



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

POLINIMIA Y SUBJETIVIDAD

SØREN KIERKEGAARD Y LA SEMIÓTICA DE LA EXISTENCIA:  
UN COMENTARIO AL POSTSCRIPTUM NO CIENTÍFICO Y DEFINITIVO  
A MIGAJAS FILOSÓFICAS

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ILYA SEMO BECHET

TUTOR: JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR (FFyL-UNAM)



CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*A mi amigo  
Alejandro Zanella*



*The exit door leads in, he thought to himself.*

Philip K. Dick



## Nota y Agradecimientos

Este trabajo de investigación trata sobre un libro que contiene la advertencia, “que nadie se moleste en citarlo, pues alguien que lo cite *eo ipso* lo habrá comprendido mal.” En consecuencia, redactarlo ha implicado, en términos estrictamente profesionales, un cargo de conciencia inevitable, que no por eso ha dejado de tener un efecto cómico sobre la tarea misma. Acaso haber comprendido algo mal en un primer intento, no sea peor que no haber intentado comprenderlo en lo absoluto, incluso cuando otros lo comprendan con facilidad a la primera. En la producción de este trabajo me he enfrentado con esta dificultad y otras muchas por el estilo, cada una de las cuales era como un callejón sin salida que hacía necesario volver a comenzar otra vez. No obstante, gracias a la paciencia y motivación de varias personas este trabajo pudo ser finalmente *terminado*. Quiero aprovechar aquí para expresarles mi agradecimiento sincero a cada una de ellas.

A mi tutor, el Dr. Jorge Armando Reyes Escobar. Sin sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras el tema no hubiera encontrado su cauce. A él debo, además, las ideas principales que guían el enfoque de esta tesis, y sus comentarios fueron de gran ayuda cuando tuve alguna dificultad para sostener la congruencia del texto.

A los integrantes del jurado, al Dr. Mario Edmundo Chavez Tortolero, a la Dra. Sonia Torres Ornelas, al Dr. Bily López González, y en especial al Dr. Salvador Gallardo Cabrera, con quien tuve la oportunidad de llevar a cabo las lecturas más heterogéneas a lo largo de la carrera y quien realizó una corrección detallada de este texto. La lectura final que han realizado hizo posible afinar los últimos detalles de redacción y aclarar las cuestiones más problemáticas de este trabajo.

Al profesor Cristian Gutiérrez Ramírez, cuyos cursos de lógica han sido especialmente decisivos en mi formación, y al profesor Enrique Hülsz Piccone, por su inolvidable curso sobre Heráclito.

A mi padre, Ilan Semo, y a mi madre, Suely Bechet, por todo el apoyo que me han brindado incondicionalmente. Por procurar que me fuera posible enfocarme en mis estudios y que no me faltara nada en el camino. Con mi padre hice mis primeras lecturas de filosofía y no puedo expresar aquí la importancia que ha tenido para mi todo lo que, desde entonces, he podido aprender de él. Con todo mi cariño, les agradezco a ambos por su amor y sus cuidados.



A mi abuelo Enrique Semo, un ejemplo de lucidez y compromiso durante mi formación. Mi abuelo siempre me ha prestado su mejor consejo, ahí donde la situación lo requería.

A mi tía Lola Villa, con quien puedo conversar sobre religión en un sentido personal.

A Graciela Magaril, por todo su apoyo psicológico durante la producción de este trabajo.

A Pamela Rivero, por tener el corazón abierto y saber plantear las cuestiones más difíciles, aún si a otros les cuesta trabajo escuchar.

A Jerónimo Pla Osorio, junto con quien he vivido hombro con hombro las evidencias mutantes de esta época. A sus padres Antonio y Mariana, y a su hermana Camila, quienes me han acogido en su hogar innumerables ocasiones.

A Aranza Cortés, quien me sugirió la lectura de Kierkegaard en un momento crítico.

A Francisco Robles, cuya amistad y conversación han sido fundamentales para mantener el ritmo de producción de este trabajo durante el último año.

A Carlos Muñoz Silva, por su amistad a través de los años.

A Ximena Cortés, Pareni Barceló y Alejandra Cortés, amigas irremplazables. Por escuchar y siempre estar al pendiente de otros.

A Juan Manuel Outón y a Dante A. Saucedo, amigos incorregibles. Por supuesto, no cambiaría nada de ellos.

A Matilda Hague y Diego Tamayo, mis vecinos y amigos.

A Andrés Padilla, por su hospitalidad y ayuda a través de los distintos trámites asociados a este trabajo.

A Alina Rodríguez Sánchez, por todo el tiempo feliz que vivimos juntos.

A Sabina, nuestro gato, por exigir la hora de la siesta, cada día, sin falta.

Por último, quiero reiterar que esta tesis está dedicada a la memoria de Alejandro Zanella.

## Índice

Introducción	–	Una lectura del <i>Postscriptum</i>	11
		El <i>Postscriptum</i> , 13; Un entendimiento con el lector, 16; Una primera y última explicación, 19; Un enfoque desde la semiótica, 22; La broma de Wittgenstein, 25	
Primer Capítulo	–	La cuestión del cristianismo y el problema de la verdad	31
		1.1. La verdad es subjetividad, 32; 1.2. Cómo llegar a ser cristiano, 40	
Segundo Capítulo	–	La dialéctica de la comunicación	53
		2.1. El humor, 54; 2.2. La forma de contraste, 60	
Tercer Capítulo	–	La doble reflexión	71
Cuarto Capítulo	–	Polinimia y subjetividad	81
		4.1. El problema de la seudonimia, 82; 4.2. Un vistazo a <i>Hamlet</i> , 96	
Conclusión	–	La teleología	105
Bibliografía			111



## Introducción

### *Una lectura del Postscriptum*

*something is rotten in the state of Denmark*

Shakespeare  
(Hamlet, I-6)

La profesión de Søren Kierkegaard como escritor está orientada por el objetivo de llevar a cabo un examen socrático de la cristiandad, lo cual equivale al intento de introducir al cristianismo en la cristiandad.<sup>1</sup> ¿Qué quiere decir esto? Sócrates y Cristo comparten la animadversión hacia los expertos: el sofista, experto en virtud; el fariseo, experto en ley. Así, la filosofía moral y el cristianismo se erigen en sus albores como dos grandes adversarios del experto en las esferas pública y litúrgica. Pero, ¿qué sucede cuando el cuestionamiento a los expertos se vuelve él mismo una materia para expertos? La filosofía profesional y el cristianismo oficial son dos de las expresiones actuales directas de esta contradicción. Hacia finales de la primera mitad del siglo XIX en Dinamarca, época en la que Kierkegaard produjo la mayoría de sus obras, estas dos figuras contradictorias convergen localmente en una sola, cuando el esquema del

---

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista* (México: Fontamara, 2016), 40: “No hay duda de que en el fondo de todo esto debe de haber una tremenda confusión, una espantosa ilusión. Pero, ¡ay de remover esta cuestión! Sí, se todas las objeciones. Por que los hay que saben lo que quiero de decir, pero que me replicarían dándome una cariñosa palmada en la espalda: ‘Mi querido muchacho, eres aún demasiado joven para embarcarte en esta empresa, para la cual, si es que se pretende tener algún éxito, se requeriría por lo menos un buen número de misioneros bien capacitados; empresa que significa ni más ni menos que proponerse introducir el cristianismo... en la cristiandad. ‘No, querido muchacho, seamos hombres; esa empresa está más allá de tus fuerzas y de las mías. Sería tan locamente ambicioso como desear reformar la ‘plebe,’ con la cual ninguna persona juiciosa quiere entrometerse. Iniciar tal cosa es un fracaso seguro.’ Tal vez; pero aunque el fracaso fuera cierto, también es cierto que nadie ha deducido esta objeción del cristianismo; porque cuando llegó el cristianismo al mundo era un ‘fracaso seguro’ aún más definitivo que empezar tal cosa, y, sin embargo, fue empezado. Y tampoco hay duda de que nadie ha aprendido esta objeción de Sócrates; porque él se mezcló con la ‘plebe’ y quiso reformarla.” Este planteamiento ha sido ampliamente explorado por Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2017), en donde el autor habla de una “tarea socrática” como el hilo conductor en su lectura de las obras del filósofo danés.

pensamiento profesoral de la filosofía alemana es adoptado progresivamente como modelo de discurso por el predicador de la Iglesia oficial danesa. El proceso de convergencia de estos dos discursos viene acompañado de una alianza entre el Estado y la Iglesia danesas, no ajena a la historia del capitalismo protestante: ciertos pastores reciben un salario de gobierno, las parroquias asumen funciones de caridad como un servicio público, el Estado promueve los valores de la familia y la austeridad como valores cristianos, etc.

En términos histórico-materialistas, aquello que Kierkegaard llama la cristiandad es fundamentalmente esta alianza, y la estructura doblemente contradictoria de su discurso constituye a su vez la ideología burguesa que se impuso en la sociedad danesa de ese momento.<sup>2</sup> La cristiandad es una monstruosa ilusión, que consiste en confundir la adopción de la doctrina cristiana con una forma de mediación entre el sujeto impersonal del Estado y la vida privada.<sup>3</sup> La concepción del cristianismo como un patrimonio cultural y su naturalización por medio de la instrumentalización del bautismo son síntomas de la cosificación de la forma de vida cristiana como un valor otorgado por el gobierno a través de la subvención de las instituciones religiosas. A su vez, el profesor de filosofía aparece como el productor responsable de este valor cultural, y que debe responder por la calidad y la fiabilidad del producto. El problema es que, conforme esta alianza se profundiza y se arraiga en los códigos del orden social, la distinción de carácter del cristianismo y la filosofía se hacen más borrosos para el individuo que se proponga practicarlos seriamente. Cuanto más crece el poder explicativo del discurso del experto en religión y filosofía tanto más parece vaciar a la humanidad de las capacidades de cuestionamiento filosófico y aprehensión religiosa de la vida.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> En el contexto de su discusión con Bruno Bauer en torno a la “cuestión judía,” Karl Marx llegó a percibir también, desde 1843, las perturbadoras consecuencias de un “Estado cristiano-germánico,” en relación con la vida política y religiosa del hombre moderno: “Pues bien, en el Estado cristiano germánico la religión es ‘asunto doméstico,’ lo mismo que los ‘asuntos domésticos’ son religión. En el Estado cristiano-germánico, el poder de la religión es la religión del poder... Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un *deber ser*, cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto inseguro, problemático. Por eso la crítica está en su pleno derecho al obligar a reconocer lo torcido de su conciencia al Estado que apela a la Biblia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración* o una realidad, desde el momento en que la infamia de sus fines *seculares*, a los que la religión sirve solamente de tapadera, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la religión la finalidad del mundo. Este Estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la Iglesia...” Karl Marx, “La cuestión judía,” en *Antología* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2019), 71-2.

<sup>3</sup> Lo que Kierkegaard llama aquí “ilusión,” para Marx es un “rodeo”: “La religión es, cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*.” Marx, *Antología*, 66.

<sup>4</sup> Aunque Marx, por ejemplo, tiene en primer plano el problema de la abolición de la religión, reconoce que la mediatización de lo religioso representa una degradación respecto a lo que la religión es históricamente: “El llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto*, y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para *santificar* su imperfección. La religión se convierte para él, por tanto y necesariamente, en un *medio*, y ese Estado es el Estado de la *hipocresía*. El llamado Estado cristiano... se comporta políticamente de cara a la religión y religiosamente de cara a la política. Y, al degradar a mera apariencia las formas de Estado, degrada igualmente la religión a mera apariencia.” Marx, *Antología*, 70.

Para Kierkegaard, la ilusión discursiva que nace del matrimonio incestuoso entre una filosofía de Estado y la predicación religiosa es tan ridícula como insultante. La filosofía es el escenario donde el sabio es desafiado. El cristianismo es el refugio de los afligidos. La mezcla de ambas cosas produce la grosera y cómica disposición de contender intelectualmente con el afligido en la Iglesia y compadecer al sabio en el ágora. En este sentido Kierkegaard se propone una actualización de lo socrático y una actualización del cristianismo, con el fin de revertir la confusión derivada de la mezcla ideológica de ambos discursos. La pregunta con que Kierkegaard comienza es, pues, ¿cómo deshacer la confusión? Una reapropiación del espíritu originario del cristianismo y la contracción de la filosofía a lo socrático exigen pasar por una separación –consistente en la doble tarea negativa de desprofesionalizar la especulación filosófica y desenmascarar al cristianismo oficial.

### *El Postscriptum*

A partir de mi lectura del *Postscriptum no-científico y definitivo a Migajas filosóficas* sostengo que la subjetividad es el acontecimiento definitivo que establece la proporción adecuada tanto del discurso académico-profesionalizado con el pensamiento, como del discurso religioso-oficial con la cuestión de la fe. Así, antes que explicar *la cuestión*, Kierkegaard pone en práctica, a través de la escritura, una elaborada teoría de la comunicación que le permita *presentarla sin autoridad*, detonando de esa forma la subjetividad del lector, con el fin de que éste pueda juzgar por sí mismo acerca de ella. En este trabajo, mi propósito principal es dar cuenta de esta forma de comunicación o semiosis, a partir de la elaboración de una semiótica orientada por la manera en que la noción de signo es empleada en el *Postscriptum*, en particular en su relación con el “existente” o la “existencia” del ser humano. La estrategia autoral en juego sólo puede considerarse adecuadamente a partir de una interpretación global de la obra de Kierkegaard y encuentra en el *Postscriptum* su punto de quiebre. Por eso, para esclarecer la forma de provocación de la subjetividad que caracteriza el empleo de signos en el *Postscriptum*, es necesario comenzar por situar a este libro en el conjunto de la obra de Kierkegaard. La producción escrita de Kierkegaard puede delimitarse entre 1834, año del que datan sus primeros diarios personales, hasta su muerte, a la edad de cuarenta y dos años, en 1855, año de publicación de *El instante*. El período más intenso de producción es el de 1843 a 1846, tres años en los que Kierkegaard publicó catorce libros, el penúltimo de los cuales es el *Postscriptum*. Para los fines inmediatos de esta lectura, podemos separar los escritos de Kierkegaard publicados en vida en dos categorías: la autoría seudónima y la autoría religiosa. A la autoría seudónima corresponden todas las obras, también llamadas “estéticas,” que Kierkegaard publicó en vida bajo seudónimo como *O lo uno o lo otro*, *La repetición*, *Temor y temblor*, entre otras. La autoría religiosa

corresponde a los “discursos” que Kierkegaard publicó con su propio nombre y con una temática explícitamente ética o religiosa. Un ejemplo de esta categoría de publicaciones es *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*.

