede explicar ciertas características de cada uno de estos textos.<sup>7</sup> No ensayaré esos argumentos aquí; sólo estableceré, sin sostener esa postura, que el modo estándar de explicar el paralelismo entre el *Postscriptum* y el *Tractatus* tiene éxito a costa de atribuir posturas muy poco atractivas a ambos textos. Empero, se verá que mantengo bastante simpatía por el intento de dar cuenta del enorme parecido que tienen. Mi propia postura es que el paralelismo central entre ambos textos radica no en que compartan una doctrina mística inefable, sino en que comparten un doble proyecto de exponer la incoherencia de una doctrina de este tipo y diagnostican las fuentes de su atractivo. Por tanto, en términos generales, mantengo también simpatía hacia la idea de que un entendimiento propio del *Postscriptum* podría iluminar además algunos de los aspectos más desconcertantes del escurridizo trabajo temprano de Wittgenstein, pero no porque piense que Wittgenstein adoptó algunas de las *doctrinas* de Kierkegaard. Más bien pienso que Wittgenstein tomó de Kierkegaard (y modificó a su manera)

<sup>7</sup> Ver mis trabajos “Must we show what we cannot say”, en *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming y Michael Payne (eds.), Lewisburg Bucknell University Press: 1989, pp. 242-283, y “Throwing away the top of the ladder”, en *The Yale Review*, vol. 79, núm. 3.

cierta concepción de la *autoría* filosófica. La sugerencia de que el modo en que debería buscarse la conexión entre Kierkegaard y Wittgenstein es mediante una concepción compartida de cómo se debe *escribir* filosofía es sugerida por Stanley Cavell en su ensayo “Existentialism and Analytical Philosophy”:

Tanto Wittgenstein como Kierkegaard ven sus mundos como estando bajo una ilusión. Ambos consideran que su función como autores es exponer o diagnosticar esta ilusión, liberándonos de ella [...] Para ambos, la cura es regresar a la existencia cotidiana [...] Este énfasis en diagnosticar y curar continúa la imagen temprana del filósofo como médico del alma y también une a estos dos escritores con el esfuerzo característico del pensamiento moderno de *desenmascarar* a su audiencia [...] y el esfuerzo para desenmascarar requiere algunos trucos [...] No cualquier modo de dirigirse a la audiencia la dejará como está, en paz, pero transformada... Para ambos escritores, parece no haber cura. Todo lo que tenemos es lo obvio y después el silencio [...] Aun así, ambos sostienen que la obviedad y el silencio proveen *respuestas*, y además que nada más lo hace, o al menos no a *sus* preguntas.<sup>8</sup>

El tema de Cavell era la comparación entre el *Postscriptum* de Kierkegaard y las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. En este ensayo me ocuparé primero de la conexión entre el *Postscriptum* y el *Tractatus*. Si los señalamientos de Cavell resultan por igual acertados en cuanto a lo que tengo que decir sobre dicha conexión —y si ello a su vez sugiere una continuidad entre el Wittgenstein temprano y tardío más fuerte de lo que actualmente se considera oportuno— tanto mejor, en lo que a mí respecta.

Antes de comenzar a examinar el *Postscriptum* debo decir con brevedad que donde veo el paralelo más interesante (y el menos explorado) entre ambos libros es en sus respectivos cierres. Cada uno culmina con un gesto de *revocación*. Me inclino a pensar que no estaremos en una posición firme para entender ninguno de estos libros, sino hasta que tenga lugar una explicación satisfactoria del espíritu en que está hecha

<sup>8</sup> Stanley Cavell, *Themes out of School: Effects and Causes*, San Francisco, North Point Press: 1984, pp. 217, 218, 220, 225.

la revocación en cada caso. Wittgenstein escribe en la penúltima sección del *Tractatus* (6.54): “Mis proposiciones son elucidatorias en el siguiente modo: quienquiera que me entienda eventualmente las reconocerá como sinsentidos una vez que las usó —como peldaños— para escalar por encima de ellas. (Debe, por decirlo de algún modo, tirar la escalera una vez que la ha trepado).”

El lector que lo *comprende* reconocerá que sus proposiciones son *sinsentidos*. ¿Qué está diciendo Wittgenstein aquí? Se ha escrito mucho sobre el *Tractatus*, pero muy poco se acerca a contestar esta pregunta. La mayoría de las soluciones al problema (sobre por qué el libro dice ser él mismo un sinsentido) descansan en último término sobre el supuesto de que Wittgenstein no quiere decir lo que parece estar diciendo ahí. La tendencia se orienta a tratar de diluir el sentido en el que Wittgenstein dice que su libro contiene sinsentidos: tratar de distinguir entre el mero sinsentido y el sinsentido filosófico profundo, donde el segundo en teoría revela cierta categoría de verdad(es) inefable(s). Sin duda, podemos ver por qué muchos comentaristas se han sentido motivados a asumir que una interpretación aceptable del *Tractatus* debe presuponer la integridad de esta distinción. La afirmación implícita en sus interpretaciones suele ser la siguiente: Wittgenstein debió pensar que puede ser significativa la idea de un sinsentido inteligible; de otro modo, ¿cómo podría haber concluido su libro declarando que consistía en sinsentidos y que el lector aún así debería persistir en sus intentos por “comprenderlo”? Si alguien sostiene, como yo lo he hecho, que el *Tractatus* socava la distinción entre distintos tipos de sinsentido está obligado a aceptar lo que de buenas a primeras puede parecer una conclusión inaceptable: cuando Wittgenstein dice “sinsentido”, se refiere al *sinsentido sin más*, y cuando dice “tirar la escalera”, realmente habla de *tirlarla*. ¿Cómo se puede pedir a un lector que “comprenda” un sinsentido? ¿Cuál es el punto de darle un libro que debe tirar? ¿Para qué escribir un libro así? Para poder resolver este problema, se ha intentado recurrir a la doctrina que habla sobre lo que es mostrar. A grandes rasgos, la idea es que el trabajo no “dice” nada, sino que “muestra” algo. Dicho en términos vagos: es difícil pelearse con una descripción de los objetivos del trabajo. Sin embargo, la cuestión permanece: ¿qué es lo que se muestra? Bajo la presión ante esta pregunta, los comentaristas usualmente han interpretado la doctrina como si dijera que hay ciertas características de la realidad que aunque no pueden expresarse con el

lenguaje pueden manifestarse a través de ciertas formas de lenguaje sin sentido.<sup>9</sup> Hay muy poco consenso entre los comentaristas, sin embargo, sobre el modo exacto en que el sinsentido puede mostrar algo o sobre qué es aquello que se muestra.<sup>10</sup> La mayoría de los intentos realizados para suavizar la aparente incoherencia de la postura (que enunciados que no logran decir algo sin embargo puedan comunicar verdades) han fallado, generalmente, al dar cuenta de su propia inteligibilidad. ¿Por qué estos comentaristas pueden hacer lo que el *Tractatus* no pudo? ¿Cómo es que en sus exposiciones logran poner en palabras precisamente lo que el *Tractatus* declara que no puede decirse?

Al hablar de manera más general, los comentaristas que intentan dar una exposición empática del *Tractatus* caen dentro de cuatro grupos: 1) Aquéllos que sólo ignoran el gesto final de revocación y explican el trabajo como si fuera un trabajo filosófico ordinario. 2) Aquéllos que reconocen el problema del sinsentido del trabajo, pero que, en su propia práctica interpretativa, terminan tratándolo como un mero problema técnico —concediendo que quizás, en sentido estricto (dado el modo peculiar que tenía Wittgenstein de distinguir entre el sentido y el sinsentido), las proposiciones del trabajo pueden ser sinsentidos y aun creyendo que es perfectamente claro lo que dice en cada momento—. 3) Los que toman el gesto con gran seriedad e insisten en que las cosas importantes son verdaderamente inefables y aun así nos dicen cuáles son esas cosas. 4) Aquéllos que insisten en la inefabilidad de las enseñanzas del trabajo y quienes con consistencia, pero sin ser de gran ayuda, no tienen nada que decir al respecto, excepto quizás sólo ofrecer una exclamación de asombro, haciendo notar que su propio silencio subsiguiente estará lleno de significado.

Los comentaristas del *Postscriptum* de Kierkegaard, enfrentados con el mismo problema exegético, tienden a caer en los mismos cuatro grupos; sólo que ahí lo que está en juego es el problema de la llamada “seudonimia”

<sup>9</sup> La presentación más lúcida de dicha lectura que conozco es el ensayo de Peter Geach “Saying and showing in Wittgenstein and Frege”, en *Essays in Honour of G. H. von Wright*, J. Hintikka (ed.), *Acta Philosophica Fennica* 28, pp. 54-70.

<sup>10</sup> Algunos candidatos para ser lo que se muestra son la estructura lógica del lenguaje, la estructura lógica del mundo, la existencia bruta del mundo y la naturaleza de lo ético y de lo místico.

de los trabajos filosóficos más importantes de Kierkegaard. El *Postscriptum* es un texto de este tipo, escrito en este caso por el seudónimo Johannes Climacus. Como apéndice al *Postscriptum* hay un documento titulado “Una primera y última declaración”. A diferencia del cuerpo del texto (donde se nos da a entender que no fue escrito por Kierkegaard sino por Johannes Climacus), este documento sí está firmado por “S. Kierkegaard”. Empero, de manera confusa, el documento comienza exhibiendo en apariencia cierta disposición con Kierkegaard para aceptar su autoría del *Postscriptum* (así como de otros trabajos): “Formalmente y por mor de la regularidad, reconozco aquí (lo que difícilmente a alguien podría interesarle *saber*) que yo soy el autor, como lo llamaría la gente, de [...]”<sup>11</sup>

Kierkegaard comienza entonces a listar todos los trabajos que ha “escrito” de manera seudónima. Al declarar que él es “el autor, como lo llamaría la gente” de estos trabajos, considera que está concediendo un punto legal o burocrático. Desea enfatizar que el punto de su estrategia de seudonimia no es ocultar la identidad de (algo que estaríamos tentados a considerar como) el autor “real”. La siguiente oración del documento es interrumpida por un largo paréntesis que clarifica que la estrategia no fue empleada: “[...] por miedo a un castigo penal, pues con respecto a esto tengo confianza en no haber cometido ningún fallo, y en el momento en que los libros fueron publicados, no sólo el impresor sino también el censor, como funcionario público, fue oficialmente notificado de quién era el autor [...]”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. por David Swenson y Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press: 1941, p. 551. Kierkegaard insistió en que esta “Primera y última declaración” fuera anexada al final del *Postscriptum* sin paginación para enfatizar su discontinuidad con el resto del trabajo realizado por Climacus, del cual no formaba parte. La edición de Princeton University Press siguió escrupulosamente los deseos de Kierkegaard. En aras de la conveniencia académica (dado que el *Postscriptum* termina en la p. 550), me referiré a las cuatro páginas del documento como 551, 552, 553 y 554. sv1 vii, 545/CUP 625/sks 7, 569. “For en Form og for Ordens Skyld vedgaaer jeg herved, hvad der realiter neppe kan have Interesse for Nogen *at vide at jeg er, som man siger, Forfatter af*[...]”.

<sup>12</sup> sv1 vii, 545/CUP 625/sks 7, 569: “visseligen da ikke i Frygt for Lovenes Straf, i hvilken Henseende jeg ikke er mig bevidst at have forbrudt Noget, og har Bogtrykkeren, samt Censor qua Embedsmand, samtidigen med Skriftets Udgivelse altid været officielt underrettet om, hvo Forfatteren var”.

Poco más adelante señala: “En un sentido jurídico y literario la responsabilidad es mía”. Todo lo que concede aquí es que él es (como lo pone más adelante en el mismo documento) “responsable en un sentido legal de sus obras”.<sup>13</sup> El documento central de la declaración (el que es interrumpido por el gran paréntesis), sin embargo, dice lo siguiente: “Mi seudonimia, o polinomia, no ha tenido un fundamento casual en mi *persona* [...] sino que está *esencialmente* fundada en el carácter de mi *producción*”.<sup>14</sup>

La implicación aquí es que estos trabajos no serían el tipo de trabajos que son a menos que Kierkegaard fuera capaz de insistir, en cada caso, en sostener una distinción entre el autor seudónimo y él mismo (siendo el segundo “el autor, como la gente lo llamaría” sólo en sentido atenuado). Insiste en que es al seudónimo a quien justamente debe considerarse el autor, si acaso. Kierkegaard desea poder mantener que en cualquier sentido de “autor” distinto del legal, él no es el autor de estos trabajos —que de alguna forma podría ser incoherente sugerir que lo es—. Sugiere que no podría adjudicarse nada de estos trabajos aunque quisiera: “[...] una sola palabra mía afirmada personalmente, en mi propio nombre, sería una instancia de presunción y autoolvido, y vista dialécticamente incurriría con una sola palabra en la culpa de aniquilar a los seudónimos”.<sup>15</sup>

Mezclar su propia voz con la de uno de los seudónimos sería, dice Kierkegaard, “una instancia de presunción y autoolvido”; haría que él resultara estar completamente confundido acerca del carácter de la tarea literaria en la que está involucrado. La declaración continúa: “En las obras seudónimas no hay una sola palabra que sea mía. No tengo ni la relación más remota con ellas”.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> sv1 VII, 547/CUP 627/SKS 7, 572: “Juridisk og literairt, thi al digterisk Frembringelse vilde eo ipso været gjort umulig eller meningsløs og utaaelig, hvis Replikken skulde være den Producerendes (ligefremt forstaaet) egne Ord. (...) dele saaledes imellem os, at Ytringen qvindeligt tilhører den Pseudonyme, Ansvaeret borgerligt mig”.

<sup>14</sup> sv1 VII, 545/CUP 625/SKS 7, 569: “Min Pseudonymitet eller Polyonymitet har ikke havt en *tilfældig Grund i min Person (...)* men en *væsentlig i selve Frembringelsen*”.

<sup>15</sup> sv1 VII, 546/CUP 626/SKS 7, 570: “Et eneste Ord af mig personligt i mit eget Navn vilde være den anmassende Selvforglemmelse, der forskyldte med dette ene Ord, dialektisk seet, væsentligen at have tilintetgjort Pseudonymerne”.

<sup>16</sup> sv1 VII, 546/CUP 626/SKS 7, 570: “Der er saaledes i de pseudonyme Bøger ikke et eneste Ord af mig selv; (...)ikke det fjerneste private Forhold til dem”.

