

# Repetición y representación: Sobre la filosofía segunda de Søren Kierkegaard<sup>1</sup>

Laura Llevadot

En el *Concepto de Angustia*, Haufniensis enuncia la existencia de una «filosofía segunda» que se diferencia de la filosofía primera, la metafísica, por su vinculación a la repetición:

Aristóteles, como es bien sabido, puso en uso la denominación de *prima philosophia* y con ella quiso significar más próximamente lo metafísico, aunque también incorporó dentro de esta definición una no pequeña parte de lo que según nuestros conceptos entra en el campo de la Teología. De suyo es perfectamente lógico que en el paganismo se tratase la Teología en ese lugar. (...) Prescindiendo de esta ambigüedad, podríamos conservar la denominación de Filosofía Primera, entendiendo por ella la totalidad científica que puede llamarse étnica y cuya esencia es la inmanencia, o dicho en griego, el recuerdo [*Erindringen*]. En este caso por *secunda philosophia* habría que entender aquella cuya esencia es la trascendencia o la repetición [*Gjentagelsen*] (SKS 4, 328-329).<sup>2</sup>

Haufniensis opone no sólo la trascendencia de la nueva filosofía a la inmanencia de la metafísica, sino también la repetición al recuerdo. Esta oposición aparecía asimismo en la introducción a *La repetición*, y reaparecerá de nuevo en las *Obras del Amor* en referencia al amor-recuerdo y al amor-repetición<sup>3</sup>. Pero lo que nos interesa señalar aquí es cómo la crítica de la categoría de recuerdo se inscribe en la crítica contemporánea a la metafísica de la representación – que arranca ya en Nietzsche – así como el modo singular como Kierkegaard «supera» la metafísica de la representación.

La repetición ha sido reivindicada en este sentido no sólo por Nietzsche, mediante su doctrina del Eterno Retorno, sino también por filósofos contemporáneos como Heidegger y Deleuze<sup>4</sup>. En Kierkegaard, sin embar-

go, la repetición adquiere un sentido ético-religioso (de ahí la apelación a la trascendencia en el fragmento citado) que desborda cualquier lectura lógico-ontológica que se pretenda hacer de dicha categoría. De hecho, leer la repetición como categoría ontológica sería remitirla de nuevo a la representación con la que ésta querría romper. La repetición no sólo aparece en la obra de Kierkegaard como un concepto central de su pensamiento, sino que determina el modo mismo de proceder de la conceptualidad kierkegaardiana, así como su modo de expresión, es decir, su estilo. Es en esta triple dirección que quisiéramos apuntar en el presente trabajo la posibilidad de comprender el pensamiento de Kierkegaard como la construcción de una Filosofía Segunda basada en la categoría de repetición. En este sentido procederemos en primer lugar (1) a analizar el concepto de repetición tal y como Kierkegaard lo comprende; en segundo lugar (2) trataremos de señalar cómo dicho concepto determina el modo de proceder de la conceptualidad kierkegaardiana, en la medida en que la filosofía segunda es concebida como una filosofía del devenir o del acontecimiento; para finalmente (3) tratar de mostrar cómo el acontecimiento o movimiento existencial de la repetición determina el modo de comunicación de dicha filosofía, es decir, su escritura.

### El concepto de Repetición

El concepto de repetición, como en general toda la conceptualidad Kierkegaardiana, es un concepto límite<sup>5</sup>. Esto significa que dicho concepto aparece indicado negativamente, no se da una definición positiva del mismo. Esto es así porque en la conceptualidad kierkegaardiana los conceptos no pretenden poseer un contenido representativo, no tratan de designar, sustituyéndolo, un objeto exterior al que se referirían. El concepto de repetición no tiene, pues, un contenido objetivo susceptible de ser transmitido como saber, sino que señala de modo oblicuo un movimiento existencial, una experiencia o acontecimiento que atañe a la subjetividad.

A fin de aclarar en qué consiste dicho movimiento, Kierkegaard lo opone repetidas veces al movimiento, o falso movimiento, que opera el recuerdo en la subjetividad. Así afirma Constantin Constantius:

Repetición y recuerdo son el mismo movimiento pero en sentido opuesto; pues aquello de lo que nos acordamos, ha sido; es una repetición hacia atrás [*gjentages baglænds*]; la repetición propiamente dicha es, por el contrario, un recuerdo hacia delante [*erindres forlænds*] (SKS 4, 9).