El *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas. Una compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial*, fue publicado el 28 de febrero de 1846, bajo el seudónimo de Johannes Climacus.<sup>5</sup> Este libro constituye una excepción en términos de la catalogación antes mencionada. “El *Post Scriptum*,” escribe el propio Kierkegaard en 1848, no se trata de un “trabajo estético,” ni tampoco de uno “religioso” al menos “en el estricto sentido de la palabra.” En consecuencia, no sólo está “firmado con un seudónimo” sino que Kierkegaard aparece también como el “editor,” algo que no sucede en otras obras de carácter “puramente estético.”<sup>6</sup> El *Postscriptum* ocupa, así, un lugar supernumerario en la caracterización de la obra de Kierkegaard, puesto que no puede ser caracterizado como una obra estética ni como una obra religiosa, los dos polos principales de los lugares que ocupan sus obras en las caracterizaciones académicas.<sup>7</sup> Este libro aparece entonces como el punto de quiebre “decisivo” entre la autoría seudónima y la autoría religiosa: el umbral que separa a ambas esferas de enunciación.

Por lo que, para entender el significado decisivo del *Postscriptum*, es necesario que antes se aclare la motivación de este doble carácter o “duplicidad” de las obras de Kierkegaard. De acuerdo con la apreciación del propio Kierkegaard acerca de la estructura de su obra, la “duplicidad” y la “ambigüedad” existente entre la autoría seudónima y la religiosa

son la distinción dialéctica esencial de toda la profesión del escritor, y tienen, por tanto, una razón más profunda.<sup>8</sup>

Los escritos de Kierkegaard pretenden sonsacar a su lector de un engaño, una ilusión, una confusión. Por su forma, el engaño no consiste en sostener una falsa creencia, sino más bien en

---

<sup>5</sup> Søren Kierkegaard (Johannes Climacus), *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2008), 1; SVI VII, i. Kierkegaard mismo cubrió los gastos de la publicación.

<sup>6</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 29-30. El *Postscriptum* comparte estas excepcionales características bibliográficas con otros dos libros de la autoría, *Migajas filosóficas*, publicado también bajo el seudónimo de Johannes Climacus en 1844, y *Ejercitación del cristianismo* publicado en 1850 bajo el seudónimo de Anticlimacus.

<sup>7</sup> Por ejemplo, Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, A Study of Time and Self* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 11: “Seldom has an author penned as wide a variety of works as did Kierkegaard. Both in style and in content, his writings range from seemingly lighthearted aesthetic essays to the most sober Christian discourses. Each work is undertaken with a specific purpose in mind, and all of the works fit together to further his overall goal as a religious author.” El propio Kierkegaard hace una caracterización similar, con la excepción de que marca un lugar singular para el *Postscriptum* dentro de esta división: “El primer grupo de escritos representa la producción estética, el último grupo es exclusivamente religioso: entre ellos, como punto decisivo, está el *Postscriptum*.” Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 29.

<sup>8</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 27.

negarse a creer la verdad.<sup>9</sup> Por lo que, la dificultad de deshacer esta ilusión está ligada a su insistencia, a su necesidad o tenacidad. La razón más profunda de la duplicidad de la obra recae para Kierkegaard en su lector, o en el tipo particular de ilusión bajo la cual ha caído su lector. Dado que, este tipo particular de ilusión tiene la forma de un tenaz rechazo de la verdad, mostrar directamente lo que es la verdad, no puede corregir la ilusión, sino que corre el riesgo de profundizar su tenacidad. Lo que se requiere en este caso, para que la verdad tenga lugar es una segunda ilusión, un segundo engaño. Éste segundo engaño, son las obras seudónimas.

Empero desde el punto de vista de toda mi actividad como autor, concebida íntegramente, la obra estética es un engaño, y en eso estriba la más profunda significación del uso de seudónimos.<sup>10</sup>

La relación dialéctica entre el uso de seudónimos y las obras religiosas firmadas a nombre propio, es que las obras estéticas son “el disfraz” de un “escritor religioso.”<sup>11</sup> La verdad no se contrapone al engaño, sino que acontece en el engaño mismo, a causa de un segundo engaño.<sup>12</sup> La subjetividad del lector es equivalente a este acontecimiento derivado del desengaño, que

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, Søren Kierkegaard, *Las obras del amor* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 22: “Pues de seguro hay muchas maneras de ser engañado: uno puede ser engañado creyendo lo falso, pero también puede muy bien ser engañado no creyendo lo verdadero; a uno le pueden engañar las apariencias, pero también es engañado por esa apariencia de sagacidad, esa halagüeña presunción que considera completamente asegurada contra todo engaño. Y ¿cuál de esos engaños es el más peligroso? ¿Qué curación será más dudosa la de quien no ve o la del que ve y, sin embargo, no ve? ¿Qué es más difícil, despertar a uno que está dormido, o despertar a uno que, despierto, sueña que está despierto?”

<sup>10</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 52: “Un engaño, sin embargo, es una cosa muy fea. A esto yo podría responder: es preciso no dejarse engañar por la palabra ‘engaño.’ Se puede engañar a una persona por amor a la verdad, y (recordando al viejo Sócrates) se puede engañar a una persona en la verdad...”

<sup>11</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 21.

<sup>12</sup> Es curioso ver como algo similar le sucede, por ejemplo, a Emmeline, a causa de un malentendido, en la comedia de Scribe, *El primer amor*, que Kierkegaard reseñó en 1843 como parte de su proyecto más amplio *O lo uno, o lo otro*. “La alucinación de Emmeline consiste ni más ni menos en amar a su primo Charles, a quien no ha visto desde que contaba con ocho años de edad. La principal argumentación mediante la cual ella intenta salvaguardar su ilusión es la siguiente: el primer amor es el verdadero amor y sólo se ama una vez.” Si Charles fuera a presentarse a su puerta y le dijera de frente que él no la ama, esto no cambiaría en nada particular la fórmula del primer amor a la cual Emmeline se aferra matemáticamente. “La frase es, en efecto, sofisticada. La tercera vez que uno ama, se dice: este amor de ahora es, con todo, mi primer amor verdadero, pero el amor verdadero es el primero, ergo, este tercer amor mío es el primero.” Aquí puedo notar que la creencia es inconsistente pero lo principal no es desarticular lógicamente la inconsistencia, sino lograr desmentirla en la propia existencia de Emmeline, quien se aferra a su ilusión, como lo más preciado para ella. El genio de Scribe pudo producir aquí, de acuerdo con la descripción de Kierkegaard, una situación en la que la alucinación de Emmeline se enreda de tal manera en una segunda alucinación, que la verdad aflora cómicamente de la conjunción de ambas. Un tercer personaje, Rinville, enamorado de Emmeline, “decide hacerse pasar por Charles. Consigue engañar a Emmeline. Se introduce de lleno en la sentimentalidad del presunto Charles y Emmeline se sale de sus casillas de alegría.” La nueva alucinación, que consiste en amar a Rinville disfrazado de su primo Charles, detona el acontecimiento de la verdad: “Cuando Charles se presenta como Rinville, ella lo encuentra ‘repugnante’.” Así, por medio de la segunda alucinación se hace patente que Emmeline, en realidad, odia a Charles. “Al final se deshace la confusión. Se pone de manifiesto que ella se ha quedado con Rinville en lugar de quedarse con Charles.” Pero con este desengaño no se ha entrado en un estado de certeza fija sino en la verdad como una espiral de repeticiones fallidas, “concluye la pieza, o mejor dicho, no concluye”: “Cae el telón, la pieza llega a su fin, nada subsiste, sólo los amplios contornos en los que se muestran las fantásticas sombras chinescas de la situación que la ironía dirige, permanecen abiertos a la contemplación. La inmediata situación real es la situación irreal, tras la cual se muestra una nueva situación que no es menos errónea y así sucesivamente.” Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*. Un fragmento de vida I (Madrid: Trotta, 2006), 263-83.



consiste en un doble engaño. El desengaño, en consecuencia, de aquel que vive “en categorías estéticas” bajo la ilusión de que es cristiano, comienza por el engaño de una autoría religiosa disfrazada de “incógnito estético.”

¿Qué significa, pues, ‘engañar’? Significa que no se debe empezar *directamente* con la materia que uno quiere comunicar, sino empezar aceptando la ilusión del otro hombre como buena. Así pues (para mantenernos dentro del tema del que se trata especialmente aquí), no se debe empezar de este modo: yo soy cristiano; tú no eres cristiano. Ni tampoco se debe empezar así: estoy proclamando el cristianismo; y tú estás viviendo dentro de categorías puramente estéticas. No, se debe empezar de este modo: vamos a hablar de estética.<sup>13</sup>

En ese sentido el *Postscriptum* contiene tanto un elemento de incógnito como un elemento de autenticidad, de ahí su aspecto “decisivo.” El elemento de incógnito está conformado por el contenido presentado bajo el seudónimo de Johannes Climacus, y el elemento auténtico por la parte firmada directamente por Kierkegaard. La subjetividad, como acontecimiento esencial de la lectura del *Postscriptum*, es detonada por el choque entre estos dos elementos, entendido éste como la tensión fundamental que subyace a todo el libro. Este choque ocurre explícitamente entre los últimos dos apartados del libro, a saber un apéndice a la conclusión titulado “Un entendimiento con el lector,” y las últimas cuatro páginas del libro, que constituyen la única sección firmada por Kierkegaard y llevan como título: “Una primera y última explicación.” Cada uno de estos apartados merece su propia introducción dentro de esta introducción, pues los conceptos fundamentales de ambos apartados conforman los objetos que deberán ser aclarados a lo largo de este trabajo.

### *Un entendimiento con el lector*

Esta lectura del *Postscriptum* presupone que la forma de este libro contribuye a una individuación del lector, haciéndolo pasar por diferentes etapas de una singularización subjetiva a través de la evocación de diversos estados de ánimo. Esta forma de subjetividad sólo podía ser resaltada por un planteamiento que situara el *Postscriptum* en un marco de distinción entre la autoría seudónima y la religiosa como los polos esenciales de la estrategia de subjetivación. He dicho después que el lugar indicado para comenzar es el punto de quiebre en la autoría, que Kierkegaard mismo atribuye al *Postscriptum*. Este momento ocurre cuando las palabras del propio Kierkegaard chocan con las del seudónimo —o incógnito estético— de Johannes Climacus, en un lugar indefinido entre el discurso estético y el religioso. Y esto a su vez ocurre en la transición del apéndice de la conclusión al *Postscriptum* hacia el apartado final. El apéndice

---

<sup>13</sup> Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 51-3.

a la conclusión comienza con la suscripción de “Johannes Climacus,” quien, como “autor del presente libro,” o sea del *Postscriptum*, “no presume de ser cristiano.”<sup>14</sup>

Aquí puedo ver operar en la lectura el trabajo del incógnito estético antes mencionado, el cual satisface la función de autor al mismo tiempo que lleva a cabo un vaciamiento de la autoridad que caracteriza a esta función.<sup>15</sup> El autor no se presenta como cristiano, sino bajo el incógnito estético del “humorista.”<sup>16</sup> El libro trata de la ilusión de asumir una identidad cristiana cuando se vive bajo categorías estéticas o intelectuales, y está diseñado para romper el hechizo de esta ilusión. Por lo que, en términos generales, trata críticamente la incompatibilidad y la compatibilidad entre la adopción de una identidad estética y la elección de una forma de vida religiosa. Sin embargo, el *sujeto* interrogado, no está investido de la autoridad para responder a la cuestión esencial de la que el libro trata. Así, *la cuestión* del libro ha sido, a título personal, la cuestión de cómo se llega a ser cristiano.

Desde el aislamiento de la construcción imaginaria, el libro entero trata sobre mí mismo, sólo y únicamente sobre mí mismo. ‘Yo, Johannes Climacus’ contando ahora los treinta años, nacido en Copenhague, un hombre puro y simple como cualquier otro, he escuchado decir que nos espera un bien supremo, y que se llama felicidad eterna, y que la condición para lograrla es que cada uno se relacione con el cristianismo. Ahora pregunto: ¿Cómo puedo volverme cristiano? Claro que lo pregunto pensando sólo en mi propio interés, o mejor dicho, lo he preguntado, pues, efectivamente, éste ha sido el tema del libro.<sup>17</sup>

En mi primer capítulo me ocupo de la cuestión, y en particular del concepto de verdad que, como eje reverberación de la misma, debe dar cuenta de la no presunción del sujeto interrogado por la cuestión, como condición fundamental para que la cuestión tenga lugar. Johannes Climacus, el autor seudónimo del *Postscriptum*, ha planteado a su vez, a lo largo de todo el libro que, en cuanto parte de una construcción imaginaria, su propia persona se relaciona con la verdad, no como alguien que puede enseñarla, sino principalmente como su aprendiz. Queda como una incógnita en retrospectiva la cuestión de *para quién* ha sido aclarada la cuestión, *en nombre de*

---

<sup>14</sup> *Postscriptum*, 619. La razón de ello es: “Si el que todos son cristianos es una ilusión,” esta sólo puede ser desenmascarada “no por uno que se proclame a sí mismo a grandes gritos extraordinariamente cristiano, sino por uno que, mejor orientado, esté dispuesto a declarar que no es cristiano en absoluto.” *Mi punto de vista*, 41.