Todo ello sugiere que si buscamos interpretar uno de estos trabajos, estaríamos de algún modo confundidos si le atribuyéramos a Kierkegaard (como de hecho hacen muchos comentaristas) cualesquiera aserciones o argumentos contenidos en ellos. ¿Pero cuál es la confusión que hay ahí? Esta cuestión aparentemente es considerada como insignificante por muchos estudiosos de los escritos de Kierkegaard. Es una práctica estándar apoyarse en el *Postscriptum*, o en cualquier otra de sus producciones seudónimas, como expresiones de los propios compromisos filosóficos de Kierkegaard. Un comentarista presentará típicamente una cita de estos trabajos con las palabras “como Kierkegaard dice”, enunciando luego el extracto. Bien, ¿por qué no habría de hacerse? Después de todo Kierkegaard sí escribió el trabajo, ¿no es verdad? ¿Por qué hacer tanto ruido entonces? Empero, en este mismo documento, Kierkegaard deja muy claro que se siente obligado a requerir de sus lectores que sean tan quisquillosos como él con respecto a la relación que establezcan con esos seudónimos: “Mi deseo, mi ruego, es que si se le ocurre a alguien citar algún dicho particular de entre los libros, tenga la amabilidad de citar el nombre del respectivo autor seudónimo”.<sup>17</sup>

Ahora, como dije antes, los estudiosos de Kierkegaard tienden a caer en cuatro grupos con respecto a qué tan seriamente toman estas admoniciones: 1) Los que ignoran por completo las advertencias y dispensan (lo que toman por) la formalidad superflua de atribuir estas doctrinas (en apariencia) expuestas en cada trabajo por el autor seudónimo en cuestión. Simplemente interpretan el trabajo como si fuera un tratado filosófico ordinario.<sup>18</sup> 2) Aquéllos que de manera obediente observan la formalidad de invocar el nombre del seudónimo apropiado en el momento apropiado, aunque el motivo para llevar a cabo esta práctica resulta un misterio. Este grupo de investigadores se divide a su vez en dos subgrupos: quienes simplemente no tienen ningún desarrollo sobre el punto de esta formalidad y quienes ven esto como un tecnicismo que sirve para registrar ligeras diferencias de opinión o estatus entre Kierkegaard y sus

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>18</sup> Este primer grupo conforma un porcentaje mucho más grande de la comunidad de investigadores de Kierkegaard que en el caso del grupo correspondiente de investigadores del *Tractatus*. Los segundos, en gran medida, han sentido que tienen algo que decir sobre el peculiar estatuto del trabajo.

seudónimos.<sup>19</sup> 3) Quienes se apegan al señalamiento de Kierkegaard de que cada trabajo seudónimo representa una “comunicación indirecta” e interpretan esto como queriendo decir que una cita directa no es posible porque nada ha sido directamente comunicado. Tal como sucede con sus contrapartes, en la comunidad de investigadores que escriben sobre el *Tractatus*, una vez que explican que el contenido de estos trabajos no puede comunicarse directamente, sin embargo, enseguida nos comunican aquello que la comunicación indirecta no puede comunicar. 4) Aquéllos que se retraen a una lectura radical y esotérica y proclaman que sólo para el lector verdaderamente religioso puede manifestarse el contenido oculto en estos trabajos.

Tal como sucede con el *Tractatus*, me inclino a pensar que ninguna de estas cuatro respuestas toma al toro por los cuernos, pero más que repasar por qué cada una es intrínsecamente insatisfactoria, voy a insistir con la tarea de bosquejar mi propia lectura del *Postscriptum*. Un buen lugar para comenzar es la última sección del cuerpo del *Postscriptum*, la conclusión de la porción del trabajo firmada por Johannes Climacus. Se titula “Apéndice: Para un entendimiento con el lector”. Se le llama “Apéndice” para señalar que de algún modo, es externo al cuerpo del trabajo. Aquí, dentro del marco del texto, el autor seudónimo se permite una comunicación relativamente directa con el lector. El “Apéndice” comienza del siguiente modo: “El aquí firmante Johannes Climacus, quien ha elaborado este libro, no se considera cristiano, pues está completamente absorbido con el pensamiento de lo difícil que resulta ser cristiano; pero es todavía menos alguien que, habiendo sido cristiano, haya ido más allá. Se trata de un humorista.”<sup>20</sup>

El *Postscriptum* comienza como un trabajo que aspira a aclarar la cuestión sobre cómo se convierte uno en cristiano. Todo indica que está llevando a cabo un intento de elucidar qué es lo que involucra vivir una

<sup>19</sup> Una justificación relativamente clara de esta concepción de la autoría es provista por C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, Atlantic Highlands, Humanities Press: 1983, primer capítulo.

<sup>20</sup> sv1 vii, 537/CUP 617/SKS 7,560: “Undertegnede, Johannes Climacus, der har skrevet denne Bog, udgiver sig ikke for at være en Christen; han er jo fuldt op beskæftiget med, hvor vanskeligt det maa være at blive det; men endnu mindre er han En, der efter at have været Christen ved at gaae videre er ophørt at være det. Han er en Humorist”.

vida cristiana al proveer una explicación filosófica del carácter de la verdad en el cristianismo. No obstante, sucede que el autor, Johannes Climacus, insiste en que no está preparado para llamarse a sí mismo cristiano. ¿Cuál es entonces la relación con su tema? ¿Simplemente quiere ofrecer una explicación desinteresada de lo que involucraría convertirse en cristiano si él mismo tratara de convertirse en uno? Esto en apariencia lo pondría en una situación irónica fundamental, en tanto que él mismo también insiste en que para el tipo de cosas que aborda en su tratado, resulta esencial que el lector esté interesado en ellas del modo correcto, que la relación del lector sea de un “interés infinitamente apasionado”. Johannes Climacus se toma grandes molestias para explicar que la diferencia entre lo que llama una mera concepción “estética” (y por ende confundida) del cristianismo y una genuina concepción religiosa es que esta última queda reflejada en el carácter de la preocupación del lector con la cuestión acerca de “qué es ser cristiano”. Es una diferencia que refleja en sí misma la práctica diaria de una persona y el tipo de compromiso que exhibe.<sup>21</sup> Aun así, insiste en que él, Johannes Climacus, al preocuparse por la cuestión sobre “¿cómo se convierte uno en cristiano?”, está lejos de ser cristiano. ¿Qué es entonces y cuál es la naturaleza de su preocupación con respecto a esa interrogante? Dice también que es un “humorista”. Dicha descripción debe hacer que consideremos cuidadosamente qué tipo de convicción tiene acerca de las doctrinas que ofrece. No cabe duda de que parte de lo que busca enfatizar diciendo que no es cristiano es la *dificultad* de convertirse en cristiano. Sin embargo, debemos ver con más detalle qué tipo de dificultad se involucra aquí.

El “Apéndice” continúa diciendo que el trabajo no puede aspirar a ser una contribución al conocimiento —algo que considera se esperará en nuestra “era de los filósofos especulativos y los grandes hombres con descubrimientos sin par” — y que muchos más considerarán al libro como “enteramente superfluo”.<sup>22</sup> Climacus no disputa esto. En cambio escribe: “Así que cuando el libro sea superficial, que nadie se tome molestias

<sup>21</sup> Comparar las afirmaciones notablemente kierkegaardianas de Wittgenstein acerca de la creencia religiosa en sus *Lecciones estéticas*.

<sup>22</sup> sv1 VII, 538/CUP 618/SKS 7, 561: “Indtil da kan dog Ingen, consequent fra sit Standpunkt og fra mit Standpunkt er Bebreidelsen noget Andet, bebreide Bogen, at den er overflødig, dersom han ikke kan forklare det Omspurgte”.

apelando a una autoridad, pues aquél que lo haga lo ha malentendido *eo ipso*".<sup>23</sup>

¿Quién apele a él lo habrá malentendido *eo ipso*? ¿De qué manera el hecho bruto de que se apele a un libro puede servir como un criterio de que no se comprendió? Si apelar a un trabajo, sin tomar en cuenta el modo como se hace, es no entenderlo, ¿qué modos quedan para indicar que uno lo *ha* entendido? Parece que invocar el nombre de Kierkegaard no es un signo de que no se comprendió el libro, menos aún si uno se restringe a apelar a la persona del seudónimo. Climacus señala: "Ser una autoridad es más pesado que llevar una existencia como humorista".<sup>24</sup> Esto sugiere que si escrupulosamente adscribimos los argumentos del trabajo sólo a Climacus, de algún modo hemos errado en tanto que tomamos al libro como apoyando algo semejante a una doctrina, en tanto imaginemos que ofrece alguna enseñanza que podamos citar como aprobación. Climacus continúa: "Por encima de todo, que el cielo pueda preservar el libro y a mí de cualquier violencia que pudiera haber realizado; de que un partidario estremecido pudiera citarlo apreciativamente y enlistarme en su censo".<sup>25</sup>

Citar el trabajo de manera laudatoria o tomarlo como partidario de alguna postura muestra que no se le entendió. De nuevo, ¿cómo debemos interpretar esto dado que el cuerpo del trabajo parece contener un argumento elaborado apoyando una concepción sustantiva del cristianismo y una concepción del tipo de verdad que le resulta apropiada? Y aún así, en el "Apéndice", Climacus escribe que si alguien desea citar el libro es que lo malentendió, "pues no tengo opinión y no deseo tenerla".<sup>26</sup> Si el paralelo con el *Tractatus* todavía no es evidente, lo será con la siguiente

<sup>23</sup> sv1 VII, 538/CUP 618/SKS 7, 561: "Altsaa Bogen er overflødig, derfor have heller Ingen den Uleilighed at beraabe sig paa den; thi Den, som beraaber sig paa den, har eo ipso misforstaaet den".

<sup>24</sup> sv1 VII, 538/CUP 618/SKS 7, 561: "At være Autoritet er altfor byrdefuld en Existents for en Humorist".

<sup>25</sup> sv1 VII, 538/CUP 618/SKS 7, 561: "Fremfor Alt bevare da Himlen Bogen og mig fra enhver anerkjendende Voldsomhed, at en brølende Partiegænger citerer den anerkjendende og indrullerer mig i Mandtalslisten".

<sup>26</sup> sv1 VII, 539/CUP 619/ SKS 7, 561-562: "thi jeg har ingen Mening uden den: at det maa være det allervanskeligste at blive en Christen, hvilken Mening er ingen Mening, og heller ikke har nogen af de for en Mening".

oración del “Apéndice”: “Tal como en los libros católicos, especialmente en los de una era antigua, uno encuentra al final del volumen una nota que informa al lector que todo debe entenderse en conformidad con la doctrina de la Santa Madre Iglesia Católica; así también lo que escribo contiene esta información de modo que todo sea entendido bajo el entendido de que debe ser revocado, y que el libro no tiene una conclusión sino una revocación.”<sup>27</sup>

Esta última oración se refiere al hecho de que la sección precedente del cuerpo de trabajo se titula “Conclusión”. El “Apéndice” la sigue y funciona (como el prefacio y las secciones finales del *Tractatus*)<sup>28</sup> como parte del marco del trabajo en el cual el autor se permite comentarlo como un todo y proveer orientaciones acerca de cómo leerlo. Al igual que Wittgenstein lo hace al término de su trabajo, Climacus especifica al final del “Apéndice” lo que su lector debe llegar a entender para realmente haber entendido el libro que está leyendo. El lector o lectora debe: “[...] comprender que escribir un libro y revocarlo es distinto que no escribirlo del todo; y que escribir un libro que uno considera que no tiene importancia para nadie es algo distinto que dejarlo sin escribir.”<sup>29</sup>

De modo que esto es lo que necesitamos comprender si aspiramos a ser lectores de este trabajo: ¿cómo es que “escribir un libro y revocarlo” es “algo distinto” a no haberlo escrito en absoluto? ¿Cuál es el propósito de Climacus al escribir un libro así? Se llama a sí mismo “humorista”; en el “Apéndice” identifica la virtud característica del humorista como

<sup>27</sup> sv1 VII, 539/CUP 619/SKS 7, 562. “Som man i catholske Bøger især fra en ældre Tid finder en Anmærkning bagerst i Bogen, der underretter Læseren om, at Alt skal forstaaes i Overensstemmelse med den hellige almindelige Moderkirkes Lære: saaledes indeholder hvad jeg skriver tillige en Efterretning om, at Alt skal forstaaes saaledes, at det er tilbagekaldt; at Bogen ikke blot har en Slutning, men ovenikjøbet en Tilbagekaldelse”.

<sup>28</sup> Esta observación concerniente a la estructura del *Tractatus* puede encontrarse en el valioso ensayo de Cora Diamond “Ethics, Imagination and the Method of the *Tractatus*”, en *Wiener Reihe: Themen der Philosophie*, vol. 5, Richard Heinrich y Helmuth Vetter (eds.), Frankfurt, Verlag: 1991.

<sup>29</sup> sv1 VII, 541/CUP 621/SKS 7, 563. “Læser er jo netop Bogens Tilbagekaldelse, han kan forstaae, at det at skrive en Bog og tilbagekalde den er noget Andet end at lade være at skrive den, at det at skrive en Bog, som ikke fordrer Betydning for Nogen, dog er noget Andet, end at lade den uskreven”.

una cierta especie de sinceridad: “[...] una sinceridad que... a su vez me reconforta y me arma con el infrecuente sentido de lo cómico y un cierto talento para hacer ridículo lo que es ridículo”.<sup>30</sup>

La sugerencia aquí es que el proyecto del cuerpo del libro involucra un esfuerzo por hacer aflorar lo risible de algo. La característica distintiva del humorista, como nos enteramos en la parte anterior del trabajo, es su habilidad para discernir entre contradicciones y exponerlas: “El humorista constantemente... pone la idea de Dios en conjunción con otras cosas y evoca esta contradicción, transformándola en una mofa y al mismo tiempo en un intercambio profundo para todas sus transacciones”.<sup>31</sup>

La vocación del humorista radica, por tanto, en llevar las contradicciones a la superficie. En su actividad, el papel del humor es hacer aflorar lo risible de ciertas contradicciones. Las contradicciones que preocupan a Climacus surgen cuando los filósofos especulativos neohegelianos de su tiempo intentan comprender y clarificar la naturaleza del cristianismo. El objetivo de su trabajo, según nos dice, es: “descubrir en dónde radica el malentendido entre la filosofía y el cristianismo”.<sup>32</sup>

Más allá del “Apéndice”, en el libro hay una buena cantidad de lugares donde Climacus intenta dar más indicaciones acerca de qué tipo de empresa es la que ha iniciado. Por ejemplo, a mitad del trabajo hay otro apéndice que se titula “Un vistazo a los esfuerzos contemporáneos en la literatura danesa”. El que también sea un apéndice muestra que, de igual manera que la última sección, sólo es un añadido al cuerpo del trabajo; es decir, funciona como parte del marco. En esta sección Climacus hace

<sup>30</sup> sv1 VII, 541/CUP 622/SKS 7, 564: “en Oprigtighed, der da igjen trøster og væbner mig med en ualmindeligere Sands for det Comiske og en vis Evne til at gjøre latterligt hvad latterligt er; thi besynderligt nok, hvad der ikke er latterligt, kan jeg heller ikke gjøre latterligt, dertil hører formodentligen andre Evner”.