El movimiento «hacia atrás» que opera el recuerdo es el que consiste en el pasaje que va de la realidad a la idealidad. El recuerdo es la repetición de lo real en la idea cuando ésta sustituye a lo real ya ausente. El término recuerdo [*Erindringen*] es tratado en la obra de Kierkegaard en un doble nivel. De un lado, un nivel estético, en el que el recuerdo se comprende como la recreación poética de la realidad. Los amores desdichados y melancólicos que aparecen en la obra de Kierkegaard tienen siempre esto en común: el hecho de que la realidad de la amada es sólo una ocasión, un motivo propicio para la poetización del amor. Así, el joven hombre de *La Repetición* no ama a la mujer sino al sentimiento que ésta motiva. De hecho como dice Constantius «si la joven muere mañana, (...), no resultará ningún cambio esencial para él» (SKS 4, 14). Esto sucede porque el amor recuerdo comienza con la pérdida, con la pérdida de la realidad para retrotraerse a la idealidad.

Pero, en un segundo nivel, esta vez metafísico, el recuerdo es también lo propio de la filosofía, y en concreto, de ese momento filosófico inicial en el que, con Platón, se entiende el saber como reminiscencia, como recuerdo de la idea olvidada. En las *Migajas Filosóficas* se trata de mostrar, precisamente, la oposición entre la posición griega de la reminiscencia y la posición cristiana de la repetición, pues el modelo de la reminiscencia, como modo occidental del pensar, no deja de ser el germen todavía mítico de lo que va a ser desplegado en la modernidad como pensamiento de la representación. Tal y como se afirma en el «Proyecto de pensamiento» de las *Migajas*, lo propio de la reminiscencia es que tanto la realidad del maestro como el instante sean mera ocasión [*Anledning*] para la consecución de la verdad ideal (SKS 4, 220). Así también para la representación moderna la realidad se convierte en «ocasión» para el pensar, para la «coagitatio». En la dialéctica sujeto-objeto, el peso recae –como afirma Heidegger<sup>6</sup>– en la idealidad del sujeto que convierte el mundo, de este modo, en imagen disponible para la subjetividad. Esta crítica la encontramos ya en Kierkegaard cuando denuncia en *El Concepto de Angustia* las pretensiones de lo universal, de la idealidad y la abstracción al querer pensar lo real<sup>7</sup>.

¿En qué sentido la repetición es un «recuerdo hacia delante»? Si el recuerdo es el pasaje de lo real a la idealidad, la repetición es el movimiento inverso, el pasaje de la idealidad o la posibilidad a la realidad. Esto no significa que la repetición sea la realización de la posibilidad, entendida ésta como actualización de la potencialidad en sentido aristotélico<sup>8</sup>. Se trata más bien del abandono de la posibilidad, en tanto que idealidad abstracta, para abrir paso a la realidad, y ello a través de una ruptura, un salto.

Sin embargo, la primera aparición de esta categoría en el *De Omnibus* puede conducir a error. Allí, parece que el joven Climacus identifica la repetición con el recuerdo<sup>9</sup>. Aun así, hay que tener en cuenta que el pasaje se inserta en una argumentación acerca de la duda interesada –en oposición a la duda epistemológica–, es decir, que al movimiento de la repetición le precede el interés del sujeto por su propia realidad existencial. Es el interés el que impide toda representación, incluso la representación del recuerdo en la memoria; es la conciencia, como espacio de la contradicción, la que se interpone entre el acuerdo –que la representación daba por zanjado– entre idealidad y realidad. La repetición aparece en primer lugar como la conciencia, en el sujeto interesado, de la no coincidencia entre idealidad y realidad. Esta surge como problema para un sujeto existente allí donde éste percibe la dificultad de que la realidad concuerde con la idea, o de que concuerde, simplemente, con el »recuerdo de la realidad«, tal y como se muestra en la narración del viaje a Berlín de Constantin Constantius en la primera parte de *La Repetición*.

Esta es la causa por la que Constantius afirma que »la repetición es el interés de la metafísica donde la metafísica encalla« (*SKS* 4, 25). La metafísica, al igual que el recuerdo estético, encalla, se bloquea, naufraga, cada vez que un sujeto existente se olvida de sí mismo, del interés por su propia realidad subjetiva, y va en busca de una comprensión de la realidad a través de la idealidad sin ser consciente de la contradicción en la que incurre. Metafísica y estética no pueden dar cuenta de la realidad porque carecen de »interés«, aunque su interés sea, precisamente, explicar la realidad, lo hacen en el ámbito de la idealidad, la representación, por lo que aquélla se les escapa.

La categoría de repetición va a ir tomando forma, aunque siempre negativamente, a lo largo de la obra, ahora ya inserta en el ámbito de la subjetividad. Así, el mismo Wilhelm da cuenta de la repetición en sentido ético. Para Wilhelm la repetición sí consiste en la realización de la posibilidad (en sentido aristotélico). En el ámbito estrictamente ético, la repetición es el pasaje del estado de posibilidad al estado de realidad, el pasaje que consiste en llegar a ser quien se es repitiendo las elecciones existenciales del pasado, eligiendo lo que se ha elegido ya, actualizando la elección ya tomada. La identidad ética aparece entonces como un »efecto de la repetición«<sup>10</sup>, pues sólo ésta evita que el hombre se pierda entre las múltiples elecciones que ofrece el mundo de la posibilidad. Es en este sentido que la repetición como »consigna ética« (*SKS* 3, 25–26) otorga un peso a la existencia, supone una toma de responsabilidad en cada una de nuestras decisiones.