<sup>15</sup> Al emplear la noción de “función de autor” me refiero al uso que le da Michel Foucault en su famosa conferencia. En efecto, para Foucault la “función” de quién habla se “ejerce” en distintos “emplazamientos” como un “lugar vacío” que es “a la vez indiferente y restrictivo.” Sus emplazamientos son “el nombre del autor,” “el vínculo de apropiación,” “el vínculo de atribución,” y finalmente la “posición del autor.” Mi hipótesis consiste en que la subjetividad del lector del *Postscriptum* se singulariza en los límites de una suspensión de la posición del autor “en los diferentes tipos de discurso” a partir de la dislocación del emplazamiento de su nombre por una duplicación del vínculo de apropiación. El nombre de autor no puede “tratarse como una descripción definida,” pero tampoco “como un nombre ordinario,” sino sólo como una función que, junto a otras funciones diferentes, hace posible la comprensión de un texto con determinadas cualidades históricas. Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” *Dits et écrits*, I (Gallimard: Francia, 2001), 817-8.

<sup>16</sup> *Postscriptum*, 619; 537.

<sup>17</sup> *Postscriptum*, 619; 537.

quién escribe el autor. El libro se divide así en dos aspectos fundamentales, la cuestión a la que alude y la tesis del libro. La cuestión del libro es *cómo se llega a ser cristiano* y su tesis principal, a saber, aquella que debe servir al lector para encarar la cuestión, es: *la verdad es subjetividad*. De esta manera, una vez que se ha llegado al final del libro, el lector tiene en esencia estas dos piezas, cuyo modo de ensamblaje se corresponde ahora con una escena donde el seudónimo da la espalda a la obra y abandona el escenario. ¿Qué sucede entonces con el libro mismo, cuando su autor, por decir así, desaparece tras bambalinas?

Así, el libro es superfluo.<sup>18</sup>

De modo que el libro entero no ha tenido importancia, o bien, su importancia yace en que el lector está en el mismo lugar en el que comenzó. El libro ha llegado a tener un contenido, pero ese contenido ha consistido en un continuo vaciamiento, con el fin de que el lector pueda colocarse en el centro y elaborar él mismo un juicio acerca de la cuestión. En otras palabras, la comunicación ha consistido en una construcción imaginaria humorista, en una revocación del propio libro.

Así como en los libros católicos, particularmente en los antiguos, puede encontrarse al final del texto una nota que informa al lector que todos los contenidos han de interpretarse de acuerdo con las enseñanzas de la sagrada y universal madre Iglesia, de igual modo esto que yo escribo contiene una nota aclarando que todo ha de ser comprendido de suerte que sea revocado, que el libro, además de un final, contiene una retractación. Más que esto no puede pedirse, ni antes ni después.<sup>19</sup>

En el segundo capítulo me dedico enteramente a explicar la *dialéctica de la comunicación*. La comunicación del *Postscriptum*, esto es, la estrategia que suma a una semiosis provocadora de la subjetividad, es en esencia una revocación. La revocación del mensaje en el mensaje mismo tiene como función esencial un retraso en la recepción del mensaje, programada en el mensaje mismo. El lector no recibe directamente el mensaje una vez que la comunicación ha terminado, sino que cuando la comunicación ha terminado, y con ella la lectura del libro, *el mensaje apenas ha abandonado al emisor*. El fin de este retraso es la provocación de una posibilidad para el lector de explorar su significado en soledad. El lector debe

entender que el entendimiento es una revocación, que su entendimiento –en tanto que lector único– representa, en efecto, la revocación del libro. Entiende que escribir un libro para luego revocarlo no es lo

---

<sup>18</sup> *Postscriptum*, 620; 538.

<sup>19</sup> *Postscriptum*, 621; 539.

mismo que nunca escribirlo, y que escribir un libro sin ninguna aspiración de revestirse de importancia para los demás, no equivale a dejar la hoja en blanco.<sup>20</sup>

La comunicación en cuestión equivale a una revocación del entendimiento, no en el sentido de una confianza ciega, sino en el sentido en que se revoca un acta oficial o un tratado político. También en el sentido de una esperanza cuya realidad es independiente de todo *resultado*, sin que por ello la esperanza implique una distracción, sino que al contrario representa el máximo esfuerzo. La expectativa de un resultado queda anulada y, de igual manera, el resultado en sí mismo.

Kierkegaard se pregunta entonces por la posibilidad de un “maestro en el ambiguo arte de pensar sobre la existencia,” el cual pudiera, a base de instrucciones, asegurarle un dominio más seguro en los secretos de la cuestión que ha sido presentada.<sup>21</sup> En ese caso, Kierkegaard podría convertir lo superfluo en un logro, recibiendo por medio de esta autoridad una instrucción y luego una mención. Aquí es donde Johannes Climacus, antes de cerrar por completo con su argumento, parece invocar en las últimas líneas una ironía socrática. La ironía consiste en dejar al lector la posibilidad de imaginar una autoridad que juzgue correcta o incorrecta la manera de pensar acerca de la existencia, cuando el libro ha consistido en pensar en términos existenciales la subjetividad como acontecimiento definitivo para juzgar sobre estas cuestiones. ¿Cómo podría alguien llamarse profesional, reclamar autoridad alguna, en el arte de existir? La ironía de Johannes Climacus cuida al lector de la pretensión de saber sobre estas cuestiones antes de encararlas subjetivamente, así sea que llegue a saber sobre ellas de oídas o de alguna autoridad confiable.<sup>22</sup>

### *Una primera y última explicación*

El apartado, “Una primera y última explicación,” fue agregado por Kierkegaard posteriormente a la redacción del *Postscriptum*, cuando el texto estaba ya en manos del impresor.<sup>23</sup> Se trata de un reconocimiento de la autoría de los libros de los autores seudónimos y tenía probablemente

---

<sup>20</sup> *Postscriptum*, 623; 541.

<sup>21</sup> *Postscriptum*, 624; 542.

<sup>22</sup> *Postscriptum*, 625; 543: “Cuando en nuestra época alguien afirma: ‘Lo sé todo,’ uno le cree. Pero con el hombre que dice: “‘Hay muchas cosas que no sé,’ se sospecha en él una tendencia a la mentira. Recordarás que, en una obra de Scribe, un hombre experto en livianos amoríos relataba que, cuando se sentía harto de una muchacha, recurría al siguiente método. Le escribía: ‘Yo lo sé todo’ – según él, este método nunca falló. De igual forma, creo que en nuestra época siempre ha logrado éxito todo pensador especulativo que afirma: ‘Lo sé todo.’ ¡Ah!, pero la gente impía y mendaz que afirma no saber muchas cosas recibirá su merecido en éste, el mejor de los mundos posibles, es decir, el mejor de los mundos para todos aquellos que gustan de mentir sabiéndolo todo, o no sabiendo nada en absoluto.”

<sup>23</sup> Cf. Søren Kierkegaard, “Introducción,” *Colección papeles de Kierkegaard: Diarios Volumen VIII: 1846* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2021), XIII-XIX.

como finalidad dar cierre a la profesión de Kierkegaard como escritor.<sup>24</sup> Como tal, la sección toma el relevo del escenario vacío dejado por la revocación de Johannes Climacus, y en su lugar entra Kierkegaard como *souffleur*, apuntador de la escena.<sup>25</sup> La revocación sirve de introducción al desenmascaramiento de Kierkegaard como “autor de los autores.” Este, a su vez, sirve como desenmascaramiento del lector, quien hasta ahora ha tratado con el contenido correspondiente a una construcción imaginaria, y con ello despierta de una especie de sueño. Como tal, el reconocimiento de Kierkegaard de su propia autoría, es presentado antes como un *deslinde* respecto de los autores seudónimos, que como la apropiación completa de sus obras. La “seudonimia o polinimia” no tiene “una causa *fortuita*” en la persona de Kierkegaard, es decir que no corresponde propiamente a un interés por ocultar al autor, sino que tiene un “fundamento *esencial* en la *producción* misma,” es decir que, su razón de ser yace en la estrategia de Kierkegaard como escritor. En conjunto,

la variedad psicológica de las distintas individualidades, exigía poéticamente una neutralidad respecto al bien y al mal, frente a la compunción y la jovialidad, a la desesperación y la presunción, al sufrimiento y al gozo, etc., neutralidad que queda idealmente determinada sólo a través de la consistencia psicológica, algo que ninguna persona verdaderamente real se atrevería a llevar a cabo o podría permitirse llevar a cabo dentro de las limitaciones morales de la realidad.<sup>26</sup>

La autoridad sobre el significado, dada usualmente en la función de autor, queda así *suspendida* por la multiplicidad y el distanciamiento psicológicos de una seudonimia que no reposa sobre la individualidad del autor de autores, sino sobre la realidad *poética* personal del seudónimo. “En las obras seudónimas, por tanto, no hay una sola palabra de mi autoría.”<sup>27</sup> Lo que es comunicado en las obras de Kierkegaard no es en el fondo una comunicación de autor, sino una “comunicación doblemente reflexionada” con la cual el lector entabla una relación independiente. La *doble reflexión* como dispositivo de escritura, como una reduplicación autónoma de la comunicación, es el tema del tercer capítulo de esta tesis.

En particular, en la sección en que nos encontramos ahora, el autor es descrito como autor “en sentido figurado,” pues es solamente “la ocasión” de que los seudónimos hablen. En Kierkegaard, la función de autor es fundamentalmente una reduplicación. Lo cual equivale, por

---

<sup>24</sup> *Postscriptum*, 627; 545: “A fin de mantener la forma y el orden, reconozco aquí algo que en verdad es difícil que alguien le interese *saber*, que yo soy como se dice, el autor de: *O esto o lo otro* (Víctor Eremita), Copenhague, febrero 1843; *Temor y temblor* (Johannes de Silencio), 1843; *La repetición* (Constantin Contantius) 1843; el *Concepto de la angustia* (Vigilius Haufniensis), 1844; *Prefacios* (Nicolaus Notabene), 1844; *Migajas filosóficas* (Johannes Climacus), 1844; *Etapas en el camino de la vida* (Hilarius Bogbinder: William Afham, el Juez, Frater Taciturnus), 1845; *Postscriptum definitivo a las Migajas filosóficas* (Johannes Climacus), 1846; un artículo en *Faedrelandet*, n. 1168, 1843 (Víctor Eremita); dos artículos en *Faedrelandet*, enero 1846 (Frater Taciturnus).”

<sup>25</sup> *Postscriptum*, 628; 546.

<sup>26</sup> *Postscriptum*, 627; 545.

<sup>27</sup> *Postscriptum*, 628; 546.

un lado, a ser existencialmente lo dicho y, por otro, a la acción de detener la reflexión del sujeto, incorporándolo a una cesura. La doble reflexión es el dispositivo de detonación de la subjetividad que Kierkegaard esboza en el *Postscriptum*. Una primera reflexión es el contenido de la comunicación, y una segunda reflexión tiene como contenido a la comunicación misma. La reduplicación, en este sentido, sólo puede ser ejecutada por un seudónimo, dado que implica que quien comunica diga “yo” en un sentido demasiado personal como para que un individuo real pueda soportarlo. Kierkegaard afirma lo siguiente de la relación de los seudónimos con él:

mi realidad personal representa un obstáculo del que los autores seudónimos, de un modo a la vez patético y egoísta, podrían querer librarse, mientras más pronto mejor, o podrían querer reducirlo al mínimo posible, pero, a pesar de eso, podrían querer conservarla con una atención irónica a guisa de oposición repelente.<sup>28</sup>

Esto convierte a Kierkegaard en un “secretario” de los autores fabricados, es decir, en el “autor dialécticamente reduplicado del autor de los autores.”<sup>29</sup> El lector está en este sentido compelido a una lectura del *Postscriptum* (o en todo caso a una *retrospectiva*), que equivale a “danzar con la ligera y doblemente reflexionada idealidad del autor poéticamente real.” El lector, en efecto, baila en este punto al compás de la idealidad, buscando el equilibrio entre los movimientos de una comunicación poética junto a la comunicación de esa comunicación, entre el teatro y la tramoya.

La explicación de Kierkegaard es consistente con una lectura de los seudónimos *separadamente* de la suposición ideal de una autoridad como función de significación a través de la lectura. Este modo de involucramiento, esta danza con la idealidad, implica, en contrapartida, conceder a Kierkegaard el papel de un extraño, una contingencia, en lo que se refiere a sus libros y la literatura.

A mi lector, si es que me es permisible dirigirme a alguno, quisiera solicitarle, de pasada, un pequeño recuerdo, un signo de que piensa en mí como alguien ajeno a los libros, ya que eso es lo que nuestra relación exige.<sup>30</sup>

Todos estos problemas son planteados por Kierkegaard hacia el cierre del *Postscriptum*. Sin duda, la exégesis del *Postscriptum* debe dar cuenta de estas condiciones de significación si es que acaso pretende establecer una interpretación del libro. Esa exégesis corresponde, en general, al problema de la seudonimia, que consiste en pensar el modo correcto de preguntarse por el

---

<sup>28</sup> *Postscriptum*, 629; 547.

<sup>29</sup> *Postscriptum*, 629; 547.

<sup>30</sup> *Postscriptum*, 631; 548.

valor de las proposiciones emitidas por los seudónimos, o si acaso son proposiciones en lo absoluto. Si concedemos que las declaraciones del *Postscriptum* son aserciones dentro de una construcción imaginaria, entonces se hace imprescindible plantear las siguientes preguntas: ¿Cuál es el valor de una proposición acerca de cuyo significado no hay *nadie* a quien interrogar? ¿Cuál es el significado de una proposición que ha sido sugerida y después revocada? ¿En qué consiste una proposición para la cual no hay *sujeto* de enunciación, a no ser por el sujeto de la construcción imaginaria? En mi cuarto capítulo, con el cual concluye mi argumento, ofrezco una interpretación de la *polinimia* a partir del concepto de *subjetividad* en Kierkegaard. En particular me interesa cómo se despliega la noción de *nombre propio* en distintos lugares de la escritura kierkegaardiana. El nombre guarda una relación independiente con el significado de lo dicho, aún cuando se trate de un nombre no convencional, un nombre cuya referencia es la construcción imaginaria.