<sup>31</sup> sv1 VII, 440/CUP 505/SKS 7, 454: “Maaskee mener Nogen, at det er en skrækkelig Anmaselse at tillægge mig selv Navn af en Humorist, og mener tillige, at hvis jeg virkeligen var en Humorist, saa skulde han nok vise mig Hæder og Ære: (...)nu vel, saa skal jeg være villig til at overføre Iagttagerens Situation fra mig til den, der gjør Indvendingen, lade Iagttageren være bleven opmærksom paa ham: Resultatet bliver det samme – Iagttageren er narret”.

<sup>32</sup> sv1 VII, 177/CUP 210/SKS 7, 193: “I Forhold til det Absurde er den objektive Appro ximeren, der er som *den* Comedie Misforstaaelse paa Misforstaaelse, som i Almindelighed opføres af Privat-Docenter og Speculanter”.

comentarios sobre los trabajos realizados por otros autores seudónimos (de Kierkegaard). Considero que, a partir de estos comentarios, se busca iluminar el carácter del propio trabajo de Climacus. Por ejemplo, al comentar *O esto/o aquello*, se señala que las contradicciones inherentes a la estructura del trabajo están para ser descubiertas por el lector. El trabajo está construido como un espejo donde el lector puede reconocer sus propias confusiones. El trabajo carecería del efecto transformador que busca tener sobre el lector si no le deja a éste la tarea de reconocer las contradicciones relevantes. De este modo, Climacus escribe: “Se le deja al lector mismo el ejercicio de unir los puntos, si así lo desea, pero nada ha sido hecho para cuidar de su indolencia”<sup>33</sup>

En lo que respecta a otra obra seudónima, *La repetición*, Climacus escribe: “En este libro no se adoctrina, lejos de ello, esto es precisamente lo que deseaba dado que según mi propio punto de vista, la desgracia de la época es tener demasiado conocimiento, haber olvidado lo que es existir y lo que es la interioridad. Bajo dichas circunstancias sería deseable que un autor supiera cómo apartarse, y para este propósito, una confusa forma de contraste siempre es útil”<sup>34</sup>

En este comentario, Climacus se refiere implícitamente a un estribillo constante de la primera parte de su propio libro y lo resume del siguiente modo: “Mi idea principal es que en nuestra época, debido al gran aumento de conocimiento, hemos olvidado ya lo que significa *existir* y lo que significa la *interioridad*, y que el malentendido entre la filosofía especulativa y el cristianismo se explicaba con ello.”<sup>35</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.* Wittgenstein escribe: “No debo ser más que un espejo, uno en el que el lector pueda ver sus propias deformidades de modo que, ayudado en este modo, pueda corregirlas”. *Culture and value*, trad. por Peter Winch, Chicago, University of Chicago Press: 1980, p. 18.

<sup>34</sup> sv1 VII, 222/CUP 262/SKS 7, 238, 239: “Der doceres ikke, langtfra ikke, og det var netop hvad jeg ønskede, da det jo, efter min Opfattelse, var Tidens Ulykke, at den har faaet for Meget at vide, har glemt at existere og hvad Inderlighed er. Under saadanne Forhold er det ønskeligt, at den Meddelende veed at trække fra, og hertil er en forvirrende Modsætnings-Form netop brugbar”.

<sup>35</sup> sv1 VII, 210/CUP 249/SKS 7, 226: “Min Hovedtanke var, at man i vor Tid formedelst den megen Viden havde glemt hvad det er at *existere*, og hvad *Inderlighed* har at betyde, og at Misforstaaelsen mellem Speculationen og Christendommen maatte lade sig forklare deraf”.

El énfasis en el “olvido” es un tema recurrente en el *Postscriptum*. Es como si Climacus viera el malestar fundamental del filósofo especulativo como una forma de amnesia y como si su tarea en el *Postscriptum* fuera la de montar una serie de recordatorios.<sup>36</sup> Si ponemos ambos pasajes juntos y dejamos que uno interprete al otro, entonces queda la siguiente sugerencia: como lo que se busca es un modo de escritura que pueda ayudar al lector filosóficamente inclinado a superar su “olvido”, se requiere de una forma literaria que evite “adoctrinar” y permita al autor “apartarse” de un modo en que el lector deba confrontarse consigo mismo. La idea de que un filósofo de nuestra era ha “olvidado lo que significa existir” es una fórmula que resume el tema central de Climacus: al filosofar acerca de lo que acontece en la vida ética o religiosa, el filósofo tiende a fracasar en el cometido de situar su propia vida ante la imaginación; no es capaz de reconocer la disparidad entre el modo como vive y el modo como se debe vivir. El término general de Kierkegaard para nombrar esta contradicción entre la vida que llevamos y el modo en que la describimos es *hipocresía*. Por esta razón, escribe: “La hipocresía es tan inseparable de ser humano como lo escurridizo de ser un pez”.<sup>37</sup> De ninguna manera hay un problema aquí que resulte peculiar a los filósofos. Empero, Climacus ve a la filosofía como algo que refuerza cierta ceguera en cuanto al carácter de la vida propia.

En el apéndice al que nos estamos refiriendo, lo que Climacus comenta sobre los otros trabajos seudónimos indica que su propio trabajo también es uno en el cual no se está “adoctrinando”, uno en el que el autor busca “apartarse” del lector, y donde una “confusa forma contrastante” es empleada. En una larga nota al pie, por ejemplo, Climacus discute una reseña (recién aparecida en una publicación periódica alemana sobre teología) de las *Migajas filosóficas*.<sup>38</sup> Las *Migajas* también han sido “auto-

<sup>36</sup> Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §127.

<sup>37</sup> Soren Kierkegaard, *The last years: journals 1853-1855*, Ronald Gregor Smith (ed.), Nueva York, Harper & Row: 1965. Aparece citado en el ensayo de John Updike, “The Fork”, en *Kierkegaard: A collection of critical essays*, Josiah Thompson (ed.), Nueva York, Doubleday: 1972, p. 165.

<sup>38</sup> La reseña anónima está reimpressa bajo su título original en “Philosophische Brocken oder ein Bisschen Philosophie”, en *Materialen zur Philosophie Soren Kierkegaards*, Michael Theunissen y Wilfried Greve (eds.), Frankfurt, Suhrkamp: 1972, pp. 127-131.

radas” por Climacus y, sin duda, es el libro para el cual el *Postscriptum* es un *postscriptum*. En dicha reseña aparece un resumen del libro. Climacus comenta: “El resumen es correcto y en general dialécticamente confiable, pero he aquí el punto: a pesar de que lo abstracto sea correcto, todo aquél que lo lea se llevará una impresión falsa del libro [...] El resumen es adoctrinante, pura y completa adoctrinación; por ello el lector tendrá la impresión de que el libro también adoctrina. Ahora bien, ésta es la visión más distorsionada [*posible*] que se pueda tener del libro”<sup>39</sup> [el énfasis mío].

La queja que Climacus lanza contra el reseñador podría dirigirse de igual manera contra casi cualquier comentario contemporáneo de la obra; es decir, como aquéllos que intentan resumir la doctrina de que el trabajo (supuestamente) propone y explica escrupulosamente lo que los críticos perciben como argumentos a su favor. En cambio, Climacus dice que su impulso de sólo extraer la estructura argumentativa del texto lleva a la “visión más distorsionada que se pueda tener del libro”. ¿Pero cómo un claro resumen del argumento del trabajo podría resultar en la distorsión más grande de su contenido? Climacus señala: “El lector tendrá la impresión de que el libro también adoctrina”. Dará la impresión de que la intención es que la estructura argumentativa culmine en algo así como un conjunto de tesis. Pero esto hace surgir la pregunta: ¿qué es aquello tan esencialmente importante que esta reseña dialécticamente adecuada deja fuera? Climacus responde: “El contraste de la forma; la difícil oposición entre lo experimentado

<sup>39</sup> CUP 245. Este tema también aparece cuando Climacus comenta acerca de la obra de otros autores seudónimos: “Nunca ha sido un misterio para mí la razón por la cual los autores seudónimos han tenido que excusarse de ser reseñados. Dado que la forma contrastante de la presentación hace imposible reportar el contenido en abstracto, pues lo abstracto le quita el componente más importante y falsamente transforma el libro en un tratado adoctrinante, los autores están plenamente justificados en contentarse con unos cuantos lectores antes que ser malentendidos por muchos que debido a una reseña han encontrado algo con lo cual andarse.” (“Det har aldrig været mig gaadefuldt, hvorfor de Pseudonyme atter og atter have frabedt sig Anmeldelser. Da Fremstillingens Modsætningsform gjør det umuligt at referere, fordi et Referat netop tager det Vigtigste bort og falsk forvandler Skriftet til et docerende Foredrag, har Forfatterne fuldkommen Ret i hellere at ville nøies med faae virkelige Læsere, end misforstaaes af de Mange, der ved et Referat fik Noget at løbe med.”) sv1 VII, 242/ CUP 283/sks 7, 257-258.

y el contenido [...] la infatigable e incesante actividad de la ironía, la parodia sobre la filosofía especulativa que involucra toda la estructura del trabajo [...] de todo esto la reseña no toma ni la mínima noticia”.<sup>40</sup>

En una nota al pie adjunta al apéndice del *Postscriptum*, Climacus se permite ser muy explícito con respecto a lo que el resto del trabajo sólo ofrece pistas (pistas sobre cómo es realmente un “humorista” y por tanto ni filósofo ni cristiano). Cabe insistir en que los señalamientos que Climacus realiza sobre su trabajo anterior aquí están hechos con la intención de que se apliquen también al *Postscriptum*. El lector no habrá logrado obtener una impresión adecuada del *Postscriptum*, sino hasta que reconozca la presencia de la “parodia de la filosofía especulativa que involucra la totalidad de la estructura del trabajo”. ¿Pero por qué Climacus está empeñado en llevar a cabo una parodia y por qué guardar como secreto el hecho de que es una parodia?

“El libro ha sido escrito para los lectores informados, cuya desgracia es que saben demasiado. Dado que todos la conocen, la verdad cristiana gradualmente se ha convertido en una trivialidad, de la cual es difícil asegurar una impresión primitiva. Siendo esto el caso, el arte de la *comunicación* por fin se convierte en el arte de *quitar*, de alejar algo de alguien”.<sup>41</sup>

El problema no es enseñar al lector algo que no sepa, sino mostrarle que, con respecto a la actividad de convertirse en cristiano, no hay nada más que necesite *saber*. Su búsqueda por el conocimiento es una evasión

<sup>40</sup> sv1 VII, 234/CUP 275/SKS 7, 249: “Formens Modsætning, Experimentets drillende Modstand mod Indholdet, den digtende Frækhed (der endogsaa digter Christendommen), det eneste Forsøg der gjøres paa at gaae videre, videre nemlig end den saa kaldte speculative Construeren, Ironiens utrættede Virksomhed, Anlæggets hele Parodieren af Speculationen, det Satiriske i, at der gjøres Anstrængelser, som skulde der komme was ganz Außerordentliches und zwar Neues, medens der bestandig kommer den gammeldags Orthodoxie i behørig Strenghed: alt dette faaer Læseren af Referatet slet ingen Anelse om”.

<sup>41</sup> sv1 VII, 234/CUP 275/SKS 7, 249: “Og dog er Bogen saa langt fra at være skrevet for Ikke-Vidende, der skulde have Noget at vide, at Den, med hvem jeg i Bogen indfører mig talende, bestandig er Vidende, hvilket synes at tyde paa, at Bogen er skrevet for Vidende, hvis Ulykke det er at de veed for meget. Den christelige Sandhed er derved, at Alle veed den, efterhaanden blevet en saadan Trivialitet, at det falder vanskeligt at faae et primitivt Indtryk af den. Naar dette forholder sig saaledes, bliver det at kunne *meddele* tilsidst den Kunst at kunne *fratage* eller *franarre*”.

a la tarea de lograr (como dirá otro de los seudónimos de Kierkegaard) la “resolución existencial”: la tarea de vivir cierto tipo de vida. Wittgenstein, en una carta famosa y ampliamente discutida, escribió acerca del *Tractatus* que “el punto del libro es ético”.<sup>42</sup> Esto deberá interpretarse frente a la afirmación de Kierkegaard de que su autoría seudónima tiene un propósito ético. Por ello, dice, lo único que una persona puede hacer por otra es mostrarle que no está viviendo la vida que cree que vive o que quiere estar viviendo. Los diferentes seudónimos de Kierkegaard presentan distintos tipos de espejos donde los lectores pueden reconocerse.<sup>43</sup> Climacus ha de servir como un espejo para el filósofo que imagina estar haciendo progresos sobre el problema de cómo convertirse en cristiano. El objetivo de Kierkegaard es mostrarle que ve un problema donde no lo hay. La solución a lo que toma como un problema vital está en la disolución del problema.<sup>44</sup> El filósofo es vulnerable, desde el punto de vista de Kierkegaard, a convertir la dificultad práctica de llevar cierto tipo de vida en la dificultad intelectual de tratar de entender cómo una persona puede

<sup>42</sup> Ludwig Wittgenstein, “Letters to Ludwig von Ficker” en *Wittgenstein: Sources and perspectives*, C. G. Luckhardt (ed.), A. Janik (ed.), trad. por B. Gillette, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press: 1979, pp. 94-95.

<sup>43</sup> Tal vez sea aquí un buen lugar para enfatizar que la lectura esbozada en este ensayo —en tanto que toma en serio la idea de que el plan completo del trabajo de Climacus involucra una parodia de la filosofía especulativa— se propone sólo como una interpretación de la estructura de los tres trabajos escritos por Johannes Climacus: el (inacabado) *De omnibus dibutandum*, las *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum no científico y definitivo*. Estos trabajos están designados para aprehender, exhibir y derrotar la forma de tentación (evadir las demandas de la vida religiosa) que Kierkegaard observa en el filósofo típico: es decir, la tentación de tomar cada dificultad como algo que requiere del propio intelecto. Climacus puede, en este sentido, pensarse como el seudónimo *filosófico* de Kierkegaard. Los otros trabajos seudónimos están designados para aprehender, exhibir y derrotar otras formas de tentación y evasión. Todas las distintas obras seudónimas comparten una estructura común sólo en un sentido muy general: cada una sirve como un espejo (aunque cada una en un modo distinto) en el cual cierto tipo de lector puede reconocerse. En este sentido, todas emplean lo que Kierkegaard llama “una estrategia de engaño”. Sería un error, empero, buscar un análogo preciso para la estructura de escalera de los trabajos de Climacus en otros autores seudónimos.