Ahora bien, no toda decisión es ética en el mismo sentido. Lo que la ética laxa del asesor Wilhelm pretende repetir frente a la dispersión amorosa del esteta es el primer amor. Wilhelm asegura poder repetir el primer amor en el matrimonio, que el matrimonio es la realización, la repetición de lo que en el primer amor era sólo posibilidad. Pero a un nivel más profundo, la repetición ética no tiene porqué comportar un contenido definido. De hecho, lo propio de la elección ética es no tener más contenido que el de la propia elección. Es así como el Climacus del *Post-Scriptum* entiende la repetición. Lo ético es desentenderse del saber objetivo, de la representación, para tomar el camino de la subjetividad. Quien ha elegido la incertidumbre objetiva debe, a cada paso, repetir su elección, debe «recordar» el punto en el que cambió de dirección, tomando la vía de la subjetividad y abandonando todo saber objetivo<sup>11</sup>.

En este punto interviene el pecado para impedir toda realización de la idealidad ética, para abrir a su vez la posibilidad de la repetición religiosa. La conciencia del pecado es la conciencia de que el hombre no contiene en sí, *kata dynamis*, la posibilidad de realizar el ideal, precisamente porque el pecado «marca al existente por segunda vez» (SKS 7, 190), le hace culpable de haber perdido no sólo la verdad sino la condición para encontrarla. El existente marcado por el pecado no es ya un ser cuyas posibilidades son susceptibles de realización, sino, como se afirma en las *Migajas*, un «ser que es no-ser» (SKS 4, 274) y cuyo pasaje a la realidad, al ser de veras, no puede sobrevenir sino por un salto, una ruptura, una trascendencia que el Climacus de *Migajas* califica como un renacer. La posibilidad de la repetición religiosa supone no sólo una tarea sino un «don». De hecho, la repetición religiosa consiste en el pasaje del pecado (no-ser) al perdón (ser). De ahí que la «repetición sea la *conditio sine qua non* de todo problema dogmático» (SKS 4, 26). La repetición religiosa puede aparecer sólo ahí donde el «interés» no está ausente ni ensimismado con su propia subjetividad, ahí donde el «interés» lo es por el Otro, es decir, en la fe. Sólo la fe puede dar lugar a la repetición religiosa, porque es mediante ésta que la idealidad (en este caso, lo eterno) se inscribe en la realidad (la temporalidad) para renovar la existencia.

En suma, el concepto de repetición adquiere al menos tres sentidos en la obra de Kierkegaard: el primero como repetición estética y metafísica, es decir como recuerdo, como representación, como reduplicación de lo real en lo ideal dentro de la lógica sujeto-objeto. En segundo lugar, como repetición ética, es decir, como realización de la idealidad a través de la elección y de la repetición de la elección. Y finalmente como repetición religiosa, como pasa-

je de un estado de posibilidad, entendido como no-ser, como pecado, a un estado de realidad, o de segunda realidad, ya que en esta realidad está inscrita la idealidad (como eternidad). En los dos últimos casos la repetición se opone a la representación, de ahí que una filosofía de la repetición, del pasaje a la realidad, no pueda constituirse en discurso metafísico acerca del ser abstracto, ideal, ni tampoco en poetización de la realidad, en idealidad estética, aunque a menudo Kierkegaard haga uso de ambos tipos de discurso.

## La filosofía de la Repetición

La filosofía segunda es, como decía Haufniensis, una filosofía de la repetición, del pasaje trascendente que supone el movimiento existencial que parte de la idealidad (abstracta), del no-ser como posibilidad, para alcanzar la realidad religiosa, la »idealidad de la realidad«<sup>12</sup>. En este sentido la filosofía de la repetición se opone, como filosofía del devenir (o del sobrevenir), del acontecimiento, a toda filosofía del ser. Climacus define el devenir justamente como »paso de la posibilidad a la realidad« (SKS 4, 274). Kierkegaard llama también a esta filosofía segunda »dialéctica cualitativa«. Esto es así porque la cualidad es aquello que la filosofía del ser ha soslayado, tal y como Haufniensis lo indica en el *Concepto de Angustia*<sup>13</sup>.