Esto que ha sido escrito pues, me pertenece, aunque sólo en la medida en que he puesto en la boca del personaje poético real y creador, una visión de vida tal que se percibe por la réplica, pues mi relación es incluso más remota que la del poeta, el cual *poetiza* personajes, pero en el prefacio se presenta a *sí mismo* como *autor*. Es decir, yo soy, impersonal y personalmente, y en tanto que tercero, un *souffleur* [apuntador] que ha creado poéticamente a los *autores*, cuyos *prefacios* son obras suyas, así como también sus *nombres*.

Los nombres propios de los seudónimos operan como abreviaciones de existencias poéticas. Una aclaración de la noción de nombre en Kierkegaard, y de la función de subjetivación de los seudónimos, contribuye a aclarar el estatus de significado de las proposiciones emitidas a nombre de los seudónimos, y por lo tanto, al significado detrás de la subjetivación prefigurada por la escritura de Kierkegaard.

### *Un enfoque desde la semiótica*

Kierkegaard no deja de plantear una hipótesis histórico-crítica en conexión con un método de esclarecimiento lingüístico-filosófico. De acuerdo con él, tras el abandono del latín como la “sola lengua entre los eruditos” europeos, “la lengua nacional reivindicó sus derechos.” Sin embargo, en lugar de que con ello se olvidara el proyecto de organizar un corpus unificado del pensamiento en Occidente, “la tarea de recuperación” de la “idea de una literatura europea” se elevó “a la cuarta potencia.”<sup>31</sup> El ocaso de las lenguas vernáculas europeas, seguido por el ascenso de las lenguas maternas nacionales estuvo ligado a un procedimiento científico de instrumentalización de cada lengua por separado, que no podría haber sido efectuado sin la

---

<sup>31</sup> Søren Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación ética y ético religiosa* (España: Editorial Herder, 2017), 30 (edición electrónica).

didáctica escolar. De acuerdo con Kierkegaard, esto último tuvo al menos dos consecuencias históricas en sí mismas sospechosas y contradictorias entre sí. Primero, la gente que antes “no se sobrecargaba demasiado con aparato científico” durante su infancia, ahora *requiere* de una escolarización, y es obligada a aprender un lenguaje altamente técnico en una o varias lenguas a la vez desde temprana edad. En segundo lugar, los eruditos, al “perseguir los conceptos en los matices que tienen en muchas diferentes lenguas,” se topan con “una extraordinaria abundancia de reflexiones,” pero con ninguna certeza detrás de ellas, pues “una terminología fija” para llegar al consenso científico es ahora “impensable”.<sup>32</sup> Así pues, mientras la ciencia pierde la lengua vehicular del latín como eje para la construcción de consenso en la comunicación de sus resultados, el lenguaje coloquial empleado para describir las situaciones de la vida cotidiana, en muchos aspectos equivalente al consenso gramatical mismo, se desvanece en una lengua materna cada vez más y más científica, es decir más y más confusa.<sup>33</sup>

Al día de hoy, el individuo moderno depende del uso de la conceptualidad científica para enfrentar casi cualquier situación cotidiana que se le presenta, desde la visita al dentista hasta el vínculo sexual. Esto significa que, en términos generales, la esfera de significación del lenguaje ordinario se convierte en subsidiaria o dependiente de un lenguaje profesionalmente construido. En el *Postscriptum*, Kierkegaard inicia una doble ofensiva contra los discursos deshonestos del orador religioso y del pensador especulativo, por propiciar ambos a su manera una mezcla confusa de categorías correspondientes a las distintas esferas de existencia, como ámbitos separados de significación. Todo se confunde, por ejemplo, cuando a las categorías ético-religiosas, a las cuales corresponde la apropiación en la existencia cotidiana, se les intenta comprender por vía de categorías estéticas o intelectuales, cuya forma de apropiación en la imaginación o el entendimiento es extra-cotidiana.<sup>34</sup> Cuando el orador religioso, por ejemplo, toma prestada la forma poética de la esfera estética en su discurso, para ilustrar todas las decorativas promesas que ofrece el reino de los cielos, fabrica una publicidad para la fe que hace de su ejercicio un acto dependiente de la aplicación de un cupón de garantía, por lo que se incurre en una confusión de términos, puesto que el concepto

---

<sup>32</sup> Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación*, 30.

<sup>33</sup> Aquí me remito al análisis de Ivan Illich, quien ha equiparado el ascenso histórico de las lenguas nacionales maternas con el acontecimiento fundacional de la formación del capitalismo moderno: “ese paso de lo vernáculo a una lengua materna enseñada oficialmente quizá sea el acontecimiento más importante – y sin embargo el menos estudiado – en el advenimiento de una sociedad hiperdependiente de bienes mercantiles. El paso radical de lo vernáculo a la lengua enseñada presagia el paso del pecho al biberón, de la subsistencia a la asistencia, de la producción para el uso a la producción para el mercado, de las esperanzas divididas entre la Iglesia y el Estado a un mundo en el que la Iglesia es marginal, la religión privatizada, y donde el Estado asume las funciones maternas, anteriormente reivindicadas únicamente por la Iglesia. Antes no había salvación fuera de la Iglesia; en el presente no habrá ni lectura ni escritura – ni incluso, de ser posible, habla – fuera de la esfera de la enseñanza.” Ivan Illich, “El trabajo fantasma,” en *Obras reunidas*, II (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 82.

<sup>34</sup> Kierkegaard, *O lo uno, o lo otro*, 167-8: Todo ello forma parte de una confusión que se hace valer en nuestro tiempo de múltiples maneras: se busca algo allí donde no debería buscarse y, lo que es aún peor, se encuentra allí donde no debería encontrarse; se pretende la edificación en el teatro, la afección estética en la iglesia; se pretende la conversión por las novelas, disfrutar de escritos edificantes; se quiere a la filosofía en el púlpito y al párroco en la cátedra.”



cristiano de la fe rechaza estrictamente toda garantía como una tentación. El lenguaje del individuo singular en el que cada palabra corresponde a una decisión, es eclipsado por las múltiples formas de comunicación diseñadas para propagar estereotipos automatizados entre las masas. La época está al borde de una “inevitable quiebra espiritual” que consiste en una “confusión de lenguas mucho más peligrosa que la babilónica” en la que “formar nuevos conceptos y ponerlos en circulación” sólo contribuye a “empeorar la confusión”.<sup>35</sup> Si la creación de nuevos conceptos pone en circulación una confusión aún más amplia es porque el énfasis debe recaer principalmente en la *separación* de categorías. “Lo importante consiste en mantener continuamente las esferas separadas tajantemente la una de la otra en virtud de la dialéctica cualitativa, a fin de que todo no se vuelva una misma cosa.”<sup>36</sup>

Mi proyecto, pues, consiste en una apreciación de las propiedades del signo lingüístico a partir del esquema de la comunicación existencial en el *Postscriptum* de Kierkegaard, como un tipo de signo que debe sacudir de su confusión al receptor de la comunicación. En particular, me interesa que Kierkegaard esboza un modelo del signo como parte de una estrategia de escritura que contribuye a la formación de la subjetividad en su lector. Por lo que la pregunta de mi investigación se desglosa aquí de la siguiente manera: ¿Qué especificidad debe conservar el signo comunicativo para suscitar la reacción de una subjetividad? De acuerdo con el enfoque que he tomado, el signo no deja de aparecer como el opuesto a lo que se espera de él, es decir no como un derivado de la convención, sino como la interrupción de ésta. La fe se distingue por el signo de la incertidumbre, el amor por el sacrificio, la paz por el sufrimiento y la lucha por la resignación, gracias a la irrupción de la subjetividad que subvierte la conexión de estos signos con su significado convencional. La ironía, el humor y la paradoja, desdobl原因 la comunicación de tal manera que la contradicción entre lo dicho (lo negativo) y lo implicado en lo dicho (lo positivo) sacuden al receptor del hábito producido por el condicionamiento de un mensaje lineal, estereotípico, automatizado.

En contrapartida, el *sujeto*, que en la figura del individuo singular constituye el lector ideal de la obra de Kierkegaard es, en cuanto receptor de este signo ambivalente, la fuerza centrífuga de la comunicación. Si el sujeto no es apropiadamente delimitado, la comunicación se arruina, el mensaje queda suspendido en sí mismo, la exigencia no se plantea. El sujeto puede ser considerado de dos maneras diferentes, como convención y espontaneidad, o como situación y decisividad. Ambas expresiones pertenecen en esencia al mismo sujeto y, sin embargo, es la irrupción del sujeto en su propia expresión, cuando este se *sitúa* en aquella, lo que condiciona la posibilidad de todo *devenir subjetivo*. El lector del *Postscriptum* comprende por un lado la *abstracción* del sujeto como espontaneidad, y por otro lado *rompe* con esta comprensión al asumir de manera decisiva su propia

---

<sup>35</sup> *Los primeros diarios*, I, 148; *Papirer*, I A 328: “una confusión en las lenguas mismas, una rebelión, la más peligrosa de todas, la rebelión de las palabras que, liberadas del dominio del hombre y desesperadas, se estrellan las unas con las otras y de su caos toma el hombre, como si se tratara de una bolsa de sorpresas, la primera palabra que mejor exprese sus presuntos pensamientos”.

<sup>36</sup> Kierkegaard, *Postscriptum*, 439; 379.

existencia como sujeto. Si se lo mira objetivamente, el sujeto no es más que una convención, una designación arbitraria, algo dado pero accidentalmente. Para devenir subjetivo, el signo debe autodeterminarse, hacer torsión sobre sí mismo, imponerse a su propia espontaneidad. La apropiación subjetiva del signo se distingue por la forma de la comunicación y su subrepticia estrategia.

La cuestión del signo en Kierkegaard se relaciona a gran escala con el problema más amplio de la autoría y la seudonimia, y a pequeña escala con el problema de la subjetividad. En este trabajo me concentro principalmente en este segundo aspecto, pero en el cuarto capítulo doy un paso en dirección al problema de la seudonimia o polinimia, a la luz de la noción de subjetividad. La relación del signo con la seudonimia, es de suma importancia, pues plantea indirectamente la necesidad de explicar la relación entre sujeto y enunciación, el lenguaje y su tener lugar. Con ello, el papel del signo kierkegaardiano asume una postura frente al problema hegeliano de la identidad entre ser y pensamiento.

Las siguientes palabras de Adorno describen el modo de operar de una “dialéctica intermitente” kierkegaardiana que es asimétrica respecto de la continuidad progresiva característica de la dialéctica hegeliana:

Con cada esfera, la dialéctica comienza de nuevo: su continuidad queda rota. Sin embargo, la discontinuidad del movimiento en su conjunto la atestigua el ‘sobre el terreno’ del movimiento psicológico, individual, y el proyecto de una dialéctica ‘intermitente,’ cuyo verdadero instante no es la progresión, sino la detención, no el proceso, sino la cesura, se opone en el centro de la filosofía kierkegaardiana de la existencia, como objeción de la verdad transubjetiva, al mítico dominio total del sujeto espontáneo.<sup>37</sup>

El problema por investigar es esta ‘cesura,’ que tiene en Kierkegaard una función ontológica y dialéctica. El signo es la cesura. Puesto que esta cesura interrumpe la continuidad que existe en la ‘transición’ hegeliana entre distintos estadios dialécticos, y por tanto, yace al fondo de la forma de relación que para Kierkegaard tienen el ser y el pensamiento.

### *La broma de Wittgenstein*

El enfoque que sigo es, pues, un enfoque semiótico, que parte de una apreciación de la concepción del signo lingüístico que opera en la filosofía de Kierkegaard.<sup>38</sup> Como se mostrará más adelante, las cualidades del signo para Kierkegaard no corresponden a la concepción tradicional lingüística como un fenómeno sistemático y convencional. En efecto, los signos del humor, de la resignación, de la piedad, de la interioridad, son algunos ejemplos de cómo, en

---

<sup>37</sup> Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Obra completa 2 (Madrid: Akal, 2014), 128.

<sup>38</sup> Entiendo el trabajo de elaborar una semiótica o una semiología tal como lo describe Foucault en *Las palabras y las cosas*: “llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento.”

Kierkegaard, la significación alude a condiciones de ruptura y quiebre de las formas convencionales.<sup>39</sup> Para elaborar esta concepción no-convencional o extra-convencional del significado, me he apoyado en el trazo de un linaje filosófico que ya es canon en la historiografía tradicional de la filosofía analítica. Se trata de la conexión entre Ludwig Wittgenstein, el filósofo vienés de la primera mitad del siglo XX, y Søren Kierkegaard, el filósofo danés del siglo XIX que ahora nos convoca.