<sup>44</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.521.

vivirla. La tarea de convertirse en cristiano, en las manos del filósofo, se convierte en el problema de formular un conjunto de categorías filosóficas que son apropiadas para responder la pregunta: “¿Cómo se convierte uno en cristiano?” Consumido por la sed de conocimiento, Climacus sugiere que sólo hay un tipo de dificultad que se nos presenta (al filósofo presente en cada uno de nosotros) como digna de atención: “Lo que no todos saben, lo que cuenta como un saber diferencial, es algo glorioso de lo cual ocuparse. En aquello que todos saben, por otra parte, de modo que la diferencia entre saberlo y no saberlo es meramente la diferencia trivial de cómo es que se sabe, no se deben desperdiciar esfuerzos; pues uno no podría sentirse importante sabiéndolo.”<sup>45</sup>

Si hay una dificultad, entonces el filósofo especulativo asume que debe ser una función de lo inadecuado del conocimiento. El filósofo, en su búsqueda por el conocimiento, se priva de la claridad patente a cualquiera. Climacus pregunta: “¿No es acaso que lo más difícil de comprender para un hombre sabio es precisamente lo más simple?”<sup>46</sup> Su avidez por lograr representar su conocimiento ante sí mismo como un logro intelectual obliga al filósofo a llegar a conocer “lo simple” (es decir, lo que ya todos sabemos) por medio de una desviación reflexiva. El objetivo de Climacus es llevar el proceso de reflexión de regreso a su punto de partida, es revelar al filósofo que para la simple tarea que tiene a la mano no se requiere ninguna aplicación especial de su intelecto. Así, Climacus escribe: “La diferencia entre el hombre sabio y el más simple de los humanos es meramente esta pequeña distinción, que el *hombre simple sabe lo esencial*, mientras que el hombre sabio poco a poco se da cuenta de que *sabe que lo sabe...*”<sup>47</sup>

<sup>45</sup> sv1 VII, 68/CUP 87/SKS 7, 86: “Sæt den Indbudne havde været en Taler, der maaskee Øieblikket iforveien havde rørt sig selv og Andre ved at tale om: at Alt er uvist! Thi saaledes tale Menneskene: i eet Øieblik veed de Alt, og i samme Øieblik veed de det ikke. Og derfor ansees det for Daarskab og Særhed at bryde sig derom og om Vanskelighederne, fordi jo Enhver veed det. Hvad nemlig ikke Enhver veed, hvad der er Differents-Viden, det er herligt at bekymre sig derom; men hvad Enhver veed, hvor altsaa Forskjellen er den Narrestreg, hvorledes han veed det, det er spildt Umage at bryde sig om – man kan heller slet ikke blive vigtig derved”.

<sup>46</sup> sv1 VII, 132/CUP 160/SKS 7, 149. “om ikke Det, som er allervanskeligst at forstaae for den Vise, netop er det Eenfoldige”.

<sup>47</sup> sv1 VII, 132/CUP 160/SKS 7, 149: “at Forskjellen mellem den Vise og det eenfoldigste Menneske blot er denne lille forsvindende, at *den Eenfoldige veed det Væsentlige*, den Vise lidt efter lidt

El problema con la filosofía especulativa, desde el punto de vista de Climacus, es que tercamente se aferra a la idea de que la cuestión acerca de qué es llevar una vida ética o cristiana es una que requiere cierto grado de clarificación preliminar; que le incumbe a la filosofía proveer una comprensión “abarcativa” de lo que dicha tarea involucra, y que sólo la filosofía tiene a su disposición los recursos necesarios para proveer dicha comprensión. El propósito de la parodia que hace Climacus a la filosofía especulativa es destacar lo que considera risible del intento del filósofo por anticipar nuestra comprensión de lo que significa convertirse en cristiano. Climacus representa su tarea literaria como una de “quitar”, en tanto que su objetivo es *privar* al filósofo de la ilusión de que una investigación especulativa bien conducida le dará una comprensión más profunda de lo que es ser cristiano. La susodicha larga nota al pie continúa en su recuento de lo que eludió al reseñador acerca de la concepción de la comunicación que subyace al trabajo:

El arte de la *comunicación* por fin se convierte en el arte de *quitar* [...] Esto parece muy extraño e irónico, y aún así pienso que he tenido éxito expresando precisamente lo que quiero decir. Cuando un hombre tiene el buche tan repleto de comida que no puede ingerir más, pero está a punto de morir de hambre por ello, ¿alimentarlo consiste en retacarle todavía más la boca o más bien consistiría en quitarle un poco para pueda empezar a comer? De igual modo, cuando un hombre posee demasiado saber y éste no tiene ninguna significatividad para él, ¿una comunicación racional consiste en darle más saber —aun suponiendo que insiste en que lo necesita— o en quitárselo?<sup>48</sup>

---

veed af, at han veed det, eller veed af, at han ikke veed det, men Det, de veed, er det Samme”. Climacus hace explícito más adelante que su autoría se dirige específicamente en contra de las tentaciones de “el hombre sabio”: “No es sólo para el vulgo que esta introducción busca hacer difícil el convertirse en cristiano, cada tarea existencial pone a los seres humanos al mismo nivel con ella, la dificultad, por tanto, es igualmente para el sabio que para el no-docto, y quizás más difícil para el sabio ya que la reflexión del hombre sabio le ofrecerá muchas evasiones”.

<sup>48</sup> sv1 VII, 234/CUP 275/sks 7, 249. Esta analogía entre liberar a alguien de una indigestión de conocimiento y liberar a alguien de una indigestión de comida aparece antes en el cuerpo del texto: “Incluso cuando mi esfuerzo sea malentendido, estoy convencido de que es tan noble

Sin embargo, aquí la analogía no es tan clara como Climacus la hace sonar, ya que su descripción del filósofo como poseedor de demasiado saber, y por ello ahogándose en él, tiene una intención irónica. La analogía depende de la imagen que el filósofo tiene de sí como alguien que anticipa exitosamente nuestra comprensión del cristianismo, en tanto que Climacus lo ve como preso de una ilusión de comprensión. Lo que sofoca al filósofo, desde el punto de vista de Climacus, no es un exceso de saber, sino lo compulsivo de su apetito por el saber. El filósofo interpreta la tarea de convertirse en cristiano como algo que requiere la cultivación y aplicación de su entendimiento, posponiendo la disposición que la enseñanza cristiana hace sobre la vida, desatendiendo la noción de que lo que se requiere es el involucramiento de su voluntad: el logro de una resolución. La tarea de Climacus es encontrar un modo de escritura que haga pedazos la ilusión de que lo que se requiere es mayor saber, de que hay algo que el filósofo necesita saber y aún no sabe, que la dificultad del cristianismo está en función de su complejidad intelectual. La tendencia de la época es pensar que si algo no es difícil de entender, entonces no es difícil en absoluto. El trabajo seudónimo, por tanto, presenta la dificultad en una forma que parece como si lo fuera para el entendimiento, intentando encarar al filósofo en su propio terreno.

La queja de Climacus contra el resumen dialécticamente correcto hecho por el reseñador de su libro es que no logra atender a la *forma* del trabajo y, por tanto, reconocer cómo la forma es esencial a su propósito:

Cuando un autor comunica el saber que un hombre tan bien informado posee, de un modo que haga parecer extraño ese saber a tal sujeto, es como si le quitara ese saber, al menos de manera provisional, hasta que se haya sobrepuesto a la oposición de la forma y logre asimilarlo [...] Cuando una época ha terminado de comprender todo el cristianismo de arriba abajo y todas sus dificultades, de modo que pueda exclamar gozosamente lo fácil que es entender su dificultad, resulta imposible no sospechar.

---

como el de otros. Cuando en un banquete, donde los invitados ya han comido demasiado, una persona está preocupada por traer nuevos platos y otra por traer un vomitivo, está claro que sólo el primero ha interpretado perfectamente bien los deseos de los invitados, pero me pregunto si acaso el otro no diría que está preocupado por lo que los invitados podrían necesitar". sv1 VII 156/CUP 187/sks 7, 173.

Es preferible comprender que algo es tan difícil que no se puede comprender a que una dificultad sea tan fácil de comprender, pues si es tan fácil, entonces quizá no es una dificultad en absoluto, dado que una dificultad es reconocible precisamente porque resulta difícil de comprender. Cuando la comunicación, reconociendo la existencia de este tipo de cosas, no busca hacer la dificultad más fácil, entonces se convierte en un proceso de quitar. La dificultad está metida entonces en una nueva forma, en una donde realmente resulta difícil.<sup>49</sup>

El objetivo del trabajo es presentar algo que tenga la forma de una dificultad intelectual, invitando al filósofo a encararse con ello, llevándolo al punto en que los términos en los cuales ha sido tentado a poner la dificultad se le deshagan. El objetivo es exponer las raíces de su compulsión

<sup>49</sup> sv1 VII, 234/CUP 275/sks 7, 249. La nota al pie continúa: “Esto, entonces, se convierte en la verdadera comunicación para alguien que ha encontrado fácil de entender lo difícil”. La confusión permanente aquí, para Climacus, es el supuesto del filósofo de que la dificultad exige en primer lugar de los oficios del entendimiento. Sin embargo, sólo decirle esto al filósofo sugiere la idea de que esto es lo que necesita *comprender* por encima de todo lo demás: “Si los hombres han olvidado lo que significa existir de manera religiosa, sin duda también han olvidado lo que significa existir como seres humanos; esto por tanto debe ponerse en marcha. Mas sobre todo no debe hacerse de un modo dogmatizante, ya que el malentendido instantáneamente llevaría el esfuerzo explicativo a otro malentendido, como si existir consistiera en llegar a saber esto o aquello. Si se comunica bajo la forma de conocimiento, el receptor es llevado a adoptar el malentendido de que lo que ha de recibir es conocimiento y de nuevo nos encontramos en la esfera del conocimiento. Sólo uno que tenga alguna concepción de la capacidad obstinada de un malentendido para asimilar incluso el más extenuante esfuerzo de explicación y permanecer como el mismo malentendido, será capaz de apreciar las dificultades de una autoría donde se debe resguardar de cada palabra [...]”. Esta capacidad permanente del filósofo para confundir el problema (poniendo sus esfuerzos en comprender esta confusión de un modo que precisamente encarna la confusión original) es resumido por Kierkegaard en la siguiente entrada de diario: “Aunque esto se imprima y se lea una y otra vez, los estudiosos seguirán sacando provecho de mí, enseñando sobre mí, quizá incluso agregando un comentario como éste: ‘Lo peculiar de esto es que no se puede enseñar’”. (*The Diary Of Soren Kierkegaard*, Peter Rohde (ed.), Seacaucus, Citadel Press: 1960, pp. 147-148.)

para reflejar siempre la tarea de vivir (cierto tipo de vida), más que atender a la tarea en sí. Antes, en el *Postscriptum*, Johannes Climacus escribe: “Motivado por un genuino interés en todos aquéllos que hacen todo tan fácil, concebí mi tarea como la de crear dificultades por doquier”.<sup>50</sup>

La dificultad que tiene el lector para entender esta autoría es reconocer que la preocupación principal del autor no es proveerlo de más ideas para rumiar. El trabajo, no obstante, se le presenta al lector como algo que es difícil de comprender. La dificultad radica en aprehender la contradicción inherente en la relación entre la forma del trabajo y su contenido. La característica de la forma que el lector filosófico estará inclinado a descuidar, dice Climacus, es el modo en que “toda la estructura del trabajo” encarna una “sátira de la filosofía especulativa”. ¿Pero cómo es que *toda la estructura* del trabajo logra esto? Lo que sugiero es que el trabajo representa, como un todo, una elaborada reducción al absurdo del proyecto filosófico de clarificar y postular una idea sobre lo que es ser cristiano.

El primer libro del *Postscriptum* parece estar involucrado justo en un proyecto que busca clarificar y postular una idea sobre lo que es ser cristiano. En particular, parece estar preocupado por argüir que la verdad del cristianismo no puede establecerse sobre bases objetivas y, por tanto, que hay una confusión involucrada en el intento de proveer razones objetivas sobre por qué debería creerse en los artículos cristianos de la fe. Se arguye que no hay una forma de conocimiento histórico que pueda proveer una base adecuada para fincar la fe religiosa genuina, ni el testimonio derivado de las Sagradas Escrituras ni de la propia Iglesia, ni la acumulación de evidencia adicional provista por quienes han testificado a lo largo de los siglos. Cabe admitir que la estructura específica del argumento de Climacus descansa sobre supuestos debatibles. Dentro del polémico contexto del periodo, no obstante, no hubieran aparecido como controvertidos. Es importante recordar el carácter *ad hominem*

<sup>50</sup> sv1 VII, 156/CUP 187/SKS 7, 172. “Af Kjerlighed til Menneskeheden, af Fortvivlelse over min forlegne Stilling, ved Intet at have udrettet og ved Intet at kunne gjøre lettere end det er gjort, af sand Interesse for dem, som gjøre Alt let, fattede jeg da det som min Opgave: overalt at gjøre Vanskeligheder”. Esto debe leerse en conexión con la aclaración posterior de Climacus: “Mi propósito es hacer difícil el volverse cristiano, sin embargo, no más difícil de lo que es” (p. 495).

del diseño del trabajo como un todo. El más notable de estos supuestos es el siguiente: “La mayor certeza que se puede obtener con respecto a algo histórico es una mera aproximación”.<sup>51</sup> El argumento de Climacus consiste aquí, esencialmente, en una recapitulación del argumento central de (lo que era entonces) un famoso ensayo de Lessing: “Sobre la prueba del espíritu y del poder”, que consiste en un sucinto rechazo de todas las pruebas históricas para sustentar la verdad de las enseñanzas religiosas cristianas. La afirmación central es que, con respecto a cualquier hecho sustentado en formas de evidencia histórica o en general empírica, la duda no puede excluirse nunca por más firme que sea la evidencia. Lessing arguyó que la evidencia histórica nunca puede aportar el tipo de necesidad que tradicionalmente se dice tienen las verdades del cristianismo. Si ha de ser incondicional, entonces la fe en las enseñanzas cristianas no puede basarse en el testimonio histórico. Siguiendo a Lessing, Climacus concluye: “En el caso de las cuestiones históricas es imposible alcanzar una decisión objetiva tan cierta que ninguna duda pudiera perturbarla”.<sup>52</sup> La fe religiosa genuina es, continúa Climacus, esencialmente incompatible con la duda. Aquí parece, en un inicio, que Climacus está sosteniendo un argumento epistemológico acerca de cómo ninguna forma de razonamiento objetivo o saber objetivo puede lograr el nivel de certeza propicio para sustentar la fe religiosa. La forma del argumento invita al lector a concebir a la fe religiosa como *continua* con otras formas de creencia, aunque en cierto modo fortalecida con un fundamento más seguro desde el punto de vista epistemológico; como si fuera una forma más fuerte que la relación cognitiva ordinaria que se tiene con el objeto de la creencia. Sin embargo, un examen más detallado muestra que Climacus desea poner en cuestión los propios términos con los cuales un filósofo se ve tentado a plantear una pregunta. El filósofo estará inclinado a leer el análisis de Climacus como presentando un descubrimiento epistemológico (que la fe tiene una relación epistémica peculiar en la cual el nivel de certeza subjetiva no tiene un fundamento seguro del modo apropiado). Esta manera de

<sup>51</sup> sv1 VII, 13/CUP 23/SKS 7, 30: “At i Forhold til det Historiske er den største Vished dog kun en Approximation”.