Dentro de la tradición metafísica, la cualidad ha sido siempre considerada como lo no-inteligible en sí (Kant), lo no determinable, o simplemente, como es el caso de Leibniz, mera »ilusión de la conciencia«. En la dialéctica sujeto-objeto la cualidad es comprendida como algo subjetivo, que no está en el objeto mismo, sino que es más bien el efecto que esta realidad produce en el sujeto. Así por ejemplo, no puede decirse que el azul esté en la cosa, sino que es el sujeto el que impresionado por lo cuantitativo de la realidad recibe el azul como efecto. El sonido no es sino el producto de un conjunto de vibraciones iguales en longitud y similares de algún modo que hace que el sujeto las capte más allá del silencio. En este sentido la cualidad es comprendida como un efecto de la subjetividad producido por un aumento cuantitativo de la realidad objetiva, de modo que ésta se convierte en algo captable para el sujeto<sup>14</sup>. El pasaje de una a otra cualidad, lo que Aristóteles llamaba »alteración«, es comprendido también en función de un aumento cuantitativo. El pasaje del silencio al ruido, del blanco al negro, o del »agua al hielo«<sup>15</sup>, se comprende en función de una acumulación de cantidades intensivas. De este modo el pensamiento otorga continuidad a lo que de otro modo sería percibido como una discontinuidad ininteligible.

Y sin embargo, Kierkegaard pone el acento en este pasaje. En el caso del pasaje del bien al mal, o del pecado al perdón, ¿puede hablarse también de un aumento cuantitativo?. Evidentemente no, pero eso es porque hemos pasado aquí del ámbito físico al ámbito ético y ético religioso. Pero es precisamente en este ámbito donde se halla para Kierkegaard la cualidad. Lo ontológico es el ámbito de lo cuantitativo, del ser ideal. La cualidad se revela sólo en la esfera de la existencia. Lo cualitativo no debe ser pensado, en Kierkegaard, como una categoría modal de la lógica del ser, sino como aquello que se sustrae a toda lógica del ser, que atañe únicamente al ser fáctico, a la existencia<sup>16</sup>.

El pasaje del pecado al perdón, el pasaje de la repetición religiosa, no es jamás debido aumento cuantitativo, sino a un salto cualitativo, a un cambio en el seno del devenir. Es por ello que la filosofía segunda es una filosofía ética y ético-religiosa, no una ontología, una teoría del ser abstracto. Es el devenir cualitativo de la subjetividad lo que interesa a esta filosofía, y en especial el devenir cualitativo de la subjetividad cuando ésta se enfrenta mediante la creencia al acontecimiento absoluto que es la llegada de Cristo, la introducción de la idealidad en la realidad. La Filosofía Segunda pretende dar cuenta de este pasaje, pretende iluminar mediante su conceptualidad, aunque también mediante sus figuras poéticas, el pasaje de la repetición.

Es en esta medida que el discurso de la Filosofía Segunda no puede proceder mediante una deducción lineal de los conceptos, al modo de Hegel. Como afirmaba Derrida, la metafísica de la representación procede siempre de un modo lineal, indivisible, circular, totalizante<sup>17</sup>. De ahí que resulte siempre más sencillo exponer, resumir, re-presentar de nuevo, un discurso metafísico al uso que el intrincado laberinto que Kierkegaard legó. La dificultad característica para exponer el pensamiento de Kierkegaard tal vez se deba menos a la falta de especialidad que Adorno le reprochaba<sup>18</sup>, que a un voluntario desplazamiento de dicha conceptualidad. En Kierkegaard los conceptos no son sólo negativos, sino que son también móviles, fragmentarios, sin pretensión de constituir sistema alguno. En la medida en que la filosofía segunda trata del devenir cualitativo, su conceptualidad está también en devenir, en constante movimiento. Esto significa que un mismo concepto, o una misma figura conceptual, puede reaparecer en diversas obras, o en el seno de la misma, con distintas funciones o significados. A este movimiento conceptual es a lo que algunos autores como Malantschuk y Vergote se han referido como »ley de la repetición«<sup>19</sup>. No es éste el lugar de emprender un análisis detallado de dicho movimiento conceptual que

opera por repetición a fin de iluminar el pasaje de la repetición. Sin embargo, quisiéramos poner algunos ejemplos.

La figura de Sócrates reaparece en la obra de Kierkegaard encarnando diversas posiciones existenciales. En *El Concepto de Ironía*, Kierkegaard trata cuidadosamente de distinguir la posición socrática de la posición platónica o especulativa. Así por ejemplo, se afirma:

Lo platónico sería reconfortar la existencia con el edificante pensamiento de que el hombre, al recapacitar sobre sus ricas dotes mediante la reminiscencia, no es expulsado al mundo con las manos vacías; lo socrático es hacer que la realidad entera sea cancelada y remitir al hombre a una reminiscencia que retrocede más y más hacia el pasado, un pasado que retrocede a su vez tan lejos en el tiempo que, al igual que el origen de ciertas familias de nobles, ya nadie podría recordarlo. (SKS 1, 120; ESK 1, 123)