Probablemente, uno de los primeros textos exegéticos en interesarse en la comparación entre estos dos filósofos es el texto de Stanley Cavell, de 1964, “Existentialism and Analytical Philosophy.”<sup>40</sup> En ese momento Cavell propone una arriesgada genealogía de las relaciones conceptuales esenciales de la filosofía analítica a partir de la historia de la formación de los conceptos generales del existencialismo, empezando por Kierkegaard. El ensayo está construido al modo de un ejercicio comparativo entre el *Postscriptum* y las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Dos rasgos de este texto resultan esenciales para nuestro análisis. En primer lugar, la común preocupación de ambos autores por deshacer una ilusión que ha surgido de la profesionalización de la filosofía –una ilusión que no tiene que ver con la inconsistencia de las formulaciones filosóficas, sino con la incompatibilidad o inconmensurabilidad de la consistencia de sus categorías con otros órdenes de significación como el del ámbito ordinario o religioso. La manera de deshacer esta ilusión, como hemos aclarado anteriormente en esta introducción, es por medio de la provocación de otra ilusión. El desenmascaramiento de la ilusión requiere del uso de distintas máscaras y trucos a los que recurren los autores.<sup>41</sup> Un retorno a lo ordinario se da en ambos autores. En Kierkegaard, podríamos agregar, se da a partir de la provocación de la subjetividad y subversión de la función de autor, que deja al lector ocupado con la situación personal que le corresponde independientemente de la lectura del libro. La revocación del libro,

---

<sup>39</sup> Para profundizar en esta apreciación resulta interesante poner nuestra mirada en los problemas que Donald Davidson plantea a la sistematicidad y el convencionalismo como explicaciones completas del fenómeno de la comunicación. Davidson ha puesto su atención en el “malapropismo” como figura lingüística y del humorismo que funciona como contraejemplo a la generalización del convencionalismo como característica esencial de la significación lingüística. La *desviación* que éste último implica una primacía de la situación sobre la convención para dar una explicación del empleo del término. “Every deviation from ordinary usage, as long as it is agreed on for the moment (knowingly deviant, or not, on one, or both, sides), is in the passing theory as a feature of what the words mean on that occasion. Such meanings transient though they may be, are literal; they are what I have called first meanings. A passing theory is not a theory of what anyone (except perhaps a philosopher) would call an actual natural language. ‘Mastery’ of such a language would be useless, since knowing a passing theory is only knowing how to interpret a particular utterance on a particular occasion. Nor could such a language, if we want to call it that, be said to have been learned, or to be governed by conventions.” Donald Davidson, “A nice Derangement of Epitaphs (1986),” en *Truth, Language and History* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 102

<sup>40</sup> Stanley Cavell, “Existentialism and Analytical Philosophy,” en *Daedalus* 93, no. 3, (Summer, 1964), 946-974.

<sup>41</sup> Stanley Cavell, “Existentialism and Analytical Philosophy,” 959: “In both, the cure is for us to return to our everyday existence. It will be obvious that this emphasis on diagnosis and cure continues the early image of the philosopher as the physician of the soul, and it also aligns these writers with the characteristic effort of modern thought to *unmask* its audience, its world, and effort as true of Marx and Nietzsche and Freud as it is of Kierkegaard and Wittgenstein. And the effort to unmask requires a few masks or tricks of its own. Traditional forms of criticism, of logical refutation preeminently, are unavailing. Our new problems do not arise through inconsistency or falsehood; they are worse than false, and they are all too consistent.”

hace sentir al lector *todo el peso* de su retorno a lo ordinario. En este sentido, un segundo rasgo de comparación entre ambos autores resulta de crucial importancia. La noción de lo ordinario en Wittgenstein tiene para Cavell la misma función que la noción de autenticidad en Kierkegaard, que después será un concepto clave en la formación de la literatura existencialista.<sup>42</sup>

Al artículo de Cavell le sigue en importancia (para fines de las necesidades teóricas de este enfoque) un artículo escrito en homenaje a Cavell que sigue la línea de esta misma comparación. Se trata de “Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense,” escrito por James Conant y publicado en 1993.<sup>43</sup> Este artículo se concentra en hacer una comparación entre el *Postscriptum* y el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, en particular entre lo que Conant llama los “marcos” de estos libros. El marco de cada libro son aquellas secciones del libro que lo encuadra, lo delimitan: prefacio, conclusiones, apéndices, etc. En el caso del *Postscriptum*, Conant analiza, entre otros, los mismos pasajes que han sido objeto de esta introducción, a saber, “Un entendimiento con el lector” y “Una primera y última explicación.” La idea de Conant es hacer una comparación entre las dos formas de *autoría filosófica* con el fin de entender por un lado cómo es que estos autores se proponen provocar ideas independientes y propias en sus lectores. Y, por otro lado, su análisis está orientado por el objetivo de refutar la idea de que, una comunicación indirecta, como la que corresponde a estas formas de estrategia autoral, esconde y a la vez transmite una verdad inefable. En efecto, la revocación del *Postscriptum* no tiene como propósito comunicar una verdad oculta, mística o inefable que sería imposible articular de una manera proposicional ordinaria. La comunicación indirecta, en Kierkegaard, no tiene como finalidad la comunicación de un mensaje *oculto*, sino la *sustracción* de todo objeto comunicado, con el fin de que el sujeto, la subjetividad, tenga lugar. Esta perspectiva formará parte también de mi enfoque a lo largo de esta tesis.

De ambas lecturas lo más importante que puedo sacar para los fines de esta investigación es el ejemplo de Wittgenstein como *lector* de las obras de Kierkegaard. En efecto, esta tesis trata de la singularización subjetiva del lector del *Postscriptum* y al establecer una hipótesis de lectura de este libro *a través* de la mirada de otro filósofo, se obtiene un *caso* de lectura. Aunque ya establecida la relación entre Wittgenstein y Kierkegaard con bastante firmeza en la historiografía de la filosofía analítica, debo decir que la mayoría de las evidencias de esta lectura son, además

---

<sup>42</sup> Stanley Cavell, “Existentialism and Analytical Philosophy,” 957: “If the voices were to be described in one word, the one that for me best captures the experiences they suggest is the existentialist’s term ‘inauthentic,’ that new term of philosophical criticism directed against our lives. I have said that for the Oxford philosopher, ‘ordinary language’ and ‘ordinary contexts’ mean not much more than ‘non-philosophical language’ and ‘non-philosophical contexts. In Wittgenstein’s work ‘ordinary’ or ‘everyday’ contexts and examples are, I suggest, meant to carry the force of ‘authentic examples authentically responded to in language.’”

<sup>43</sup> James Conant, “Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense,” en *Pursuits of Reason, Essays in Honor of Stanley Cavell*, editado por Ted Cohen, Paul Guyer y Hilary Putnam (Texas: Texas Tech University Press, 1993), 195-224.

de algunas anotaciones de diario, referencias anecdóticas. En efecto, Wittgenstein nunca citó a Kierkegaard en ninguna de sus obras principales. Una de las más importantes de estas referencias anecdóticas, y una a la que varios autores han hecho frecuentemente alusión, es la descripción de Maurice Drury de una de las conversaciones que sostuvo con Wittgenstein en Cambridge después de una sesión del Moral Science Club. De acuerdo con Drury, Wittgenstein comentó en esa ocasión:

Kierkegaard fue por mucho el pensador más profundo del siglo pasado. Kierkegaard era un santo.<sup>44</sup>

Esta anécdota se ha convertido ya en una de las evidencias incontestables de la influencia de Kierkegaard sobre el autor vienés. Sin embargo, quisiera hacer aquí, a modo de cierre de esta introducción, una observación acerca del posible *tono* en el que este comentario fue emitido en esa ocasión y que tal vez se haya perdido de vista por la posterior transmisión académica de la anécdota. Wittgenstein fue un lector sumamente cuidadoso. En particular respecto a Kierkegaard, encontramos otras observaciones, siempre en la forma de una anécdota, que muestran por el autor al mismo tiempo una suerte de admiración, combinada con una enigmática confesión de incompreensión.<sup>45</sup> En lo que toca al comentario antes citado, *parece* que se trata de un ejemplo de exclusiva admiración mostrada por Wittgenstein con respecto al autor que aquí tratamos. Sin embargo, quiero resaltar aquí para proponer una hipótesis de interpretación diferente, un pasaje escrito por el propio Kierkegaard en el *Postscriptum*:

Al menos yo pienso como sigue: ‘permitidme ser cualquier cosa en el mundo; con dificultad será algo grandioso. Y sin importar cuán insignificante sea, yo habré de tolerarlo, pero debéis exentarme de una sola cosa, de ser tenido seriamente por santo.’ Si alguien en son de burla me llamara santo, eso sería *was anders* [otra cosa]. Eso ya tendría alguna valía; sería motivador.<sup>46</sup>

¿No es posible que el comentario de Wittgenstein contenga algo, él mismo, de contraste humorístico? O por lo menos, ¿no es precisamente *esa* la mejor interpretación que podemos dar a su comentario (en función de la advertencia del propio Kierkegaard)? Pues, ¿no sería precisamente la burla doblemente eficaz, si se presentase a sí misma, por medio de la ironía, como un gesto de admiración? La impresión que el *Postscriptum* impone a un lector en una primera lectura, es realmente única, y si despierta admiración, lo hace de una manera contradictoria. Posiblemente, la diferencia entre burla y admiración, representa una de las

---

<sup>44</sup> Rush Rhees (de.), *Recollections of Wittgenstein* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1984), 87.

<sup>45</sup> Por ejemplo: “Kierkegaard is far too deep for me, anyhow. He bewilders me without working the good effects which he would in deeper souls.” Ver Charles Creegan, *Wittgenstein and Kierkegaard* (Routledge, 1989).

<sup>46</sup> *Postscriptum*, 419; 361.

dificultades principales para el lector y su relación con el *Postscriptum*.<sup>47</sup> En lo que sigue, espero poder elaborar una lectura del *Postscriptum* que, siguiendo a Wittgenstein (se le interpreta irónicamente), logre dar cuenta de la contradicción entre estos estados de ánimo.

---

<sup>47</sup> *Postscriptum*, 7-8; VIII: “Un transeúnte que te mira insolentemente, sugiriendo con su mirada que te encuentra tan insignificante como para no darte ni un toque de sombrero, no te obliga a hacer nada en absoluto; por el contrario, te exige de hacer algo, como el inconveniente de quitarte el sombrero. No obstante, un admirador no es alguien de quien te puedas librar tan fácilmente. Su gentil amabilidad se transforma rápidamente en una gran responsabilidad para el pobre sujeto de admiración, el cual, antes de saberlo, incluso tratándose del hombre más independiente de todos, tendrá sobre sí impuestos y deberes vitalicios.”



## Primer Capítulo

### *La cuestión del cristianismo y el problema de la verdad*

*el conocer procede siempre  
de lo notorio a lo ignoto*

Hegel

La tarea principal de Kierkegaard como escritor es plantear la cuestión del cristianismo. ¿Qué es lo que en el fondo caracteriza a esta intención? Una decisión se define a partir del riesgo que implica –si se elimina el riesgo, entonces no hay decisión. El planteamiento de la cuestión es el escenario de un *salto*. Para Kierkegaard, la cuestión debe hacer saltar al lector de una reflexión individual a una reflexión individual apasionada.<sup>48</sup> El *desarrollo* de la cuestión, no deja lugar a la pasión, pues la petrifica como un elemento objetivo del desarrollo. Solamente cuando se *permanece* en la cuestión la reflexión se apasiona subjetivamente.

La cuestión que Kierkegaard se propone plantear, es de carácter lingüístico y psicológico antes de ser una cuestión teológica o histórica. En el *Postscriptum* se describe la confusión de categorías que ocurre cuando el signo bajo el cual *fe* y *verdad* están abrazadas es comunicado en el lenguaje de una reflexión desapasionada. En cuanto pasiones, la fe y la verdad suponen una sororidad, que reclama el signo de una distinción de carácter en la personalidad individual del sujeto. Por un lado, la pasión subjetiva de la fe reclama constantemente a la verdad como su decisión: “la interioridad de la fe en el creyente es la eterna decisión de la verdad.”<sup>49</sup> Por otro lado, la pasión por la verdad subjetiva, implica a la fe en tanto esta es siempre paradójica e indemostrable por principio.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Es decir, la cuestión “no versa en torno a la verdad del cristianismo, sino sobre la relación del individuo con el cristianismo.” Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2008), 15; SVI VII, 6.

<sup>49</sup> Kierkegaard, *Postscriptum*, 226; VII, 188.

<sup>50</sup> *Postscriptum*, 223; 186: “Los más elevados principios de todo el pensamiento no pueden ser demostrados sino de forma indirecta (negativa). Supongamos que la paradoja es el límite para la relación del *sujeto existente* con la verdad



La afinidad de la fe y la verdad radica en el elemento subjetivo de la decisión: en la implicación de un riesgo, de una incertidumbre. Sin embargo, en ausencia de una pasión subjetiva implicada en la reflexión del sujeto, los términos de fe y verdad se explican por separado, como los signos negativo y positivo, en su relación con la certeza objetiva. La verdad se confunde con la certeza positiva del objeto adquirido, y la fe con el punto de partida negativo encaminado hacia la certeza. Aquí, la exigencia de una reflexión apasionada es lo que hace posible la comunicación de un signo en que “lo positivo es siempre distinguible por lo negativo.”<sup>51</sup> Cuando la reflexión apasionada toca la cuestión acerca de la certidumbre de la fe, por ejemplo, la reconoce en su positividad solamente gracias a la constante distinción del signo negativo de la incertidumbre.<sup>52</sup> Sin la exigencia, la reflexión por sí sola no constituye una pasión por la cuestión y la ambivalencia inherente al signo reflexionado queda reducida a la frivolidad de una escala indiferente hacia la certeza. Pero, mientras la reflexión se mantiene en la exigencia, la cuestión constituye una pasión de verdad cuyo signo paradójico la hace *reaccionar*.