<sup>52</sup> sv1 VII, 31/CUP 42/SKS 7, 48: “thi det følger af sig selv, at det er umuligt at finde en saadan objektiv Afgjørelse i Forhold til historiske Problemer, at ingen Tvivl skulde kunne trænge sig ind”.

poner el asunto, piensa Climacus, es un síntoma de que el filósofo está preocupado por el tipo de *saber* involucrado. Por tanto, confunde el descubrimiento epistémico con lo que Climacus llama “distinción categórica”. El filósofo está metido entonces en lo que Climacus llama un caso de “confusión dialéctica”. Al procedimiento que emplea Climacus para desenredar esta confusión lo llama “dialéctica cualitativa”. Cavell ilumina, en su inmerecidamente desatendido ensayo “Kierkegaard: sobre la autoridad y la revelación”, el procedimiento de Climacus señalando las similitudes con la filosofía del lenguaje ordinario: “En términos generales, el examen dialéctico de un concepto mostrará cómo el significado de dicho concepto cambia”.<sup>53</sup>

La acusación contra el filósofo radica en que no sólo falla en sostener una visión clara de su vida, sino también en el lenguaje que utiliza para describirla. Falla, según Climacus, atendiendo al cambio decisivo que tiene el significado de un concepto cuando su uso cambia desde lo estético hacia un contexto ético, es decir, hacia un contexto religioso. Una inflexión religiosa de ciertos conceptos (tales como la autoridad, la obediencia, la fe, el silencio, la revelación) sólo tiene sentido, piensa Climacus, en el contexto de cierto tipo de vida. Al no poder encontrarle sentido a los conceptos religiosos de “fe” y “revelación”, el filósofo considera que se esgrimen cuestiones desconcertantes con respecto al tipo de *evidencia* apropiada para fundamentar ciertos tipos de creencias. El filósofo, arguye Climacus, está metido aquí en una confusión conceptual. Le pasa de largo la “inconmensurabilidad esencial” habida entre el uso inmanente o secular de dichas nociones y el uso religioso o trascendente. Cuando descubre que en un contexto religioso la evidencia (en el caso de la fe y la revelación) no tendría el papel que tendría en un contexto ordinario, el filósofo concluye que la evidencia debe tener un *papel peculiar* (y tratará de argüir que la fe incondicional tiene que basarse en una incertidumbre objetiva) o que se involucra cierto *tipo* de evidencia peculiar (y tratará de distinguir entre la revelación “directa” y la “indirecta”). El objetivo de Climacus es mostrarle al filósofo que, en la lógica de conceptos religiosos, como la fe y la revelación, las apelaciones a la evidencia no desempeñan un papel como el que se imagina. El Wittgenstein tardío también habría

<sup>53</sup> Stanley Cavell, “Kierkegaard: sobre la autoridad y la revelación”, en este mismo libro.

llamado a este procedimiento “investigación gramatical”.<sup>54</sup> Señalamientos como los siguientes podrían considerarse, en el sentido de Wittgenstein, “señalamientos gramaticales”: “La fe religiosa excluye la duda”, “uno debe *convertirse* en cristiano”, “el cristianismo no es plausible”.<sup>55</sup> El filósofo tiende a convertir estos señalamientos en cuestiones de evidencia, confundiendo lo que es una verdad categórica con un hecho empírico; o, puesto en términos que puedan hacer más patente la analogía con el Wittgenstein tardío: el filósofo confunde la verdad gramatical (que concierne al uso apropiado de ciertos conceptos religiosos) con un descubrimiento epistemológico (que concierne a la cantidad o cualidad de evidencia relevante). Es atraído hacia esta confusión, piensa Climacus, por su falta de atención al cambio categórico en el significado que tiene lugar cuando las nociones de “fe” o “creencia” se transportan de un contexto epistémico a uno religioso. Climacus dice que en nuestra era reflexiva simplemente hemos “olvidado” lo que significa ser cristianos; ya no tenemos un uso religioso para estos términos. Sin embargo, en contextos religiosos términos como “fe” se siguen utilizando como si supiéramos lo que queremos decir con ello. No nos damos cuenta de que no hemos logrado darle al término un sentido claro, pues no tenemos conciencia de haber perdido nuestra aprehensión de cualquier sentido religioso que pudimos haber tenido alguna vez. Sin duda, pudiera ser que nunca tengamos en *nuestra* vida un uso apropiado para el concepto religioso asociado con dicha palabra. (De hecho, Climacus sospecha esto.)<sup>56</sup>

Pero, ¿por qué llamar a su procedimiento dialéctica *cualitativa*? De nuevo, Cavell nos ilustra:

Hay un cambio dialéctico de importancia crítica [...] que va desde un contexto “inmanente” hacia uno “trascendente”. [...] esto sucede cuando menciona este cambio que habla característicamente de una diferencia [...] en el significado. [...] El procedimiento es el siguiente: comenzará por un contexto in-

<sup>54</sup> Debo esta observación a Cavell, *op. cit.*

<sup>55</sup> Cavell, *op. cit.*

<sup>56</sup> Tomo esto de mi trabajo “Must we show what we cannot say”, en *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming y Michael Payne (eds), Lewisburg, Bucknell University Press: 1986, pp. 255-256.

manente, apelando a contextos ordinarios donde un concepto se usa [...] y después [...] dirá que estos conceptos son decisiva o cualitativamente diferentes que cuando se usan en un sentido trascendente, es decir, cuando se usan para caracterizar nuestra relación con Dios. [...] describe cómo se verá la vida de un hombre que caiga bajo la descripción, que sólo puede entenderse en términos de —o como también dice—, *que se vive en*, categorías cristianas. [...] Es como decir: en la vida, y para la vida, las categorías cristianas tienen su significado pleno y mutuamente implicante, y más allá de ello no pueden tener ninguno.<sup>57</sup>

Algunos ejemplos del procedimiento de dialéctica cualitativa recorren el primer capítulo del *Postscriptum*, por ejemplo, cuando Climacus escribe: “Una aproximación es esencialmente inconmensurable [con el] interés personal infinito”<sup>58</sup> que caracteriza la fe religiosa. ¿Qué tipo de estatuto debe tener una aserción de este tipo? Conforme el *Postscriptum* avanza, se vuelve cada vez más claro que afirmaciones como ésta servirán como soporte a una elaborada teoría concerniente a la relación entre el carácter subjetivo y apasionado de la fe religiosa y la naturaleza esencialmente desinteresada del razonamiento objetivo. Climacus, por tanto, no permanece fiel a su afirmación de que sólo está marcando distinciones categóricas; ensamblando recordatorios que hagan notar al filósofo lo que, en cierto sentido, no puede evitar saber previamente. Resulta patente que la afirmación de Climacus sobre la “inconmensurabilidad esencial” de la fe y el razonamiento objetivo será invocada como tesis, poniendo en entredicho la tesis contraria del filósofo de que la creencia ordinaria y la fe religiosa representan clases conmensurables de estados cognitivos; puntos que son diferentes, como si se tratara de un solo espectro de posibles grados de certeza epistemológica. El propio Climacus, en su polémica contra el filósofo, es llevado a *insistir* en algo que a todas luces —según lo que ha dicho— es una verdad gramatical. Termina representando lo que es una obviedad como un descubrimiento intelectual, *su* contribución al saber, más que simplemente mostrarle al filósofo que ha estado juntando las categorías de

<sup>57</sup> Cavell, *op. cit.*

<sup>58</sup> SV1 VII, 14/CUP 24/SKS 7, 31.

un modo que lo ha llevado a hablar sin sentido. Climacus ofrece su tesis bajo la forma de una negación de la afirmación del filósofo, pero el intento mencionado antes de negar un sinsentido resulta en otro sinsentido. Por esta razón, así como por las advertencias interminables de Climacus de que lo que quiere hacer no puede tomarse llanamente, debemos alertar nuestras sospechas al observar que los argumentos de Climacus presentados en el primer capítulo anticipan la siguiente tesis global: un interés personal infinito, en tanto que es esencialmente inconmensurable con las formas ordinarias de justificación racional, requiere un salto de fe, un acto de resolución que cierra los ojos a la probabilidad objetiva del artículo de fe. Parecería que Climacus ha llegado aquí a un resultado, a una conclusión sobre la naturaleza de la fe cristiana y su relación con la razón.

Nuestra suspicacia se hace más profunda cuando llegamos al libro segundo del *Postscriptum* titulado “Algo acerca de Lessing”. Lo artificioso de esta transición pasa desapercibido porque los estudiosos se han rehusado a ponderar lo significativo de que el argumento del libro primero (sobre por qué la fe religiosa no puede fundarse en evidencia histórica) venga directamente de Lessing. En un capítulo del segundo libro, el llamado “Tesis posible o actualmente atribuible a Lessing”, Climacus cita el ensayo de Lessing mencionado y hace explícito que (aparentemente) sostiene una tesis similar a la sostenida por el propio Climacus en el libro primero. La ironía que representa el nombre del capítulo radica en que la atribución de “tesis” a Lessing terminará por involucrar, en la lectura que hace Climacus de él, un malentendido; falla en tomar en consideración que Lessing emplea una estrategia irónica. Una vez más, Climacus provee a su lector con orientaciones sobre cómo leer el libro ante él. El pasaje de Lessing que Climacus comenta está reseñado así:

Si debido a fundamentos históricos no tengo objeción frente a la afirmación de que Cristo se levantó del sepulcro, ¿tengo por ello que aceptar como cierto que Dios tiene un hijo que es en esencia él mismo? ¿Cuál es la conexión entre mi incapacidad de ofrecer una objeción significativa a la evidencia de lo primero y mi obligación de creer en algo contra lo cual mi razón se revela? [...] Pero saltar a partir de esta verdad histórica a otro tipo de verdades y pedirme que deba formar todas mis ideas morales y metafísicas en concordancia [...] si eso no es una instancia de

“transición hacia otro plano del pensamiento”, no sé qué podría haber querido decir Aristóteles con esta frase. Esto, pues, es la terrible zanja que no puedo cruzar, sin embargo frecuentemente he tratado de dar el salto. Si alguien puede ayudarme a lograrlo, le ruego que lo haga. Tendrá una recompensa divina de mi parte.<sup>59</sup>

El argumento de Lessing esgrimido aquí, concerniente a la imposibilidad de realizar una transición racional desde bases puramente históricas (o empíricas) hacia las verdades metafísicas o morales asociadas con la enseñanza cristiana, es a grandes rasgos paralelo al esbozado por Climacus en la porción inicial del *Postscriptum*. Climacus se concentra en los últimos señalamientos de Lessing mostrados aquí, además arguye que están llenos de ironía. Se aferra, por ejemplo, al dicho de Lessing de que la zanja es “ancha”, haciendo notar la confusión categórica implícita que involucra una distinción así, dado que el propio argumento de Lessing recurre a la idea de que el abismo entre el punto donde se encuentra y aquél hacia donde quiere saltar es infinitamente amplio.<sup>60</sup> Climacus también se enfoca en la frase de Lessing cuando dice: “No puedo cruzar [...] no importa qué tan *honestamente* he tratado de dar el salto”.

Es bastante ingenioso por parte de Lessing utilizar la palabra *honestamente* [...] La referencia a la honestidad es satírica [...] pues no tiene ninguna relación —o tiene una relación cómica— con el salto; pues no es el grosor externo del abismo lo que impide realizarlo, sino la pasión dialéctica interior que hace al vacío infinitamente ancho. Quedar muy cerca de haber logrado algo tiene de por sí un aspecto cómico, pero haber estado muy cerca de dar el salto no es nada, porque el salto está en la categoría de decisión. Ahora bien, haber intentado con la mayor honestidad dar el salto, ¡ay! No cabe duda que ese Lessing es un bromista: pues ciertamente es con la mayor honestidad que se

<sup>59</sup> *Lessing's theological writings*, trad. por Henry Chadwick, Stanford, Stanford University Press: 1956, pp. 54-55.

<sup>60</sup> *Cfr.* sv1 VII, 80/CUP 99/sks 7, 98.

ha dedicado a ensanchar la zanja. ¿No parece que se burla de la gente?<sup>61</sup>

El comentario de Climacus sobre el ensayo de Lessing debe aplicarse a su propio trabajo. Ambos buscan proponer una doctrina filosófica sobre la naturaleza del cristianismo. Climacus sugiere, sin embargo, que si rasamos en la superficie del ensayo de Lessing encontraremos, escondido dentro, una parodia de la filosofía y de la teología de la época. Debemos percatarnos de que Lessing es lo que Climacus llama “una personalidad irónica”, de que sus referencias a la honestidad son satíricas, de que bajo la apariencia de estar proponiendo una doctrina se burla de la gente. Climacus enfatiza esta afirmación revisando el final de la conversación que tuvo lugar entre Lessing y Jacobi. La parte relevante de esta conversación (alguna vez) famosa es la siguiente:

*Jacobi:* Incluso la mente más grande topa con absurdos cuando intenta explicar todo y encontrarle sentido a todo con conceptos.

*Lessing:* ¿Y quién no intenta explicar las cosas?

*Jacobi:* Quien no quiere explicar lo que es inconcebible, sino que sólo quiere saber el borde donde comienza: él ganará el mayor espacio para la verdad humana.

*Lessing:* Palabras, querido Jacobi, ¡meras palabras! El borde que buscas fijar no puede fijarse. Por otra parte, le das rienda suelta a los ensueños, al sinsentido y a la ceguera.

*Jacobi:* Creo que el borde puede determinarse. No deseo trazarlo, sino sólo reconocer que está ahí. En lo que respecta al soñar, el sinsentido y la ceguera...