Según este fragmento, Sócrates, a diferencia de Platón, niega toda posibilidad de reminiscencia; la tesis de la obra es que Sócrates encarna la posición de la ironía. Pero resulta que, en las *Migajas*, se presenta a un Sócrates que defiende la reminiscencia: «Sócrates resuelve la dificultad a través de la idea de que todo aprender y todo buscar es sólo recordar, de tal modo que el ignorante no necesita más que rememorar para llegar a ser consciente de lo que sabe» (SKS 4, 218). Si en las *Migajas* Sócrates aparece como representante de la reminiscencia, es porque a Climacus lo que le interesa es distinguir entre ésta y la posición cristiana de la repetición. Pero será el mismo Climacus quien, esta vez en el *Post Scriptum* establezca una rectificación: «Acercando a Sócrates a la tesis de que todo conocimiento es una reminiscencia, se hace de él un filósofo especulativo, mientras que él era un pensador existente para quien lo esencial era existir» (SKS 7, 189). Aún así, Climacus no se queda aquí, no retrotrae a Sócrates a su antigua posición irónica, sino que parece acercarlo incluso a los confines de lo religioso. Hasta el punto que muchos de sus comentaristas han interpretado lo Religioso A como lo socrático, y es que parece que la diferencia fundamental entre lo Religioso A y B radique en el hecho, absurdo, de la existencia de Dios en el tiempo, en que la verdad eterna ha devenido realidad en el tiempo. Así afirma Climacus:

Pero justo porque supera la especulación, Sócrates, correctamente presentado, ofrece una cierta analogía y semejanza con el ensayo que la experiencia de las *Migajas* ha dado como verdadera superación del punto de



vista socrático; la verdad como paradoja deviene el equivalente de la paradoja *sensu eminentiori*, y la pasión de la interioridad en el existente deviene el equivalente de la fe *sensu eminentiori*.» (SKS 7, 189-190)

Vemos aquí cómo esta movilidad de la posición socrática sirve como ejemplo para iluminar el proceder de la dialéctica cualitativa. Climacus la define como «arte de las distinciones» (SKS 7, 507), pero las diferencias entre una y otra posición existencial no aparecen de una sola vez, sino que es en cada una de las obras donde, a medida que reaparecen los conceptos y las figuras conceptuales, se produce un desplazamiento que modifica el marco conceptual anterior. El pasaje cualitativo de la repetición se va jalonando de dificultades. La dialéctica cualitativa produce un movimiento en profundidad que retoma, modificándolo, el punto de vista anterior<sup>20</sup>. Es en este sentido que la distinción, la diferencia, aparece como un efecto de la repetición. Es al repetir los mismos conceptos, al retomar una y otra vez el mismo problema, que éstos sufren un desplazamiento y reorganizan de otro modo la distinción entre posiciones existenciales anteriormente planteada.

Esto mismo sucede con el concepto de repetición. Si en el *De omnibus* éste aparecía demasiado cercano al recuerdo, y en la II parte de *O bien O bien* se dibuja como repetición ética, en *La Repetición* de Constantius dicha categoría reaparece como repetición poético-religiosa, quebrando de este modo su significación anterior.

Asimismo, algunos intérpretes han señalado el cambio de significación que sufren conceptos clave en el pensamiento kierkegaardiano, como es el caso del par «posibilidad/realidad»<sup>21</sup>. En *La Enfermedad Mortal*, Anti-Climacus define la realidad como unidad de posibilidad y necesidad, mientras que en las *Migajas* Climacus había acometido contra la idea de necesidad y la había desterrado del ámbito de la realidad. R. Prenter<sup>22</sup> ha mostrado también las modificaciones que sufre el concepto de lo Eterno en cada una de las síntesis que despliega la obra. Esta falta de univocidad en los conceptos kierkegaardianos no es fortuita, sino que constituye el método operativo propio de una filosofía de la repetición frente a una filosofía del ser o de la representación. Climacus se refiere de este modo a este movimiento diferenciador:

Cuando todo es y es en reposo, la igual importancia de todas las cosas es tramposa, tanto más si la puedo dominar de una mirada calma e impasible. Por el contrario, desde que se pone el movimiento, y yo participo de él, la misma marcha constituye una diferenciación constante. (SKS 4, 375-376)

La Filosofía Segunda es afectada por el movimiento que se enuncia en este pasaje. El modo de pensamiento que trata de pensar el ser fáctico y sus cambios cualitativos es a su vez un pensamiento en movimiento, en diferenciación constante. Lo que Kierkegaard señala como movimiento existencial de la repetición se reproduce también al nivel del pensamiento. Es la repetición de determinadas categoría móviles las que permiten captar las diferencias existenciales. De este modo la Filosofía Segunda se distingue de la Filosofía Primera, de su discurso continuo y lineal, totalizante, para ofrecer un pensamiento quebrado, fragmentario, en el que cada fragmento modifica, profundiza, desplaza, el punto de vista anterior.