### 1.1. *La verdad es subjetividad*

Es cierto que el signo por el cual la verdad se distingue es *lo esencial* de la cuestión. Pero el individuo debe aún ser capaz de situar su reflexión *en* la cuestión, para que lo esencial tenga lugar. El primer problema yace en que la reflexión es en principio mediación, y la mediación como tal equivale a posponer la decisión. En este sentido la mediación es en principio reflexión, pero en acto irreflexión. En ausencia de una decisión, la pasión por la verdad queda anulada, y la cuestión no ha sido planteada en lo absoluto. El problema consiste en que la mediación asume que la dificultad de la cuestión ya ha quedado superada por el elemento mismo de su desarrollo. Si queremos apreciar la reflexión de modo que la cuestión logre plantearse, debemos empezar por considerarla como la reflexión apasionada del hombre sabio y sencillo, cuando este se relaciona subjetivamente con el emplazamiento de la cuestión. “Mientras más reflexione el sabio acerca de lo simple, más difícil será para él.”<sup>53</sup> Aquí vemos como, en Kierkegaard, la reflexión juega dos papeles distintos: la (ir)reflexión como mediación aplaza la cuestión puesto que se ha apresurado a desarrollarla antes de plantearla; la reflexión como subjetivación permanece en la cuestión como lo más difícil de plantear y emplaza al individuo a una decisión. En el *Postscriptum* vemos a estas dos formas de la reflexión relacionarse separadamente con el problema de la verdad en las figuras de la deshonestidad y el humorismo. A

---

esencial y eterna –en ese caso, si suponemos que la explicación ha de dirigirse a sujetos existentes, entonces la paradoja no puede ser explicada en virtud de otra cosa.”

<sup>51</sup> *Postscriptum*, 475; 410.

<sup>52</sup> *Postscriptum*, 56; 41.

<sup>53</sup> *Postscriptum*, 161; 132.

grandes rasgos, el problema de la caracterización de la reflexión es el de establecer el sentido de la cuestión o, en otras palabras, la actitud que el individuo adopta al relacionarse con la verdad.

Por convención, todo el mundo es un sujeto, y en ese sentido ser un sujeto es lo más difícil de afirmar.<sup>54</sup> El sujeto, por otra parte, está permanentemente situado en el devenir. Él mismo no es otra cosa que el esfuerzo continuo, más no sistemático, por devenir subjetivo. La cuestión del *Postscriptum* puede plantearse así: ¿cómo se llega a ser subjetivo? El esfuerzo continuo por devenir subjetivo se distingue por admitir humorísticamente su incapacidad de concluir, su incompletud. Un sistema de la existencia, en cambio, depende de la promesa deshonestas de una conclusión que nunca llega. “Tal vez el pensador sistemático piensa de ese modo: ‘Si en el título o en el diario le doy a mi producto el nombre de continuo esfuerzo hacia la verdad, ¡ay!, ¿quién irá a comprarlo, o quien a admirarme? Pero si le llamo el sistema, el sistema absoluto, entonces todo mundo lo comprará –por desgracia, permanece el problema de que el sistema en venta no es un sistema.’”<sup>55</sup> El esfuerzo hacia la verdad y la verdad en sí misma son en esencia lo mismo, pero no porque sean *iguales* en una escala comparativa, sino porque ambos conceptos suponen que existe una dificultad, a saber, la de permanecer en la cuestión. La cuestión puede incluso plantearse de las siguientes maneras: ¿cómo llega el sujeto a relacionarse con la verdad?, ¿cómo se llega a existir en la verdad?

De acuerdo con Kierkegaard la *tesis* del *Postscriptum* puede expresarse de la siguiente manera: la verdad *es* subjetividad. Pero la cópula no marca una identidad directa, sino que marca primero una cesura en la identidad abstracta de la verdad consigo misma; que la verdad *es*. De modo que la subjetividad, no se relaciona con la verdad como un término de una relación con otro, sino que se relaciona con la relación de la verdad consigo misma, es decir con una reduplicación, una *bifurcación*.<sup>56</sup> Esto significa que la verdad no se distingue por lo que es en abstracto, sino por cómo se relaciona con ella el individuo que lucha por permanecer en ella. No se lucha *por* la verdad, sino sólo *en* la verdad. La verdad no puede ser equivalente a un objeto de la certeza: en cuanto bifurcación la verdad subjetiva es la tensión irreductible de una incertidumbre objetiva. En efecto, en cuanto verdad, la subjetividad contiene la objetividad; pero esta nueva objetividad carece de objeto, es la concreción de la paradoja misma, del absurdo, y por lo tanto de aquello que escandaliza a la objetividad pura.<sup>57</sup> En cuanto escándalo de la objetividad, la verdad es *por reflejo* una apropiación

---

<sup>54</sup> *Postscriptum*, 130; 105: “Generalmente se piensa que no hace falta ningún arte para ser subjetivo. Pues bien, de hecho, todo ser humano es más o menos un sujeto. Pero realmente llegar a ser lo que uno es: ¿quién va a perder su tiempo con eso? Esa sería en efecto la más inútil tarea que pudiera presentarse en la vida. Ciertamente. Pero es eso mismo lo que la hace tan difícil, por cierto, la más difícil de todas, porque todo ser humano posee un fuerte deseo natural y un impulso a convertirse en algo otro y en algo más.”

<sup>55</sup> *Postscriptum*, 109-10; 88.

<sup>56</sup> *Postscriptum*, 192-4; 158-60.

<sup>57</sup> *Postscriptum*, 207; 171: “La paradoja” es el signo que provoca “la incertidumbre objetiva” en el sujeto, pues concede una “expresión” unívoca a la doble “pasión de interioridad” en la bifurcación, es decir, en “la verdad.” Toda la objetividad del signo lingüístico, su arbitrariedad indiferente, es revocada por la exigencia impostergable pero *objetivamente indecidible* de una decisión acerca de su significado.

subjetiva. En cuanto incertidumbre objetiva, la verdad es franca ignorancia, reflexión humorista, movimiento infinito de la pasión, “una paráfrasis de la fe.”<sup>58</sup>

El impulso de la reflexión apasionada es la exigencia de existir continuamente en lo pensado, de otro modo la reflexión se vuelve distracción, deshonestidad, indiferencia. Por sí misma la verdad no está dada, sino que es para el sujeto. El sujeto decide continuamente permanecer o no permanecer en la verdad. Y aquí, ninguna certeza objetiva puede servir como justificación de la decisión: lo difícil del salto consiste en que este no tiene punto de apoyo. En esto yace su carácter absoluto e irreductible a la mediación. Pero, no por ser subjetiva, la verdad se vuelve transitoria o relativa. Lo transitorio no es una cualidad de la verdad y no pertenece a la subjetividad, pues la exigencia de existir en lo pensado *transforma* al sujeto y en consecuencia no es una idea pasajera o relativa al sujeto.

¿En qué consiste esta exigencia? ¿Cómo se llega a existir en lo pensado? La permanencia del sujeto en la verdad depende de que el pensamiento esté situado a su vez en la existencia. La propia existencia es simultáneamente la posibilidad, la situación, y la cuestión del pensamiento subjetivo, cuya tarea es precisamente mantenerse dentro de los límites de aquella. El pensador subjetivo se *apasiona* por la existencia. Sin embargo, aunque este encuentra a la existencia como su posibilidad y su límite, nunca encuentra ahí su objeto, su contenido. “Parecería correcto afirmar que hay algo que no puede pensarse, a saber, la existencia.”<sup>59</sup> Por lo que, a falta de un objeto, el pensamiento tiende naturalmente a olvidarse de la existencia pensando en todas las direcciones objetivas que puedan imaginarse. Es más fácil que uno se dedique al estudio de la astronomía, de China, o de la ciencia veterinaria antes de enfocarse en su propia existencia.<sup>60</sup> De este modo, existir en lo pensado debe significar que, sin importar cuán olvidadiza pueda ser la realidad objetiva propia de sus pensamientos, el sujeto añade constantemente a ellos el *recordatorio* de que son los pensamientos de alguien que existe.<sup>61</sup>

Puede apreciarse el que por la fe y en la verdad, el individuo logra permanecer quieto paradójicamente por medio de un salto.<sup>62</sup> En consonancia, al permanecer paradójicamente quieto permanece en la paradoja misma: la creencia en lo improbable *en virtud* del absurdo. Pero si el sujeto puede permanecer en la paradoja es porque primero conjura en la paradoja, todos aquellos objetos del pensamiento que la conjuran a ella, que la anulan. Antes de que pueda siquiera plantearse la

---

<sup>58</sup> *Postscriptum*, 206; 170.

<sup>59</sup> *Postscriptum*, 311; 264.

<sup>60</sup> *Postscriptum*, 166; 137.

<sup>61</sup> *Postscriptum*, 206-8; 170-2. Anoto este término, *recordatorio*, en el sentido que da Wittgenstein a *Erinnerungen*, *reminder*, en sus propias investigaciones. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003), §127 (131): “El trabajo del filósofo es compilar recuerdos [*Erinnerungen*] para una finalidad determinada.”

<sup>62</sup> *Postscriptum*, 367; 316: “Pero todo mundo sabe, incluso en el mundo externo, que saltar desde el punto en que se está parado, para caer exactamente en el mismo punto, es el más difícil de todos los saltos, y que el salto se hace más fácil si hay un espacio entre el punto en que uno está parado y el punto en que el salto ha de realizarse.”

cuestión de la fe, el sistema ofrece al individuo la posibilidad de cuantificarla, bajo la forma de una probabilidad, posibilidad que el individuo debe rechazar de antemano para plantear adecuadamente la cuestión.<sup>63</sup> La probabilidad es en este sentido una *tentación* para el individuo que pretende relacionarse con la cuestión, pues ella sola puede hacerle olvidar que existe en aquello que piensa por medio de un incalculable salto, al tergiversar su sentido, confiriendo a éste un grado de computabilidad.<sup>64</sup> Los principios de la probabilidad que se inmiscuyen en la creencia, suplantándola, reducen el salto cualitativo a una aproximación cuantitativa –subordinan el carácter ambivalente de la fe a los cálculos del entendimiento. El trasfondo de esta polisemia de la fe abre la puerta a una *perversión* de su significado. El sujeto es capaz de permanecer en la paradoja siempre que esta no se disuelva en la probabilidad, siempre que toda inmanencia sea conjurada. La confusión de la fe con una probabilidad de certeza equivale a pensar en la fe como ya dada y *en cierto grado* inmanente a cada individuo. La fe se convierte en un esquema abstracto y pseudo-religioso del conato de inmanencia de la causa en el efecto. La categoría del salto es la exigencia, el vértigo del rompimiento con toda inmanencia.<sup>65</sup> En este sentido la subjetividad es el producto de un salto fuera contra toda probabilidad. La elucidación del signo de verdad como exigencia de aclaración individual depende de la lucha por conjurar los principios autoexplicativos de la probabilidad y la inmanencia, como bases de la conexión entre significado y signo.

En esta definición de la verdad como signo paradójico, también es cierto, se halla *la dificultad*. ¿Cómo es que puede creerse en la verdad *a condición* de que cada aspecto suyo sea paradójico? Una cosa es creer algo improbable, otra diferente creer en algo *porque* es improbable. ¿Cómo puede producirse el salto cuando no hay una *razón* para saltar? ¿De dónde viene su impulso? La respuesta no es simple. En esencia, la fe se refiere a la esfera de la existencia humana, y la verdad a la subjetividad, el sentido de ambas categorías depende enteramente de la relación que un individuo tenga con ellas. La subjetividad es un esfuerzo del individuo por permanecer continuamente en la verdad, y como en todo esfuerzo, el énfasis se coloca en el devenir, no en el resultado. Más, el devenir constante es pura fluctuación, equivocidad, ignorancia. En el límite con la esfera religiosa, Dios puede ser entendido incluso como lo Desconocido; y en este sentido “es una locura querer demostrarlo.”<sup>66</sup> Pero más aún, toda la idea de demostrar la existencia de algo es un abuso de la gramática del lenguaje ordinario. “No demuestro, por ejemplo, que existe una piedra, sino que algo que existe es una piedra; el tribunal no demuestra que existe un delincuente, sino que demuestra que el acusado, que existe, es un delincuente.”<sup>67</sup> Los finales de *O lo uno o lo otro*, de *Temor y temblor* y

---

<sup>63</sup> *Postscriptum*, 11-12;

<sup>64</sup> *Postscriptum*, 235-6;

<sup>65</sup> *Postscriptum*, 297, 340; 253, 293.

<sup>66</sup> Aquello desconocido que “choca con la razón” cuando ésta posee una “pasión paradójica.” Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 53; SV2 IV, 233.

<sup>67</sup> *Migajas filosóficas*, 53-4; 233.

de *La repetición*, presentan coherentemente la dificultad que implica preguntarse por la razón de la decisión. Pues en el estadio religioso, la decisión debe ser considerada un hecho trascendente a toda comparación que lo pone en relación con una vivencia, o con un contenido conceptual específico.<sup>68</sup> En cambio, la filosofía expresa la dificultad de la cuestión como una decisión basada en una experiencia pasada o en una demostración; ella se sitúa *después* de la dificultad. La decisión no puede ser de antemano *entendida* –su irrupción en el devenir es equívoca y es imposible que lo equívoco constituya una razón de ser para ella.

El auténtico devenir subjetivo ocurre cuando se rechaza toda ilusión de haber llegado a un resultado, a una conclusión.<sup>69</sup> O bien el sujeto se concentra en el pensamiento del devenir en el que existe; o bien se disuelve en la confusión de que al pensarla, su existencia está concluida. O bien permanece en la incertidumbre del devenir perpetuo; o bien se dispersa con la primera certeza objetiva a la mano, “pero la certeza es algo imposible para alguien en proceso de devenir, y ciertamente no es más que un engaño.”<sup>70</sup> O bien se relaciona con lo eterno en el devenir en tanto su propio futuro; o bien se extravía en la contemplación en reposo de una abstracción fantasmagórica del pasado. En cada caso, el devenir subjetivo debe contrarrestar la apariencia lógica del pasaje a la existencia; el signo de esta transición es la ruptura, el sufrimiento.<sup>71</sup> La auténtica transición del padecimiento del devenir subjetivo se comunica bajo la forma de un *contraste sin apariencia*.