*Lessing:* Prevalecerán dondequiera que haya ideas confusas.

*Jacobi:* Más donde se encuentren ideas falsas. Alguien que se

<sup>61</sup> sv1 vii, 80/CUP 99/sks 7, 98: “Maaskee er det ogsaa en List af Lessing at anbringe det Ord: ernstlich, thi i Forhold til det at springe, især naar Metaphoren udføres for Phantasien, er Alvoren pudseerlig nok, fordi den staaer i intet eller i et comisk Forhold til Springet, da det jo ikke, udvortes forstaaet, er Gravens Brede der forhindrer det, men indvortes den dialektiske Lidenskab, der gjør Graven uendelig bred. At have været ganske nær ved Noget, har allerede sin comiske Side, men at have været ganske nær ved at gjøre Springet, er slet Intet, netop fordi Springet er Afgjørelsens Categorie”.

ha enamorado con ciertas explicaciones aceptará ciegamente cualquier consecuencia [...] Tal como lo veo, la primera tarea del filósofo es revelar la existencia de ellas. La última tarea no puede explicarse: lo irresoluble, lo inmediatamente simple.<sup>62</sup>

Cabe hacer notar que la posición que Jacobi defiende aquí es sorprendentemente parecida a la que a menudo se atribuye al *Postscriptum*: la tarea del filósofo tiene que ser la de mostrar la naturaleza de la existencia, revelando su carácter esencial como algo que está más allá de la explicación o la justificación racional. La tarea del filósofo no es explicar lo inconcebible, sino sólo demarcar el borde donde comienza. Conforme avanzamos en el *Postscriptum*, Climacus parece estar involucrado precisamente en un proyecto de delinear el punto donde la fe cristiana comienza a exhibir las características específicas que eluden a la razón. Más aún, los escritos publicados de Jacobi, en su mayor parte, están dedicados a ejercer una defensa apasionada de la fe, algo muy similar a la defensa que la mayoría de los comentaristas han asegurado encontrar en el *Postscriptum*. Jacobi sostiene, particularmente en su célebre controversia con Mendelssohn, que sólo la fe puede jugar el papel de servir como última piedra de toque de la verdad, un papel que Mendelssohn desea reservar a la razón.<sup>63</sup> Jacobi se parece también al estereotipo prevaeciente de Kierkegaard, en tanto que éste anticipa una doctrina donde el logro de la fe descansa en un irracional (entendido desde el punto de vista de la razón) y decisivo acto de la voluntad que denomina *salto mortale*.<sup>64</sup> Por lo tanto, la significatividad de la semejanza entre la doctrina que defiende Jacobi y la que se le atribuye con frecuencia a Climacus radica en el siguiente detalle importante: en su comentario sobre el diálogo. Climacus aplaude a Lessing, incluso se pone de su lado y en contra de Jacobi. Esto queda inicialmente oscurecido por las referencias de Climacus a Jacobi como un “defensor incansable del entusiasmo” y al sutil Lessing como un “catecúmeno”<sup>65</sup> (es decir, un neófito

<sup>62</sup> La traducción del diálogo en la que me baso es de Frederick C. Beiser y está provista en su libro *The Fate of Reason*, Cambridge, Harvard University Press: 1987, p. 67.

<sup>63</sup> *Cfr.* Beiser, *op. cit.*, p. 89.

<sup>64</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 66.

<sup>65</sup> v1 VII, 81/CUP 101/SKS 7, 99: “Den begeistrede ædle Jacobi, der med elskelig Sympathie ofte udtaler sig om en Trang til at forstaaes af andre Tænkere, om det Ønskelige i at være enig med

que apenas recibe las primeras doctrinas básicas sobre el cristianismo). Esto sugiere que Jacobi es el maestro y Lessing el aprendiz, pero el comentario de Climacus incluido en la porción final del diálogo rechaza esta visión. Su diálogo continúa, con Lessing comentando sobre lo último que dijo Jacobi:

*Lessing:* Bien, muy bien, puedo servirme de todo eso; pero no puedo seguirlo del mismo modo. En general, tu *salto mortal* no me desagrada [...] Llévame contigo si funciona.

*Jacobi:* Si te paras sobre el punto elástico desde el que salto, todo se seguirá de ahí.

*Lessing:* Incluso esto demandaría un salto que no puedo pedirle a mis viejas piernas y a mi pesada cabeza.<sup>66</sup>

Recordemos que la respuesta de Lessing a Jacobi, “Llévame contigo si funciona”, hace eco a la sentencia (arriba citada) de su famoso ensayo: “Si alguien puede ayudarme a cruzarla [la grande y horrible zanja que no logro cruzar], dejad que lo haga”. Climacus comenta: “Aquí la ironía de Lessing se revela con una hermosa contundencia”.<sup>67</sup> Esto es así porque si alguien ha de llevar a cabo ese salto, debe ser uno mismo.<sup>68</sup> La filosofía de Jacobi se representa a sí misma como algo que ayuda a lograr esta tarea.

Andre, var den Skriftefader, hvem det forbeholdtes at opbevare L.s sidste Ord. Nu, det forstaaer sig, det var en vanskelig Sag at være Skriftefader for en Ironiker som L., og Jacobihar maattet doie nok, uforkyldt, forsaavidt man har angrebet ham uretfærdigen, forskyldt, forsaavidt dog L. ingenlunde havde sendt Bud efter ham i Qvalitet af Skriftefader, endnu mindre bedet ham om at bekjendtgjøre Samtalen, og allermindst at lægge den pathetiske Accent paa urigtigt Sted”

<sup>66</sup> Beiser, *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>67</sup> sv1 VII, 82/CUP 102/SKS 7,100: “Her seer man ypperligt Lessings Ironi, der formodentligen veed, at naar man skal springe, maa man nok være ene derom, og ogsaa ene om ret at forstaae, at det er en Umulighed. Man maa beundre hans Urbanitet og hans Forkjerlighed for Jacobi, og den samtalende Kunst, der saa høfligt siger: »nehmen Sie mich mit – wenn es angeht”.

<sup>68</sup> El comentario completo de Climacus sobre lo que le dice Lessing a Jacobi (“[...] tu *salto mortal* no me desagrada [...] Llévame contigo si funciona”) sigue así: “Aquí la ironía de Lessing se revela de forma hermosa, dado que presumiblemente está consciente que cuando uno va a saltar, debe hacerlo completamente a solas, y por tanto es imposible una incomprensión. Uno no puede sino admirar su urbanidad, su predilección afectuosa por Jacobi y su habilidad como conversador al decirle: “nehmen sie mich mit — wenn es angeht” (p. 93).

Aspira a ofrecer ayuda en algo donde nadie puede aligerarle la carga a otro. Jacobi no se da cuenta de la peculiaridad de lo que pide Lessing. En vez de ello, sugiere que él está en una posición adecuada para señalar en dónde queda el punto de salida para dar dicho salto de modo que “todo se seguirá de ahí”. Climacus comenta que la formulación de Jacobi deja ver aquí su inclinación (pese a las protestas constantes de Jacobi de que el salto es un acto fundamentalmente subjetivo) de “transformar el salto en algo objetivo e interpretar el acto del salto con analogía a encontrar un punto ‘arquimídeo’”.<sup>69</sup> La expresión de Jacobi deja ver su tentación a representar el análisis filosófico correcto sobre la fe como un trampolín al cual puede subirse y después el salto de fe seguirá automáticamente.<sup>70</sup> La ironía se hace presente en la respuesta final de Lessing cuando sugiere que incluso el pequeño paso que se le invita a dar desde el trampolín de Jacobi es más de lo que puede hacer. La atención de Climacus se dirige a lo largo de su comentario al *modo* como Lessing y Jacobi se expresan; aquí es donde puede discernirse la diferencia decisiva entre ambos. A pesar de sus constantes quejas en contra de la razón, la forma de expresión de Jacobi es sintomática del modo en que su proyecto (de determinar los límites de la razón para poder demarcar los alcances de la fe) está impelido, a final de cuentas, por la misma tentación que le da vida al proyecto del teólogo

<sup>69</sup> sv1 VII, 82/CUP 102/sks 7,100: “Dette er forresten ret godt sagt, dog er der den Ucorrecthed, at han her vil gjøre Springet til noget Objektivt, det at springe til en Analogie til det f. Ex. at findedet archimediske Punkt”.

<sup>70</sup> sv1 VII, 83/CUP 103/sks 7, 100: “Naar man er utilbøielig til Springet, saa utilbøielig, at denne Lidenskab gjør »Graven uendelig bred«, saa hjælper den sindrigt opfundne Springemaskine En slet ikke. Lessing indseer meget godt, at Springet, som det Afgjørende, er kvalitativt dialektisk, og tillader ingen approximerende Overgang. Hans Svar er derfor en Spøg. Det er langtfra at være dogmatisk, det er ganske dialektisk rigtigt, personligt eviterende, og istedetfor i en Fart at opfinde Mediationen, betjener han sig af sine gamle Been og sit tunge Hoved. Og det forstaaer sig, Den som har unge Been og et let Hoved, han kan sagtens springe”. Climacus comenta: “Cuando uno está indispuesto a dar el salto, ‘tan indispuesto que esta pasión convierte el abismo [en algo todavía] más infinitamente amplio’, entonces, el más ingenioso artilugio para el propósito podría no ayudar a alguien en lo absoluto. Lessing ve claramente que dar el salto está sujeto a una dialéctica cualitativa y que no permite una transición aproximativa. Su respuesta es, por lo tanto, un gesto. Esto está muy lejos de ser dogmático y en su totalidad es dialécticamente correcto, además, es personalmente evasivo”.

racionalista a quien se opone. Precisamente, esta misma crítica se aplicará a la seudodoctrina que Climacus propone en el *Postscriptum*: su propio intento filosófico de explicar la naturaleza de la oposición entre la razón y el cristianismo. Jacobi intenta ofrecer un argumento objetivo acerca de por qué el razonamiento objetivo debería trascenderse y aceptar de lleno el contenido racionalmente inasimilable de la fe cristiana. Climacus resume su crítica a Jacobi diciendo: “Lo último que podría hacer el pensamiento humano es querer trascenderse a sí mismo [*sic*] en lo paradójico”.<sup>71</sup>

Recordemos la respuesta de Lessing a Jacobi: “¡Palabras, querido, meras palabras! El borde que quieres asentar no puede determinarse. Y al otro lado de él das rienda suelta a la ensoñación, al sinsentido y a la ceguera”.<sup>72</sup>

Sostengo que la misma acusación debe hacerse a las propias construcciones dialécticas de Climacus en el *Postscriptum*. En el siguiente capítulo Climacus continúa trazando una firme división entre el pensamiento objetivo y el subjetivo, arguyendo que sólo el primero es

<sup>71</sup> sv1 vii, 84/CUP 105/sks 7, 102. “Det Sidste den menneskelige Tænkning kan ville er at ville ud over sig selv i det Paradoxe”.

<sup>72</sup> La respuesta de Lessing aquí parece ir en línea con la crítica del *salto mortal* ofrecida por Mendelssohn, que Climacus cita de manera apropiada para cerrar su discusión de Jacobi. El pasaje completo de Mendelssohn al cual Climacus alude es el siguiente: “Dudar de que hay algo que no sólo trasciende, sino que está por completo fuera de la esfera de nuestros conceptos, es lo que yo llamo un salto más allá de mí. Mi credo es: dudar sobre lo que no puedo concebir no me perturba. Una pregunta que no puedo responder, para mí no es una pregunta en absoluto”. Beiser, *op. cit.*, p. 71. La respuesta de Mendelssohn parecería como un paralelo perfecto a la de Lessing. La diferencia entre ambos es que Mendelssohn desea oponerse a la tesis de Jacobi (que el contenido de la fe religiosa no puede concebirse o justificarse racionalmente) afirmando su negación. Mendelssohn termina simplemente en el polo opuesto de la doctrina de Jacobi. Así, Mendelssohn escribe: “Mi religión no reconoce ninguna obligación de resolver las dudas por medios [ubicados] más allá de la razón, y no exige mera fe en las verdades eternas”. Beiser, *op. cit.*, p. 79. Lessing, según lo interpreta Climacus, ve el antirracionalismo de Jacobi y el racionalismo de Mendelssohn como gemelos idénticos: la integridad aparente la obtiene cada uno a través de la participación en esta disputa, cada uno nutriéndose y sosteniéndose en el otro. El logro de Lessing, desde esta perspectiva, es obtener una forma de expresión que resista la tentación del lector de asimilarlo a uno de estos dos polos. Más que buscar participar en su disputa, busca ayudar al lector a lograr una perspectiva desde la cual los términos de la discusión resulten sospechosos.

apropiado para la fe religiosa y que una mezcla con el segundo no puede jugar ningún papel. En el pensamiento subjetivo, arguye Climacus, el acento recae en el “cómo” más que en el “qué”; se dirige hacia el carácter de la relación que se tiene con el objeto de la fe más que con el objeto en sí. Conforme el argumento avanza, al insistir con firmeza sobre esta distinción, se vuelve evidente que tiene consecuencias muy poco atractivas. Climacus escribe: “Si el único modo de la relación es en la verdad, el individuo está en la verdad, incluso si fuera el caso que aquello con lo que se relaciona no es verdad.”<sup>73</sup>

El argumento se dirige a la conclusión de que aquí sólo importa la autenticidad del compromiso —*cómo* es que alguien se compromete con el objeto de su creencia— y no tiene ninguna importancia *qué* es aquello con lo que uno está comprometido. Un argumento así, obviamente, amenaza con dar licencia a formas de fanatismo espeluznantes. Sin duda, ésta es la crítica más común formulada por muchos comentaristas en contra de lo que han percibido ser la enseñanza de Kierkegaard. La literatura secundaria se preocupa, antes que nada, por la cuestión sobre si Kierkegaard abre las puertas al irracionalismo y, de ser así, si eso debiera preocuparnos. Alguien a quien le preocupa, Walter Kaufmann, escribe: “Sería una litote decir que no queda salvaguarda contra el fanatismo: el fanatismo y la carencia de una conciencia intelectual sensible se convierten en la prueba de autoridad y Kierkegaard deplora su propia inteligencia con anhelo.”<sup>74</sup>

<sup>73</sup> sv1 vii, 168/CUP 201/SKS 7, 184: “Dersom En, der lever midt i Christendommen, gaaer op I Guds Huus, i den sande Guds Huus, med den sande Forestilling om Gud i Viden, og nu beder, men beder i Usandhed; og naar En lever i et afgudisk Land, men beder med Uendelighedens hele Lidenskab, skjøndt hans Øie hviler paa en Afguds Billede: hvor er saa meest Sandhed? Den Ene beder i Sandhed til Gud, skjøndt han tilbeder en Afgud; den Anden beder i Usandhed til den sande Gud, og tilbeder derfor i Sandhed en Afgud”. Esta línea de pensamiento encuentra su expresión más radical en el siguiente pasaje: “Si uno que vive en la cristiandad va a la casa de Dios con la verdadera concepción de Dios en su conocimiento, y reza pero reza en un espíritu falso, y otro que vive en una comunidad idolátrica reza con la pasión del infinito, a pesar de que sus ojos descansan en la imagen de un ídolo, ¿dónde está lo más verdadero? Uno reza más a Dios al adorar a un ídolo y el otro falsamente reza al verdadero Dios y, por tanto, adora a un ídolo”.