### El lenguaje de la Repetición

La noción y la práctica de la comunicación indirecta está íntimamente conectada, como afirma F. Sontag<sup>23</sup>, con la idea de repetición. La repetición no es sólo una categoría fundamental del pensamiento kierkegaardiano, ni tampoco un mero procedimiento conceptual, sino que determina el modo de comunicación de ese movimiento existencial que se pretende no representativo e incluso no comunicable, al menos por la vía de la comunicación directa. La noción de repetición supone también una crítica a la concepción representativa del lenguaje. Es ya en el *De omnibus* donde Climacus arremete contra cualquier pretensión ingenua de comprender el lenguaje como representación adecuada de la realidad:

La inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la contradicción. Desde el momento en el que doy una expresión a la realidad, pongo la contradicción, pues expreso la idealidad. (...) Expresando la realidad a través del lenguaje, la contradicción aparece; en efecto, no la expreso en absoluto, sino que creo otra cosa. (*Pap. IV, B 1, p.146*)

Según este fragmento el lenguaje no dice el ser, no expresa la realidad sino que la recrea presuponiéndola. Kierkegaard, como Nietzsche, concibe el lenguaje como ficción arbitraria sin solución de continuidad con la realidad. Ahora bien, el lenguaje, si bien no designa la realidad, sí *hace cosas*. Es la vertiente comunicativa y pragmática del lenguaje lo que interesa a Kierkegaard, su capacidad para – en terminología de Austin – *hacer cosas con palabras*<sup>24</sup>. Es en este sentido que la escritura de Kierkegaard se sustrae al discurso representativo. Éste considera el lenguaje como un medio de comunicación en el que lo que importa es el «qué» [*hvad*] es comunicado. El peso

de la comunicación recae en el objeto, como afirma Kierkegaard en las *Lecturas*<sup>25</sup>. El precepto de claridad, de análisis de los elementos, la conducción ordenada de los razonamientos, la visión de conjunto y, en general, las reglas que dictaban el discurso ordenado de *La Méthode* de Descartes reposan sobre una concepción ingenua del lenguaje como medio de comunicación de un saber que ya se posee de entrada y que se considera transmisible. Contrariamente, en Kierkegaard el lenguaje sabe de su limitación así como de su potencia renovada. Lo que se pretende comunicar no es un saber, no se trata de transmitir una representación objetiva, sino de comunicar un movimiento que debe ser apropiado por el lector, el movimiento de la repetición.

El texto de *La Repetición* es un buen ejemplo de esta comunicación indirecta que Kierkegaard pone en práctica. Lo que se pretende transmitir no es un saber [*Viden*] sino una capacidad [*Kunnen*], una capacidad ética y ético-religiosa. Para la transmisión de dicha capacidad la Filosofía Segunda cuenta con un determinado uso del lenguaje que pone en liza su carácter pragmático. En primer lugar, la repetición se inscribe en el texto mediante su vertiente retórica, en tanto *reiteración*. La reiteración tiene por objeto conducir de un cierto modo la tonalidad afectiva [*Stemning*] del lector, disponer anímicamente al lector para hacerlo atento al movimiento existencial que se le pretende transmitir. Este tipo de repetición apela al componente patético de todo movimiento existencial. La exclamación tres veces repetida »¡Viva la corneta de postillón!« con la que finaliza la primera parte de *La Repetición*, o las reiteraciones retóricas que pueblan las melancólicas cartas del joven, tienen como misión »hacer contemporáneo« al lector de los estados emocionales que acompañan los movimientos existenciales de sus personajes<sup>26</sup>.

Pero la repetición, como movimiento existencial, determina el texto de un modo *dialéctico*. En tanto la repetición no puede reducirse a una representación conceptual positiva, el texto debe tomar todas las precauciones a la hora de transmitir dicho pasaje cualitativo. El texto se constituye en comunicación indirecta tomando todas las medidas necesarias para que el movimiento en cuestión no sea aprehendido como un saber. La obra no comunica nada directamente, no da resultados a los que atenerse, y cuando parece hacerlo es a través de un pseudónimo que a su vez poetiza, reinventa un recuerdo, y experimenta con una idea. En realidad el texto mismo es una pregunta dirigida al lector: ¿es posible la repetición? La respuesta no está dada en el texto. El viaje de Constantius muestra la imposibilidad de la repetición estética; de otra parte, la incapacidad del joven hombre para con-

cluir su relación con la amada en el matrimonio desmiente toda expectativa de repetición ética. Pero lo que es peor, la última carta que Constantius dirige al lector desvela que ni siquiera la repetición religiosa ha sido llevada a cabo por el joven hombre puesto que éste, aunque pretenda lo contrario, se ha limitado a poetizarla. De esta manera *La Repetición* aparece como uno de aquellos diálogos aporéticos de Platón. El texto no da respuesta alguna acerca de lo que sea la repetición, pero muestra al lector lo que la repetición no es. Este es su resultado negativo<sup>27</sup>. Así es cómo el texto libera al lector de toda presunción de saber y de toda falaz representación, pero a su vez le fuerza a introducir la pregunta en su existencia.