Una vez que el sujeto se inserta en la verdad por medio de la decisión, nada cambia exteriormente en él –nada nuevo puede percibirse en él. La conversión es interna, y el sujeto no ha hecho más que convertirse en sí mismo.<sup>72</sup> Kierkegaard sostiene que a la subjetividad de la fe le pertenece lo invisible pues no puede ser representada objetivamente en una cantidad, o juzgada exteriormente como una cualidad.<sup>73</sup> *Por un lado*, si el sujeto puede devenir sí mismo sin modificarse objetivamente en lo absoluto, esto equivale a la más gloriosa conversión. Incluso, la manifestación exterior de objetividad en el individuo es un signo de la ausencia de una pasión interior. Una actitud objetiva no puede honrar al amor, no puede portar el significado del cristianismo, ni puede ser el signo de un salto que conmueve a la reflexión más allá de sí misma sin moverla de su propio sitio. La actitud objetiva no comunica la interioridad como no puede pintarse la armadura invisible de Marte.<sup>74</sup> En contrapartida, el carácter invisible de la verdad interior, se comunica como contraste

---

<sup>68</sup> Por ejemplo, la “mayor decisión” es un “incontestable hecho de conciencia” que se basa en una “relación con Dios” en virtud de la cual “toda la cuestión relativa a lo finito” y “la realidad inmediata” pierden interés. Søren Kierkegaard, *La repetición*, (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 215.

<sup>69</sup> *Postscriptum*, 74; 55.

<sup>70</sup> *Postscriptum*, 75; 57.

<sup>71</sup> *Postscriptum*, 344-5; 297.

<sup>72</sup> *Postscriptum*, 384; 331: “Nada hay más profundo y maravilloso que el hecho de que la decisión más apasionada se produzca en un hombre de manera que nada pueda notarse en lo exterior: ya era cristiano y, sin embargo, se convirtió en uno.”

<sup>73</sup> *Postscriptum*, 55, 366; 41, 315: “nadie puede atreverse a juzgar los corazones.”

<sup>74</sup> *Postscriptum*, 175; 145.

cuando es llevado a cabo en la existencia. El menor signo de objetividad en la comunicación no dejará de ser bifurcado, reduplicado, doblemente reflexionado en el contraste de la interioridad a fin de que tenga lugar una verdadera posibilidad de conversión.<sup>75</sup>

Pero, *por otro lado*, sin el llamado objetivo a la exterioridad, la verdad de la interioridad corre el riesgo de no surgir en lo absoluto. Es capturada en la mediación sin el auxilio de un llamado externo. La verdad no es el llamado, sino que, en cuanto subjetividad, tiene la posición de quien está llamando y para ser comunicada se precisa de una *situación*, una “reduplicación existencial.”<sup>76</sup> La verdad subjetiva *edifica*.<sup>77</sup> La exterioridad ocupa este lugar edificante, normativo, riguroso, siempre que se la considere como la situación que es condición para provocar la verdad. “La exterioridad es el velador que despierta al durmiente; la exterioridad es la madre solícita que llama a su hijo; la exterioridad es el llamamiento que pone a los soldados de pie; la exterioridad es el toque de trompeta que lo alienta a uno a hacer el gran esfuerzo; pero la ausencia de exterioridad puede significar que la interioridad misma llama al hombre desde su interior –¡ay!, pero también puede significar que la interioridad no surgirá en lo absoluto.”<sup>78</sup> En otras palabras, el sujeto que permanece en la relación de la verdad sin reflexionar externamente en los márgenes de una comunicación mínimamente objetiva, corre el riesgo del autoengaño.<sup>79</sup> La verdad, que en este punto no es sino la reacción al llamado de la situación, pasa por una escisión, que se hace más clara en los ejemplos de la identidad lingüística entre la verdad y la locura; y la diferencia entre la acción y la exterioridad como condición extralingüística de la realización de la interioridad.<sup>80</sup> En la medida en que Kierkegaard habla de la subjetividad como una acción no quiere decir que el sujeto esté activo, sino él mismo es actividad, devenir subjetivo. En consonancia, la determinación en Kierkegaard no es determinada, sino pasión por lo indeterminado.<sup>81</sup> La locura en la filosofía de Kierkegaard es indistinguible de la expresión de la subjetividad en tanto esta expresión es la acción al límite de lo indeterminado, de la paradoja, de la disyunción absoluta. Convertirse en cristiano es siempre, en el fondo, un signo de insensatez. El

---

<sup>75</sup> *Postscriptum*, 245; 204: “Mientras más consumada se encuentre la forma del contraste, mayor será la interioridad; y mientras menos se halle presente, menor será la interioridad. Para el genio inspirado a quien le gustaría hacer feliz a la humanidad entera, guiándola hacia la verdad, podría resultarle difícil aprender a contenerse de este modo y asirse de la *nota bene* de la reduplicación, pues la verdad no es como una circular en la que se reúnen firmas, sino que radica en el *valore intrinseco* de la interioridad. Un vagabundo o un frívolo pueden comprender esto con suma facilidad. Tan pronto como se admite que la verdad, la verdad esencial, puede ser conocida por todos, uno debe esforzarse por alcanzar la apropiación y la interioridad y esto sólo puede lograrse de una forma indirecta.”

<sup>76</sup> Søren Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (España: Editorial Herder, 2017), 36 (edición digital).

<sup>77</sup> *Postscriptum*, 255; 213.

<sup>78</sup> *Postscriptum*, 384; 331.

<sup>79</sup> *Postscriptum*, 416; 359.

<sup>80</sup> *Postscriptum*, 192, 341; 166, 293: “En una definición puramente subjetiva de la verdad, ésta se torna al final en algo completamente indistinguible de la locura, ya que es posible que ambas tengan interioridad.” “La realidad no es la acción externa, sino la interioridad en que el individuo anula la posibilidad y se identifica a sí mismo con aquello que es pensado a fin de existir allí. Esto es acción.”

<sup>81</sup> *Postscriptum*, 177; 146.

riesgo de autoengaño en la verdad de la interioridad como indeterminación absoluta es puesto a prueba por la pasión del desengaño, expresada en la acción reflexionada de la subjetividad que se entretiene con una situación.

El individuo no puede relacionarse con el cristianismo más que por la decisión subjetiva, es decir que, el cristianismo como tal, si *exsiste*, sólo puede existir como subjetividad.

Aquello que demanda es subjetividad, la verdad del cristianismo, si es que la hay, existe únicamente de este modo; objetivamente, no existe en absoluto.<sup>82</sup>

Es decir que la lectura subjetiva del signo por medio del cual se reconoce la verdad en el cristianismo, anula la objetividad del signo, aun si el signo, objetivamente hablando, hace posible el carácter subjetivo de su lectura. Esto debe aclarar cierta ambigüedad que subyace al proyecto semiótico del *Postscriptum*. En Kierkegaard, es posible captar la separación de dos enfoques lingüísticos entrelazados. Por un lado el signo es contingente, arbitrario, se refiere virtualmente a cualquier significado y ocupa el lugar de “mera posibilidad.”<sup>83</sup> Este es el enfoque *convencionalista* del signo lingüístico. Por otro lado, la esencia del acto subjetivo de apropiación del signo es el contraste, la inflexión, la situación práctica o el contexto, que incluso pueden ser empujados hasta contravenir a la lingüística misma como una ciencia de la objetividad del signo. Esta segunda apreciación del fenómeno lingüístico es conocida como *pragmática*. No debe parecer extraño pensar en la pragmática como una teoría del significado consecuencia del convencionalismo lingüístico. La filosofía de Kierkegaard pone esta conexión en suspenso.

En el caso del signo de autenticidad del sujeto, si la reflexión apasionada acerca del sujeto excluye una reflexión sobre el sujeto espontáneo es porque la pasión involucra a la reflexión en una situación, situación que debe ser excluida para promover el carácter objetivo y arbitrario de esa espontaneidad. Mientras el sujeto es una mera convención, es considerado como algo dado y la pasión por devenir subjetivo no es ni siquiera planteada: en consecuencia, si la subjetividad no representa ninguna dificultad, ninguna situación concreta, el sujeto no llega jamás a plantearse adecuadamente. Kierkegaard no plantea una semiótica convencionalista que deviene en pragmática. Él muestra, en cambio, que existe cierta tendencia en el convencionalismo que de ser absoluta haría imposible cualquier intento de descripción semiótica de la existencia. Eso explica que, en el *Postscriptum*, la cuestión no es desarrollada, sino solamente planteada. Podemos incluso preguntarnos si la filosofía lingüística no repite precisamente la intención de la filosofía de Kierkegaard cuando hace corresponder con la descripción del lenguaje una crítica de la imagen del significado como un

---

<sup>82</sup> *Postscriptum*, 130; 105.

<sup>83</sup> *Postscriptum*, 360; 310.

sustituto del objeto al que se refiere. Este malentendido sólo puede clarificarse en la situación concreta de un juego de lenguaje particular.

“Supón ahora que se rompe la herramienta con el nombre ‘N’. A no lo sabe y le da a B el signo ‘N’. ¿Tiene ahora este signo significado o no lo tiene? —¿Qué debe hacer B cuando recibe este signo? —No hemos convenido nada sobre esto. Podría preguntarse: ¿Qué *hará*? Bueno, quizá se quede perplejo o le muestre a A los trozos. Podría decirse aquí: ‘N’ se ha vuelto carente de significado; y esta expresión querría decir que ya no hay empleo para el signo ‘N’ en nuestro juego de lenguaje (a no ser que le demos uno nuevo). ‘N’ podría también volverse carente de significado porque, por cualquier razón, se le diera a la herramienta otra designación y el signo ‘N’ ya no se empleara en el juego de lenguaje. —Pero podríamos también imaginarnos una convención por la que B, cuando una herramienta está rota y A le da el signo de esa herramienta, tiene que menear la cabeza en respuesta. —Con ello podría decirse que la orden ‘N’ se incluya en el juego de lenguaje aunque esa herramienta ya no exista, y que el signo ‘N’ tiene significado aunque su portador deje de existir.”<sup>84</sup>

Wittgenstein puede coincidir con Kierkegaard en la postura de que el objeto de la reflexión, o en el caso de Wittgenstein la referencia de la definición, es un esquema insuficiente para agotar el significado completo de ciertas palabras. “Juego,” “lenguaje,” “herramienta,” o si se quiere “cristianismo,” son términos que sólo pueden aprenderse por medio de ejemplos, nunca gracias a una definición conceptual. El significado de este tipo de palabras o *Sammelnamen*,<sup>85</sup> no refieren a la instauración de un concepto para el entendimiento, sino a una constelación en la esfera de la existencia, a una forma de vida. De ahí que ambos autores dan cuenta del abuso que ocurre en la identificación de las reglas del lenguaje con las reglas de la abstracción. Incluso coinciden en este difícil punto, que el signo no es sólo aquello situado por la convención, y gracias a ello la convención es siempre *revocable*. En el contexto del habla cotidiana, las representaciones de objetos deben hacer lugar a las reglas de los juegos, donde una convención puede ser corregida por otra nueva, acotando el sentido mismo de la palabra “convención,” cuando se aplica al establecimiento de un signo. Para Kierkegaard, el significado del cristianismo, ahí donde el bautismo se ha vuelto sinónimo de convención, depende de la posibilidad de una anulación *explícita* de la convencionalidad a la que ha quedado reducida el bautismo por medio de su exacta repetición *en el interior*. Para ser un sujeto no es suficiente con serlo hace falta *devenir subjetivo*, para ser cristiano no es suficiente con haber sido bautizado en medio de un contexto cristiano hace falta *convertirse en cristiano*. Kierkegaard ha tomado, con temor y temblor, esta vía en contra del estricto convencionalismo. De ahí su simpatía con el idealismo, y al mismo tiempo su reticencia a este.

---

<sup>84</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (México: UNAM, 2003), §41 (59-61).

<sup>85</sup> Ludwig Wittgenstein, *Zettel* (México: UNAM, 1979), §322 (62): “Para nosotros, el lenguaje no se define como una institución (Einrichtung) que cumple un propósito determinado. No, para nosotros, más bien, ‘el lenguaje’ es un nombre colectivo (Sammelname), y por él entiendo el español, el inglés, etcétera, y otros varios sistemas de signos más o menos afines a tales lenguajes.”



## 1.2. *Cómo llegar a ser cristiano*

Hasta ahora he reformulado de diferentes maneras la cuestión que Kierkegaard pone en juego derivándolas a partir de la sola expresión: ¿cómo se llega a ser subjetivo? Pero, ¿qué fue lo que me llevó a formular esta pregunta? Debo partir otra vez desde el inicio, con un enfoque diferente. La cuestión de Kierkegaard concierne al tema de la fe: es una cuestión religiosa. La pregunta por “cómo llegar a ser cristiano” es el problema principal de Kierkegaard en su entera profesión como escritor.<sup>86</sup> ¿Cuál es en este caso el *Quidam* de la existencia religiosa? El aprisionamiento en la posibilidad: el seudónimo Johannes Climacus no afirma ser cristiano, sino que se limita a plantear la cuestión de cómo se llega a serlo. Desde el punto de vista del problema de la seudonimia, Climacus plantea la cuestión en su forma decisiva, y no en forma transitoria dentro de la jerarquía de las esferas o estadios de existencia.<sup>87</sup> Puedo decir que el cristianismo es morir para el mundo, amar al prójimo, negar a padre y madre; como si hablara, a partir de lugares comunes, del testimonio de la verdad, de conceptos religiosos y de la fe. Pero la pregunta es, ¿cómo puedo hablar de la fe cuando entra en contacto con la existencia de un sujeto particular? El hecho es que estos lugares comunes no pueden manifestarse en la vida de un individuo sino como contradicciones personales. Para poner lo religioso en palabras siempre hay que atender a la inconmensurabilidad de lo personal respecto de lo estético. Por ejemplo, la interioridad infinita de la oración es inconmensurable con cualquier gesto observable,<sup>88</sup> y lo mismo sucede con la conciencia del pecado respecto de cualquier confesión externa.<sup>89</sup> Todos estos son ejemplos de una “inconmensurabilidad” aún más esencial entre las categorías de “una verdad histórica y una decisión eterna.”<sup>90</sup> Para Kierkegaard la insuperabilidad

---

<sup>86</sup> Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista* (México: Fontamara, 2016), 29.