<sup>74</sup> Walter Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, Nueva York, Doubleday: 1960, p. 181.

No obstante, más adelante en el *Postscriptum*, Climacus parece estar preocupado por bloquear dicha objeción distinguiendo entre la fe genuina y lo que llama “locura subjetiva”. La fe genuina requiere que el objeto de nuestros intereses admita un “interés infinitamente apasionado”, algo que, arguye Climacus, ningún objeto finito puede soportar. Toma a Don Quijote como “el prototipo” de “una locura subjetiva en la cual la interioridad de la pasión abraza una cierta idea finita fija”.<sup>75</sup>

Uno puede distinguir entre la fe y estas formas de locura, comenta Climacus, porque sólo un tipo de “qué” puede corresponder adecuadamente al “cómo” de la verdadera interioridad; una que acentúe por completo la oposición entre la creencia subjetiva y el pensamiento objetivo. ¡La verdadera subjetividad en este análisis termina por tener un correlato objetivo! En el caso de la verdad genuinamente subjetiva, arguye Climacus, “La determinación conceptual de la verdad debe incluir una expresión para la antítesis de la objetividad”.<sup>76</sup> Lo que empezó como un argumento en favor de que el carácter infinitamente interesado de la fe religiosa es incompatible con la naturaleza esencialmente desinteresada del pensamiento objetivo, culmina ahora en la afirmación considerablemente más radical de que, desde el punto de vista del pensamiento objetivo, el objeto de la fe debe ser máximamente indigerible para la razón. Climacus intenta defender que entre más repelente a la razón sea el objeto de nuestra fe, más grande será la pasión incitada. Entonces concluye: “La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad del individuo y la incertidumbre objetiva”.<sup>77</sup>

Donde Kant quiso trazar los límites a la razón para darle espacio a la fe, Climacus arguye que la fe, para poder lograr la resolución apropiada para asumir el compromiso, tiene que ocuparse continuamente en ir contra los límites de la razón. Esto lleva a Climacus a esgrimir una serie de argumentos que proponen determinar qué objeto de la creencia sería intrínsecamente el más repelente a la razón. Intenta demostrar que el contenido paradójico de la doctrina cristiana sólo puede aceptarse a costa de una absoluta

<sup>75</sup> sv1 VII, 163/CUP 195/sks 7, 179: “Don Quixote er Forbilledet paa den subjektive Galskab, hvor Inderlighedens Lidenskab omfatter en fix enkelt endelig Forestilling”.

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 182.

<sup>77</sup> sv1 VII, 171/CUP 204/sks 7, 187: “Tro er netop Modsigelsen mellem Inderlighedens uendelige Lidenskab og den objektive Uvished”.

“crucifixión del entendimiento”: un completo sacrificio de la propia razón. Esto es apropiado, arguye Climacus, pues nada más generará la oleada de pasión que se requiere. La fe, por tanto, involucra creer directamente contra el carácter del propio entendimiento.<sup>78</sup> La contradicción central instanciada en la estructura dialéctica del *Postscriptum* radica en el hecho de que el argumento de Climacus también requiere que el creyente *retenga* su entendimiento para poder usarlo en discriminar entre el absurdo objetivo de la doctrina cristiana y formas de absurdo menos repulsivas.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> sv1 VII, 487/CUP 558/sks 7, 507: “hvert Menneske, thi det er, væsentligen seet, lige vanskeligt for ethvert Menneske at opgive sin Forstand og sin Tænkning og at holde sin Sjel paa det Absurde, og comparativt vanskeligst for Den, der har megen Forstand, naar man erindrer, at ikke Enhver, der ikke tabte sin Forstand over Christendommen, derved beviser, at han har den. Min Hensigt er det, det vil da sige, saadan som en Experimenterende, der gjør Alt for sin egen Skyld, kan have en Hensigt. Ethvert Menneske, det viseste og det eenfoldigste, kan kvalitativt lige væsentligen (...) gjøre Distinktionen mellem hvad han forstaaer og hvad han ikke forstaaer (...) kan opdage, at der er Noget, som er trods mod hans Forstand og Tænkning. Naar han paa dette Absurde sætter hele sit Liv ind, saa gjør han Bevægelsen i Kraft af det Absurde, og han er væsentligen bedragen, dersom det Absurde, han har valgt, lader sig bevise ikke at være det Absurde. Dersom dette Absurde er Christendommen, saa er han troende\*) Christen; men forstaaer han det, at det ikke er det Absurde, saa er han *eo ipso* ikke mere troende Christen”. Climacus escribe: “Todo hombre, desde el más sabio hasta el más simple, puede [...] distinguir tanto cualitativamente como esencialmente entre lo que comprende y lo que no comprende [...] y puede descubrir que hay algo que es [absurdo], a pesar del hecho de que va en contra de su entendimiento y su manera de pensar. Cuando pone su vida en juego por este absurdo [...] se encuentra esencialmente engañado si se prueba que el absurdo que escogió resulta no ser un absurdo. Cuando este absurdo es el cristianismo, se trata de un cristiano creyente, pero si entiendo al cristianismo no como el absurdo entonces *eo ipso* deja de ser un cristiano creyente [...] hasta que anula de nuevo su entendimiento, tomándolo como ilusión y malentendido, y se relaciona con el absurdo cristiano”.

<sup>79</sup> sv1 VII, 496/CUP 568/sks 7, 516: “Det er let nok at springe fra den møisommelige Opgave at udvikle og skærpe sin Forstand, og saa faae sig en høiere Hopsasa, og værge sig mod enhver Sigtelse med den Bemærkning: at det er en høiere Forstand\*). [...] Derfor blev der sagt i det Foregaaende, at det altid er en egen Sag at udgive Noget for det Absurde, det Uforstaaelige, hvorom en Anden kan forklare, at det er let at forstaae. Altsaa den troende Christen baade har og bruger sin Forstand, respekterer det Almeen-Menneskelige, forklarer det ikke af Mangel paa Forstand om Nogen ikke bliver Christen, men i Forhold til Christendommen

Climacus escribe: “[El creyente] no puede creer un sinsentido en contra de su entendimiento, pues precisamente el entendimiento discernirá que es un sinsentido y evitará que lo crea”.<sup>80</sup>

El análisis de Climacus, por tanto, lo compromete con una distinción entre el mero absurdo y un “absurdo objetivo”; una categoría de sinsentido profundo que en teoría es cualitativamente más repelente a la razón que el sinsentido ordinario. La paradoja cristiana es propuesta como la instancia más alta posible de dicha incomprendibilidad; no es sólo incomprendible, sino objetivamente incomprendible.<sup>81</sup> La parodia que hace Climacus de la filosofía especulativa llega a su clímax con el siguiente problema evidente: ¿por qué buscar alcanzar el absurdo de la doctrina cristiana a estas alturas en vez de cualquier otro absurdo?<sup>82</sup> ¿Podemos encontrarle sentido a la idea de un máximo grado de creencia paradójica? ¿El absurdo viene en un espectro de grados? Un sorprendente número de comentaristas han tratado con ahínco de atenuar y limpiar el argumento de Climacus contenido en el *Postscriptum* (de manera que el grado extremo de absurdo de la doctrina cristiana sea el motivo por el cual deba ser adoptada como objeto de la fe). Al tiempo que ignoran completamente la forma del trabajo, muchos estudiosos han intentado ser caritativos en la medida de lo posible al interpretar el contenido; haciendo lo que mejor pueden para que el trabajo no termine viéndose como una parodia de la filosofía seria. Al aproximarse al *Postscriptum*, un compromiso académico de adherirse

---

troer han mod Forstand og bruger ogsaa her Forstanden – for at passe paa, at han troer mod Forstanden”. Climacus explica: “Así el cristiano creyente no sólo posee entendimiento sino que lo usa [...] en relación con el cristianismo, él cree en contra del entendimiento y en este caso usa también el entendimiento para asegurarse que cree contra él”.

<sup>80</sup> sv1 VII, 496/CUP 568/SKS 7, 516: “Nonsens kan han derfor ikke troe mod Forstanden, hvad maaskee En vil befrygte, thi Forstanden vil netop gjennemskue at det er Nonsens og forhindre ham i at troe det; men han bruger Forstanden saa meget, at han ved den bliver opmærksom paa det Uforstaaelige, og nu forholder han sig til dette troende mod Forstand”.

<sup>81</sup> Este concepto de absurdo objetivo —lo absolutamente paradójico— prepara el camino para la transición entre el penúltimo peldaño de la escalera del *Postscriptum* (religiosidad A) y el último peldaño (religiosidad B).

<sup>82</sup> Esta observación sirve también como elemento central en la lectura del *Postscriptum* ofrecida por Henry E. Allison en su excelente artículo “Christianity and Nonsense”, en *The Review of Metaphysics*, vol. 20, núm. 3: 1976.

a toda costa a un principio de interpretación textual empática— al tiempo que sistemáticamente se ignora lo que Climacus llama “la incesante actividad de ironía” en el trabajo— lo descarriará a uno. Sin duda, esto ha sido el destino de todos los intentos normales de extraer el argumento del trabajo, ignorando al mismo tiempo las vehementes advertencias de Climacus acerca del carácter peculiar; en particular, su señalamiento final de que el libro ha sido escrito para ser revocado.

“Climacus” es la forma latinizada de la palabra griega *escalera*. La escalera dialéctica del *Postscriptum* culmina con una demostración y declaración del sinsentido de su doctrina. Su doctrina termina por ser una pseudodoctrina. Es una escalera que una vez que la ascendimos, debemos desecharla.

Wittgenstein escribe en el parágrafo 6.54 del *Tractatus*: “Mis proposiciones son elucidatorias en el siguiente modo: quienquiera que me entienda eventualmente las reconocerá como sinsentidos una vez que las usó —como peldaños— para escalar por encima de ellas”. Es significativo que Wittgenstein hable aquí de “quienquiera que *me* entienda”: no podemos entender sus *proposiciones* (son sinsentidos), pero podemos llegar a entender *al autor* y al tipo de actividad en el cual está implicado:<sup>83</sup> nosotros mostrarnos que sufrimos de la ilusión de pensar que queremos decir algo cuando no queremos decir nada. La finalidad es, por tanto, deshacer la atracción que nos causan varias sucesiones bien formadas de palabras que resuenan con un aura de sentido. El silencio con el que nos quieren dejar al final, tanto el *Postscriptum* como el *Tractatus*, es uno donde nada ha sido dicho y nada hay que decir (tal como lo que ya imaginábamos habría). Reconocer esto *como* silencio requiere reconocer que este libro no aspira a decir nada. Es un silencio que ven como producido por el intento de afirmar verdades filosóficas de cierto tipo. No es un silencio que se consiga a través de un procedimiento para delimitar lo decible y, por tanto, que sea exhibido sólo una vez que hemos llegado a la conclusión del discurso filosófico. El silencio es en sí mismo un síntoma del discurso filosófico. Por tanto, no es un silencio que el trabajo mismo nos confiere, sino uno que nos descubre; uno que confundimos con habla significativa en nuestra atracción hacia ciertas palabras que no logran afirmar nada. Lo que enseñan estos trabajos es que estamos sujetos a este tipo de atraccio-

<sup>83</sup> Debo esta observación a Cora Diamond, *op. cit.*

nes. Aspiran a servir como un espejo en el cual podamos reconocer nuestras propias inclinaciones filosóficas. El silencio con el que nos quedamos no es el silencio fecundo que llega con una postura severa de guardar la santidad de lo inefable. (La traducción estándar de Pears & McGuinness del pasaje final del *Tractatus* —“What we cannot speak about we must *pass over* in silence” [Sobre lo que no podemos hablar debemos *dejarlo pasar* en silencio]— con la implicación de que hay *algo* que dejar pasar favoreciendo la noción de un silencio fecundo.) Podemos llamar a esta actividad de desenmascarar el sinsentido una especie de “mostrar”, pero siempre y cuando tengamos claridad con respecto a que no hay un “qué” que se muestre (que no pueda decirse). Un fragmento de sinsentido puede (o no) mostrar que otro sinsentido (cuyo sinsentido es menos evidente) es un sinsentido, y esto es todo lo que el sinsentido puede mostrar. Esto es el supuesto sobre el cual se basa la construcción de estas escaleras. Cada peldaño de la escalera busca generar una intuición de la *vacuidad* de los enunciados ofrecidos en los peldaños anteriores.

El prefacio y la conclusión del *Tractatus* sirven, tal y como he dicho (siguiendo a Cora Diamond), como el marco en el cual se nos provee de instrucciones sobre cómo leer el libro. En el prefacio Wittgenstein dice por primera vez que lo que va más allá del límite de lo que puede decirse es *einfach Unsinn*, mero sinsentido. El prefacio comienza con las siguientes palabras: “Este libro acaso sólo será comprendido por aquéllos quienes ya han tenido los pensamientos expresados aquí, o pensamientos similares. Esta obra no es una doctrina. Su propósito será logrado si le da satisfacción a alguien que la lea con comprensión”.