Si la repetición es el pasaje de la idealidad a la realidad, o a esa segunda realidad trascendente que es la «idealidad de la realidad», el texto de Kierkegaard trata de hacer este mismo movimiento efectivo a través de la comunicación indirecta y su recurso a la retórica, trata de impulsar el pasaje desde la idealidad lingüística de la escritura, a la que todo texto está condenado, a la realidad existencial del lector.

### A modo de conclusión

La Filosofía Segunda que Haufniensis enuncia puede concebirse como una filosofía de la repetición opuesta a la filosofía del ser, a la metafísica. La repetición, tomada como categoría que nombra un movimiento existencial, compromete no sólo el proceder conceptual de esta filosofía sino también su materialización en tanto que escritura o estilo. En tal sentido sería parcial limitarse a extraer la conceptualidad latente en la obra de Kierkegaard sin atender al modo cómo dicha conceptualidad es presentada. La Filosofía Segunda como filosofía de la repetición plantea esta doble estrategia contra la representación que todo lo convierte en saber objetivo, en recuerdo, en pasado presto a ser contemplado. De un lado, mediante la repetición conceptual que desplaza en cada obra las categorías que enuncia con el fin de profundizar en la dificultad que conlleva el pasaje existencial de la repetición; y del otro, mediante una escritura retórica e indirecta que trata de transmitir al lector dicho movimiento existencial preservándolo de toda falaz representación del mismo, haciendo girar al lector hacia su propia realidad. Es así que el pensamiento de Kierkegaard puede ser considerado como una superación de la metafísica de la representación, y ello en virtud de la categoría de repetición.

## Notes

1. Este trabajo ha sido posible gracias a una beca doctoral otorgada por la Caja Madrid para financiar el proyecto de tesis: *Escritura y Repetición. La Filosofía Segunda de Søren Kierkegaard*, así como a las estancias de investigación en el *Søren Kierkegaard Research Centre* que tuvieron lugar respectivamente en el invierno del 2000 y el agosto de 2002. Agradezco especialmente su generosa atención a Jon Stewart y en general a todos los componentes de dicho centro de investigación.
2. Las referencias de la obra de Kierkegaard corresponden a la nueva edición *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads Forlag, Søren Kierkegaard Research Centre, Copenhague, 1997 s.. Así también, damos la referencia a la nueva edición española cuando es posible, *Escritos Søren Kierkegaard*, Ed. Trotta, Madrid, 2000. Traducción a cargo de Darío González, Rafael Larrañeta y Begonia Sáez Tajafuerce.
3. Sobre la diferencia entre ambos tipos de amor, ver Nymann Eriksen, N., «Love and Sacrifice in *Repetition*», en *Yearbook 2002*, edited by Niels Jørgen Cappelørn, Herman Deuser, and Jon Stewart, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2002, pp. 26-35.
4. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, p. 385. y Deleuze, G., *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.
5. Para una comprensión más detallada del tipo de conceptualidad kierkegaardiana entendida como conceptualidad negativa o límite, remitimos al artículo de González, D., «Kierkegaard et la question de la conceptualité», en *Kierkegaardiana*, 20, edited by Joakim Garff, Arne Grøn, Eberhard Harbsmeier, Bruce H. Kirmmse, C.A. Reitzels Forlag, Copenhague, 1999, pp.83-95.
6. Heidegger, M., «Die Zeit des Weltbildes» (1938), *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1977, pp.75-113.
7. Así afirma Haufniensis: « El secreto de lo individual [*det Enkelte*] está precisamente en su comportamiento negativo con respecto a lo universal [*det Almene*], en su repulsión. Por lo tanto, tan pronto como se piense que no existe tal repulsa, queda eliminado lo individual, y tan pronto como se la piense, quedará ella misma transformada, de suerte que no se piensa en ella, sino solamente se la imagina, o se piensa en ella, y entonces uno no hace más que imaginarse que la ha incorporado al pensamiento.» (SKS 4, 382).
8. En este sentido aristotélico parece entenderlo, sin embargo, George Stack, probablemente porque concibe la repetición en su aspecto únicamente ético. En «Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics», *Journal of the History of Philosophy*, vol.12, 1974, pp.1-19.
9. El pasaje en cuestión es el siguiente: «La repetición surge desde el momento en que entran en contacto [*berøre hinanden*] idealidad y realidad. Cuando, por ejemplo, yo percibo algo en el momento, la idealidad viene entonces a socorrerme para mostrar que se trata de una repetición. Aparece la contradicción. (...) Aquí surge el problema de la repetición. Pues la idealidad y la realidad chocan. ¿En qué medio? ¿en el tiempo? Imposible. ¿En la eternidad? Imposible. ¿Dónde entonces?. En la conciencia que es la contradicción. Este problema no es desinteresado [*interesseløs*] como, por ejemplo, la cuestión de saber si toda la vida, en tanto que refleja la idea, no es, bajo su forma sensible, una suerte de repetición. Se trata más precisamente aquí de una repetición que se inscribe en la conciencia, es decir del recuerdo.» (*Pap. IV B 1*). Los comentaristas han señalado a menudo el momento crítico que transluce este fragmento en la génesis kierkegaardiana del concepto de repetición. De un lado, porque el argumento reseñado está en buena parte calcado de la oposición hegeliana entre universalidad y particularidad expuesta en la *Fenomenología*. [ ver Stewart, J., «Hegel als Quelle für Kierkegaard's Wiederholungsbegriff», en *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Walter de Gruyter, Berlin, New

- York, pp.302-317.]; y del otro, porque la repetición no se diferencia aquí de la idea de recuerdo [ver Nymann Eriksen, N., *Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction.*, Kierkegaard Studies, Monograph Series, 5. Edited by Jørgen Cappelørn and Jon Stewart, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000, pp.3-4.
10. Retomamos esta expresión de J. D. Caputo, quien a su vez la retoma de Derrida. Ver al respecto Caputo, J. D., «Repetition and *Kinesis*: Kierkegaard on the Foundering of Metaphysics», *Radical Hermeneutics*, Indiana University Press, 1987, pp.11-35.
  11. SKS 7, 209.
  12. SKS 4, 325.
  13. SKS 4, 337.
  14. Sobre esta concepción de la cualidad en la tradición metafísica, ver Hamelin, O., *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, PUF Paris, 1952, pp. 99-135.
  15. Este es el ejemplo que pone el propio Kierkegaard en su diario, para diferenciarlo del pasaje ético y ético religioso. (*Pap. V C 1*, [1844]).
  16. Sobre esta cuestión, González, D., *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, L'Harmattan, Paris, 1998.
  17. Derrida, J., «Envoi», *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, pp.109-143.
  18. Adorno, Th. W., *Konstruktion des Ästhetischen*, Suhrkamp, 1966.
  19. Malantschuk, G., *Kierkegaard's Thought*, Princeton University Press, Princeton and London, 1971, p.135 y ss.; y Vergote, H.-B., *Sens et Répétition*, Tome II, Cerf/Orante, 1982, p. 319 y ss.
  20. Malantschuk, op. Cit., p.135.
  21. Así por ejemplo, Come, A. B., *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Inter Editions, Montreal, Canada, 1991, pp.69 y ss., así como Abbagnano, N., «Kierkegaard e il sentiero della possibilità», *Studi Kierkegaardiani*, Ed. Marcelliano, Brescia, 1957, pp.11-28.
  22. Prenter, R., «L'homme, synthèse du temps et de l'éternité d'après Søren Kierkegaard», *Studia Theologica*, Vol.II, Fasc. I-II, 1948-1949, pp.5-20.
  23. Sontag, F., «The Role of Repetition», *Bibliotheca Kierkegardiana*, n°3, C.A. Reitzels Forlag, Copenhague, 1980, pp. 283-294.
  24. Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975 [1962]. Retomamos esta idea de Sáez, B., «'We want to see Action'. On Kierkegaard's Ethical Instruction», *Kierkegardiana*, 20, op. Cit., pp.97-110.
  25. *Pap. VIII 2 B 81*.
  26. Así afirma Climacus en el *Post Scriptum* cuando en su «Ojeada sobre un esfuerzo simultáneo en la literatura danesa» afirma en referencia a *¿Culpable? ¿No culpable?* que el texto no narra la historia de un conflicto como hecho pasado sino que «hace al lector todavía más contemporáneo [*samtidig*] que no lo sería ante una realidad presente y deja además el problema en suspenso sin aportar ningún resultado.» (SKS 7, 263).
  27. El mismo Kierkegaard daba cuenta de los diálogos aporéticos de Platón, no sólo de su ausencia de resultado sino de su «resultado negativo» (ESK, 119; SKS 1, 116). J. Garff, ha interpretado también de este modo dicha obra, haciendo hincapié en el hecho de que la repetición aparece como lo irrepresentable en la misma en Garff, J., *Den Søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk biografisk*, C. A. Reitzels Forlag, Copenhague, 1995.