La insistencia de Wittgenstein expresada aquí acerca de que lo que nos ha dado en su libro no es una *doctrina* va en línea con su señalamiento posterior de que la “filosofía”, tal como es ejemplificada en el *Tractatus*, no es “un cuerpo de doctrinas, sino una actividad”.<sup>84</sup> Naturalmente, busco interpretar esta insistencia a la luz del trasfondo de la advertencia paralela de Climacus de que su trabajo no debe leerse como presentando una doc-

<sup>84</sup> Esta actividad se especifica todavía más como una de *elucidación*: “Un trabajo filosófico consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no es un conjunto de proposiciones filosóficas, sino [en hacer] que las proposiciones sean claras” (4.112). Resulta evidente a partir del peso que les doy a estas afirmaciones, que las veo aquí (precisamente en la mitad del libro) también como algo que funciona como parte del marco del trabajo.

trina —esto, sin duda, constituiría la *incomprensión más grande posible* de su trabajo—. Cuando se interpreta a Wittgenstein a la luz de la primera oración del prefacio del *Tractatus*, resulta primariamente confuso, pues lo que leemos en la conclusión del libro es que parte de lo que quiere decir al indicar que no está haciendo avanzar una doctrina sino cierto tipo de actividad (de elucidación), es que el trabajo no contiene pensamientos; ahí no se expresan pensamientos. Pero el punto aquí no es que el trabajo contenga pensamientos pensables que podríamos compartir con el autor, sino que debemos compartir (o haber compartido) con el autor la experiencia de confundir (seudo) proposiciones con pensamientos que se cree estar teniendo. De modo que la distinción implícita que vimos en la penúltima sección del *Tractatus* —entre comprender *las proposiciones* del libro (lo cual es imposible) y comprender *al autor* (reconociendo que sus “proposiciones” son un sinsentido)— resulta paralela a la distinción implícita en la primera oración del prefacio entre entender lo que leemos *en el libro* (que resultan ser sinsentidos) y comprender *el libro* (aprehendiendo su punto principal: que al final tenemos que desecharlo). Este paralelismo es recapitulado en la tercera oración del prefacio, en la distinción implícita entre alguien que lee un libro (imaginándose que está) *comprendiendo lo que dice* (en cuyo caso el propósito *no* se logra) y alguien que lo lee *con comprensión*. Esta distinción descansa en la idea de que, aun cuando no hay algo tal como comprender las proposiciones del libro, hay algo que es la ilusión de comprenderlas. El presupuesto que guía tanto al *Postscriptum* como al *Tractatus* es que el filósofo (típicamente) sufre de la ilusión de comprender, a partir de un sentido ilusorio proyectado hacia una (seudo) proposición que carece de sentido (claro). La tarea, por tanto, no es refutar lo que piensa el filósofo, sino mostrarle que no hay nada como lo que se imagina estar pensando.<sup>85</sup> Kierkegaard escribe sobre su obra pseudónima:

<sup>85</sup>Este paralelo entre la estructura del *Tractatus* y la del *Postscriptum*, empero, tiene límites: mientras que el autor del *Tractatus* identifica virtualmente todas las proposiciones de su libro como un “sinsentido llano”, el autor del *Postscriptum* identifica sólo la doctrina final, con la cual el trabajo llega a su clímax, como un “absurdo”. Por tanto, mientras que el lector que comprende al autor del *Tractatus* necesita reconocer (virtualmente) *todas* las proposiciones del libro como un sinsentido (con excepción de los enunciados que comentan sobre la estrategia elucidatoria del trabajo), el lector que comprende al autor del *Postscriptum* únicamente necesita observar que las proposiciones previas del autor son ofrecidas en favor

Una ilusión nunca puede destruirse directamente y sólo por medio de un ataque indirecto puede terminar de removerse [...] Un ataque directo únicamente fortalece a una persona en su ilusión. No hay nada que requiera un manejo tan cuidadoso como una ilusión, si es que uno desea acabar con ella... Esto es lo que se consigue con un método indirecto que [...] arregla todo dialécticamente para el cautivo prospecto y luego se retira gentilmente.<sup>86</sup>

El método empleado tanto en el *Postscriptum* como en el *Tractatus* descansa en la idea de que, bajo dichas circunstancias, el único procedimiento que podrá ser genuinamente “elucidatorio” es aquél que intente penetrar en la ilusión que tiene el filósofo de comprender y hacerla explotar desde adentro. A este respecto, la descripción de Wittgenstein sobre el método que empleó en las *Investigaciones filosóficas* es aplicable también en el

---

de un argumento que eventualmente culmina en un sinsentido. De modo que mientras el cuerpo completo del *Tractatus* forma una cadena continua de sinsentidos, el cuerpo completo del *Postscriptum* no. En el segundo, el nivel de ininteligibilidad asciende de manera gradual a un grado mayor y mayor conforme pasamos de proposiciones para las cuales podemos encontrar un sentido claro (según las tomemos como estéticas o religiosas) a otras que oscilan entre los límites del sentido (cuando se insiste en meras trivialidades) y el sinsentido patente (una afirmación de lo absurdo objetivo).

<sup>86</sup> Søren Kierkegaard, *The Point Of View For My Work As An Author*, Nueva York, Harper and Brothers: 1962, pp. 24-26. Al nivel de generalidad en el que habla Kierkegaard aquí, resulta propicio hablar de una analogía global entre el modo de proceder del *Tractatus* como un todo y el del *Postscriptum*, también como un todo. Ambos trabajos emplean un “método indirecto” en el cual cada autor “arregla todo dialécticamente para quien será cautivo de él, y luego tímidamente se aleja.” Sin embargo, mientras que el autor del *Tractatus* desea comenzar, el autor del *Postscriptum* desea exhibir lo ridículo de las afirmaciones filosóficas con que este libro comienza. El autor del *Tractatus* intenta llevar a su lector del sinsentido latente a lo que patentemente es un sinsentido. Mientras que el *Tractatus* comienza directamente por el sinsentido, el *Postscriptum* intenta comenzar primero por lo “ridículo”, lo cual elabora hasta convertir en sinsentido en un intento por hacerlo filosóficamente respetable. La analogía se rompe cuando notamos que este último trabajo utiliza una estrategia de parodia (con sus respectivos recursos de ironía y humor) mientras que el primero no. La analogía se cumple en la medida en que ambos trabajos culminan en un sinsentido patente, y por tanto han sido —como cada uno declara en su conclusión— escritos para ser revocados.

*Postscriptum* y el *Tractatus*. “Lo que busco enseñar es cómo pasar de un sinsentido disfrazado a un sinsentido patente” (#464).<sup>87</sup> La distinción implícita trazada en la sección 6.54 del *Tractatus* en cuanto a comprender las

<sup>87</sup> La relación entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* se mira equivocadamente, desde mi punto de vista, si interpretamos a las *Investigaciones...* como si estuvieran atacando doctrinas (por ejemplo, la teoría pictórica del significado) que el *Tractatus* buscaba proponer. La tendencia ha sido leer las doctrinas que Wittgenstein ataca en las *Investigaciones...* (en especial en las secciones 65 a 105) como algo que refiere al *Tractatus*; como si la relación entre ambos libros pudiera comprenderse viendo cómo uno rechaza las tesis del otro. Ambos trabajos se proponen mostrar cómo (muchas de) las mismas doctrinas pueden ser un sinsentido. Más aún, en ambos la concepción de sinsentido es la misma en muchos aspectos. (Esta concepción queda muy bien resumida en la sección §500 de las *Investigaciones...*, donde Wittgenstein dice que no es —lo que estaríamos tentados a llamar— “el sentido” de una proposición sinsentido lo que es un sinsentido. Una proposición que es un sinsentido simplemente carece de sentido, aunque a menudo se dará el caso de que, si lo intentamos, podremos encontrarle un uso y, por tanto, un sentido a esa proposición. En el *Tractatus*, este punto concerniente al sinsentido se resume en la sección 5.4733: “Si no tiene sentido, esto sólo puede ser porque no le hemos dado ningún significado a alguna de sus partes constituyentes (aun cuando creamos haberlo hecho)”. En ninguno de los dos trabajos cabe la idea de que haya una proposición que sea intrínsecamente un sinsentido (una que tuviera un sentido que fuera un sinsentido). En el *Tractatus* este pensamiento queda resumido en la afirmación de que: “No podemos otorgarle al signo un sentido equivocado” (5.4732). La diferencia entre ambas obras no puede comprenderse diciendo que el *Tractatus* concibe instancias de sentido profundo e inteligible mientras que en las *Investigaciones...* resultan ser mero sinsentido; pues el mero sinsentido es el único tipo de sinsentido que cualquiera de los dos trabajos permite. La diferencia en sus enseñanzas respectivas radica no tanto en *qué* diagnostican como sinsentido sino en *cómo* lo hacen. A nivel de lo que puede capturarse en uno o dos eslóganes metafilosóficos, ambos trabajos pueden distinguirse mutuamente. Por ejemplo, en la sección 4.112 del *Tractatus* se dice que “La filosofía no es un cuerpo de doctrinas, sino una actividad. Un trabajo filosófico consiste esencialmente de elucidaciones”. Esto podría ser aplicado tanto a la obra tardía como a la temprana de Wittgenstein. El cambio decisivo en su forma de pensar estriba, en su mayor parte, no en que llegara a repudiar ciertas posturas filosóficas claramente formuladas o en llegar a ver a la filosofía como una actividad que rechaza una doctrina, sino más bien en su comprensión del tipo de actividad que debe ser la filosofía para mantener el compromiso de ser genuinamente elucidatoria.

proposiciones del libro (lo cual no se nos pide) depende de esta idea de que aun cuando no podamos comprender lo que un enunciador de sinsentido dice, sí podamos entender al enunciador; es decir, podamos entrar en el punto de vista desde el cual esta porción de sinsentido parece decir algo.<sup>88</sup> Hablar aquí de “comprender al enunciador” es en cierto sentido engañoso: sugiere la idea de que hay un contenido semántico definitivo que puede ser aprehendido. Las palabras de Wittgenstein incluidas en el prefacio indican que debemos leer su trabajo con comprensión [*mit Verständnis*]; como, por ejemplo, en castellano podríamos hablar de tratar a alguien que está pasando por una dificultad “con comprensión”. El objetivo aquí no es aprehender el *qué* de lo que el otro dice, sino hacer de su *impulsar* estas palabras particulares algo humanamente inteligible para nosotros. El criterio para saber que hemos ejecutado de manera exitosa este acto de identificación imaginativa con el enunciador es que seamos capaces de anticipar las (aparentes) relaciones lógicas que él considera existen entre los sucesivos sinsentidos en cuestión y otras (seudo) proposiciones. La finalidad de Wittgenstein en el *Tractatus* es llevar al filósofo desde la pieza original de sinsentido “disfrazada” (a la cual es atraído), desde red de relaciones lógicas (aparentes), hacia las (seudo) consecuencias de su doctrina cuyo sinsentido es más patente. El criterio para saber que se ha entendido al autor del *Tractatus*, haber aprehendido su estrategia “elucidatoria” y trabajado las consecuencias de sus seudodoctrinas —haber ascendido por la escalera—, es, como dice Wittgenstein, que (“eventualmente”) reconozcamos sus “proposiciones” como sinsentidos y las desechemos. Lo que parece sugerir una distinción tal entre comprender el carácter del trabajo y comprender el contenido de la doctrina es, considero, esencial para iluminar el problema exegético central que ha plagado a los comentarios tanto del *Postscriptum* como del *Tractatus*: ¿en qué sentido se le puede pedir al lector “comprender” estos trabajos si consisten en sinsentidos y, por tanto, no pueden presentar una doctrina? Lo mismo es válido para el problema emparentado: ¿en qué sentido una pieza de sinsentido puede seguirse o tener como consecuencia otro sinsentido? De acuerdo con las lecturas que he intentado esbozar en este ensayo, no se nos pide al final de cada uno de estos trabajos que comprendamos las tesis que cada autor busca defender, sino comprender qué pretende cada uno al construir

<sup>88</sup> La distinción en que me baso es trazada por Diamond, *op. cit.*

dicha fachada, y el signo de que hemos tenido éxito en ello es que ya no estamos tentados a hacer avanzar tesis similares nosotros mismos, sino que las deseamos.<sup>89</sup>

## Referencias

- Allison, Henry E., "Christianity and Nonsense", en *The Review of Metaphysics*, vol. 20, núm. 3, 1976.
- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason*, Cambridge, Harvard University Press: 1987.
- Cavell, Stanley, *Themes out of School: Effects and Causes*, San Francisco, North Point Press: 1984.
- Chesterton, Gilbert K., "The Maniac", segundo capítulo de *Orthodoxy* en *G. K. Chesterton: Collected Works*, vol. i, San Francisco, Ignatius Press: 1986.
- Conant, James, "Throwing away the top of the ladder", en *The Yale Review*, vol. 79, núm. 3.
- , "Must we show what we cannot say", en *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming y Michael Payne (eds.), Lewisburg Bucknell University Press: 1989.
- Diamond, Cora, "Ethics, Imagination and the Method of the *Tractatus*", en *Wiener Reihe: Themen der Philosophie*, vol. 5, Richard Heinrich y Helmuth Vetter (eds.), Frankfurt, Verlag: 1991.
- Geach, Peter, "Saying and showing in Wittgenstein and Frege", en *Essays in Honour of G. H. von Wright*, J. Hintikka (ed.), *Acta Philosophica Fennica* 28, pp. 54-70.
- Kaufmann, Walter, *From Shakespeare to Existentialism*, Nueva York, Doubleday: 1960.
- Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. por David

<sup>89</sup> Estoy en deuda con Steven Affeldt, Stanley Cavell, Cora Diamond, Arata Hamawaki, John McNees y Lisa Van Alstyne por las conversaciones que sostuvimos sobre los comentarios que hicieron Hilary Putnam y Martin Stone a un borrador previo; también por las críticas hechas en discusiones posteriores a las lecturas de versiones previas en Santa Barbara y en la Universidad de Pittsburgh; finalmente, agradezco a Peter Winch por sugerir el epígrafe de Chesterton.

- Swenson y Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press: 1941.
- , *Materialen zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Michael Theunissen y Wilfried Greve (eds.), Frankfurt, Suhrkamp: 1972, pp. 127-131.
- , *The Point Of View For My Work As An Author*, Nueva York, Harper and Brothers: 1962.
- , *Søren Kierkegaard Skrifter*, elektronisk versión 1.8.1, Karsten Kynde.
- , *The Diary Of Søren Kierkegaard*, Peter Rohde (ed.), Seacucus, Citadel Press: 1960.
- , *The last years: journals 1853-1855*, Ronald Gregor Smith (ed.), Nueva York, Harper & Row: 1965.
- Lee, H. Desmond P., "Wittgenstein 1929-1931", en *Philosophy* 54.
- Lessing, Gotthold E., *Lessing's theological writings*, trad. por Henry Chadwick, Stanford, Stanford University Press: 1956.
- Norman, Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: a Memoir*, Nueva York, Oxford University Press: 1984.
- O'Connor Drury, Maurice, "Some notes on conversations with Wittgenstein", en *Ludwig Wittgenstein: Personal recollections*, R. Rhees, Rowman y Littlefield (eds.): 1981.
- Rhees, Rush, *Discussions of Wittgenstein*, Londres, Routledge: 1970.
- Updike, John, "The Fork", en *Kierkegaard: A collection of critical essays*, Josiah Thompson (ed.), Nueva York, Doubleday: 1972.
- Wittgenstein, Ludwig, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press: 1974.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge: 1961.