<sup>87</sup> Wilfried Greve ha mostrado como, por ejemplo, el seudónimo Wilhelm, autor de las cartas contenidas en el segundo tomo de *O lo uno, o lo otro*, sostiene una visión hegeliana del cristianismo como moralidad y como la culminación de un proceso histórico de evolución de la racionalidad. Premisas que Climacus abandonará y criticará estrictamente en el *Postscriptum*. Estas evidencias revelan para Greve que “una teoría unitaria de los estadios en Kierkegaard” compuesta con el fin de “redistribuir en ella todos los seudónimos” no puede sino producir “desfiguraciones” en una apreciación general de la obra. Wilfried Greve, “El dudoso eticista,” en *Enrahonar* 29 (1998), 33 (Nota 14). Podemos observar una tendencia interpretativa de Kierkegaard como la que critica Greve por lo menos desde Adorno: “Las aserciones singulares de los seudónimos deben ser tomadas literalmente dentro de su respectiva construcción según la ‘lógica de las esferas’: como aclaraciones relativas a las formas de existencia estética, ética y religiosa, que al mismo tiempo tienen su límite en la literalidad.” Theodor Adorno, *Kierkegaard. La construcción de lo estético*. Obra completa, 2 (Akal: Madrid, 2014), 20.

<sup>88</sup> Esto, agrega Kierkegaard, convierte en irrelevante la estética del puro patetismo en relación con la oración, poniendo en juego nuevamente el contraste y la desproporción: “En términos religiosos, una adoración cómicamente expresada posee el mismo grado de devoción que una expresión patética. Aquello que subyace tanto en lo cómico como en lo patético es la desproporción, la contradicción entre lo infinito y lo finito, lo eterno y el devenir. Un pathos que excluya lo cómico es un malentendido y no será pathos en absoluto. Por tanto, el pensador subjetivamente existente es tan bipolar como la situación existencial misma.” *Postscriptum*: 91-2; 70-1.

<sup>89</sup> *Postscriptum*: 556; 484.

<sup>90</sup> *Postscriptum*: 99, 78. Cabe aclarar, que la formulación de “la cuestión” en el *Postscriptum*, a saber, cómo se llega a ser cristiano, es el relevo de una formulación anterior que plantea la misma cuestión de una manera diferente, por lo que en realidad el lector tiene ante sí una misma cuestión expresada en dos formulaciones distintas. En la introducción al *Postscriptum* aparece citada la pregunta que guiaba la investigación de *Migajas filosóficas*, un “panfleto” firmado también por el autor seudónimo Johannes Climacus y publicado en 1844. El planteamiento de la cuestión en *Migajas*

lógica de esta diferencia categórica no es un momento del desarrollo de la cuestión, sino la cuestión misma, ahí donde la dificultad adquiere el sentido de una contradicción primordial, y la posibilidad de comienzo el de un alto a la reflexión.<sup>91</sup> “La dificultad radica en hacerse cristiano.” La apuesta para poner el énfasis en la dificultad es una semiótica de la existencia.

En efecto, el problema es que la reflexión puede seguir en abstracto dos caminos opuestos simultáneamente gracias a la mediación, cosa imposible para un sujeto existente. La reflexión es lo infinito del sujeto y ningún elemento inmanente puede detenerla, mucho menos el sujeto espontáneo, el sujeto en calidad de convención, que en realidad es idéntico a un objeto de la reflexión. Sin embargo, el freno de la reflexión está a la mano en un sentido diferente, como resolución, como decisión apasionada. La pasión, dice Kierkegaard, no es un elemento constitutivo ni dominante de la reflexión, de lo que se trata es que la reflexión se constituya a su vez como una pasión.<sup>92</sup> La subjetividad religiosa se constituye a partir de la pasión reflexiva de la fe, que comienza en cuanto se detiene, y que no puede asumirse por el mero hecho de portar el signo convencional del bautismo. Una semiótica de las situaciones es capaz de duplicar el signo dado como convención bajo la forma del contraste, cuando este es incapaz de captar el movimiento contradictorio del significado religioso. Pero, ¿por qué, a fin de cuentas, hace falta ejecutar filosóficamente esta resignificación, expresar el aprisionamiento en una posibilidad, restablecer la contradicción a su sentido primordial y mostrar la inconmensurabilidad de la fe con la historicidad?

El lector se ve envuelto en una lucha por conquistar su propia permanencia en la verdad, a costa del aprisionamiento del seudónimo en la posibilidad, el cual suspende la función de autor como disposición rectora del significado. El sujeto es al mismo tiempo el objeto de una crítica, en cuanto convención, y la referencia esencial en cuanto esfuerzo. La crítica proviene del esfuerzo mismo. He ahí la razón de que, en lo que concierne a la cuestión del cristianismo, el procedimiento de Kierkegaard es siempre el mismo, el signo portado por el comunicador de lo religioso debe determinar si la inclinación religiosa del receptor es un fantasma o una pasión auténtica. Siempre que el sujeto es caracterizado como un objeto tiende a encarnar un objeto imposible, un ser fantástico.

---

se presenta como sigue: “¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?” Esta particular formulación de la cuestión requiere, como puede suponerse, de una serie de aclaraciones. Siguiendo el hilo de *Migajas*, “el punto de partida histórico” al cual se refiere la pregunta no es cualquier acontecimiento, “la cuestión atañe al cristianismo” en la medida en que el cristianismo es un “fenómeno histórico,” que tiene para las personas interesadas en él un valor “distinto al puramente histórico” y que, sin embargo, no puede darse en ellas sino a partir de la “relación con algo histórico.” *Postscriptum*, 15; 6.

<sup>91</sup> De acuerdo con Kierkegaard, el error lógico que ocurre cuando se salta aquí de una categoría a la otra es una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* [cambio de un género a otro]. Esta expresión es tomada prestada de Aristóteles, quien la utiliza para fijar la indemostrabilidad de “lo geométrico por la aritmética.” (*Analíticos Segundos*, 75a; 38) El salto de un género a otro es para Kierkegaard, la “inferencia errónea” que opera en el pensamiento especulativo cuando este pretende demostrar la verdad del cristianismo por el hecho de su historicidad. *Postscriptum*: 99, 115, 136; 78, 92, 110.

<sup>92</sup> O mejor, lo que coincide con la pasión es la razón: “yo soy un apasionado, pero mi pasión está dominada por la razón, pero mi razón, a su vez, es pasión.” Søren Kierkegaard, *Cartas del noviazgo* (Buenos Aires: Editorial Siglo Veinte, 1979), 151.

Cuando la inclinación religiosa del sujeto adquiere una forma especulativa, el sujeto tiende a confundirse a sí mismo con seres fantásticos como el sistema o la identidad pura (yo-yo), cuyas cualidades sobrepasan los límites de alguien que existe temporalmente. La confusión emerge cuando la desproporción irreductible entre lo eterno y lo temporal pretende ser borrada por las capacidades ilusorias de una lógica que sobrepasa el principio de no contradicción gracias a la mediación. Esta lógica es condición de posibilidad de una ciencia histórico-universal a partir de la cual el individuo alcanza un punto de vista *sub specie aeternis* de la condición humana. En todos estos casos, más que negar el criterio de la objetividad, se debe aplicar la negación de la objetividad como negación de todo criterio posible; la permanencia se sostiene desde un principio y hasta el final como una relación negativa con aquello en lo cual permanece, salvando así la desproporción inherente.<sup>93</sup> Inversamente, en la tensión de la permanencia, el sujeto encuentra una positividad estrictamente inaparente que le viene de dentro.

Sin embargo, ¿cómo se puede conciliar en conjunto esta manera de proceder con el principio de Kierkegaard según el cual la resolución en cuestión es un salto en lo contradictorio, cuando al mismo tiempo, debe conservarse el principio de no contradicción intacto? Si la necesidad del principio de no contradicción no es absoluta, entonces el individuo ha dejado de existir más que como un fantasma, una abstracción del pensamiento.<sup>94</sup> La aclaración del sentido de la cuestión, según Kierkegaard, no está destinada a superar la contradicción que el salto pone en juego, sino a plantear correctamente como es que el individuo ha de situarse en relación con ella y a establecer la dificultad.<sup>95</sup> No es la contradicción la que representa un sinsentido, el sinsentido es querer ir más allá de ella. En el fondo, cuando queremos hablar de una contradicción, es en el sentido de una decisión imposible de realizar para el sujeto, quien no dispone de una certeza objetiva en la cual apoyarse para escoger una cosa o la otra. Por lo tanto, el sujeto no puede más que permanecer en la tensión de la decisión o huir de ella. Lo propio de la contradicción, de la paradoja, es caracterizar al sujeto como sujeto, *a partir* de una situación. Es por eso que la contradicción debe mantenerse inmóvil como principio lógico y al mismo tiempo servir como el escenario de un salto. *Porque sólo así lo decisivo adquiere un nuevo significado.*

Esto es lo que en el idealismo se ha llegado a confundir. La filosofía de Kierkegaard es una crítica aguda de la identidad. Kierkegaard no escribe una indagación crítica acerca del cristianismo sino una inspirada sátira de la *cristiandad*, en la medida en que esta pretende hacer fácil el cristianismo. Al establecer la identidad entre la concepción de algo y el ser de esa misma cosa como el criterio para relacionarse con la fe, el idealismo ha colocado en el lugar de aquello que

---

<sup>93</sup> *Postscriptum*, 81-3; 62-3.

<sup>94</sup> *Postscriptum*, 349.

<sup>95</sup> *Postscriptum*, 576-8; 501-3: “La contradicción aparece sólo cuando el individuo subjetivo, en la cúspide de su pasión subjetiva (en su preocupación por la felicidad eterna), debe fundar esto en algo histórico, lo cual sigue siendo, a lo sumo, una aproximación.”

esencialmente exige diariamente del individuo un esfuerzo, algo que se lleva a cabo tan sólo momentáneamente y sin sentir el mínimo de pasión. Las palabras “‘nada,’ ‘siempre,’ ‘nunca,’ ‘todo,’” son las generalizaciones filosóficas que en boca del pastor convierten a lo religioso en una trivialidad;<sup>96</sup> de modo que al asistir a la Iglesia el creyente se vuelve el espectador de una publicidad estética de lo religioso que paraliza en la confusión la posibilidad misma de la exigencia religiosa en un sujeto. De hecho, la identidad es una abstracción de la existencia, y como tal ella no puede anular la contradicción de la existencia, es la contradicción de la existencia la que impide constantemente que el individuo sea reducido a la identidad.<sup>97</sup> Es por eso que el espíritu religioso es tan distinto de un rasgo identitario, ya que al acontecer frente a la confrontación con el signo paradójico, contradictorio y sufriente de lo negativo, rompe toda identidad positiva posible del sujeto.<sup>98</sup>

Sin riesgo, no hay fe. La fe es la contradicción entre la infinita pasión de la interioridad y la incertidumbre objetiva.<sup>99</sup>

La fe es en sí misma una contradicción. Si la probabilidad prevalece, el riesgo desaparece, y con este la fe. Puede decirse que, así como la filosofía se encarga de llevar al individuo de la contradicción escéptica a la claridad autoexplicativa, lo religioso conduce inversamente al individuo del rechazo de la garantía al estado de incertidumbre, de la tentación a la prueba, con lo cual la fe es incluida en la existencia como pasión de la reflexión.

Así como he señalado la distinción entre espontaneidad y situación, como dos apreciaciones diferentes de la esencia del concepto de signo, ahora distingo entre dos sentidos de lo religioso. Por un lado existe lo religioso como paradigma; por otro existe la caricatura de lo religioso cuando es presentado a partir de nociones estéticas. La diferenciación de ambas concepciones de la fe, como algo dado y como algo siempre por conquistar, confundidas lingüísticamente al mezclar las esferas de lo estético y lo religioso,<sup>100</sup> subyace a la tentativa entera del *Postscriptum*. Me detengo en la siguiente cita:

En palabras simples: ¿Cómo podría yo, Johannes Climacus, tomar parte de la felicidad que el cristianismo promete? La cuestión me concierne a mí solo, en parte debido a que todo el mundo debería preocuparle esto del mismo modo, y en parte debido a que todos los demás consideran a la fe como algo ya dado, como una bagatela

---

<sup>96</sup> *Postscriptum*, 485-6; 419.

<sup>97</sup> *Postscriptum*, 424; 366.

<sup>98</sup> *Postscriptum*, 535-6; 466.

<sup>99</sup> *Postscriptum*, 206; 170.

<sup>100</sup> *Postscriptum*, 271; 228: “Precisamente porque en nuestra época la gente ha llegado tal vez a saber demasiado, es muy fácil confundirlo todo en una lingüística confusión, donde los estetas recurren a las muy decisivas categorías cristiano-religiosas para realizar brillantes observaciones, y los pastores las utilizan irreflexivamente como una suerte de formalismo donde el contenido es indiferente.”

de no mucho valor, o, si algún valor tiene, lo tendría únicamente después de que algunas cuantas demostraciones hayan sido formuladas.<sup>101</sup>

Cuando la *fe* se considera como un atributo estético dado, carece de pasión –solamente en cuanto pasión de la reflexión puede la fe dejar de presentarse como atributo y convertirse en apropiación. El punto de vista de la idealidad, de acuerdo con el cual todo fenómeno histórico se corresponde con una idea de la razón, es suspendido por una idealidad subjetiva de acuerdo con la cual el instante y la idea se corresponden sólo en virtud de la apropiación de un sujeto. El peso de la idealidad recae sobre la pasión reflexiva, porque esta es el modo de apropiación subjetiva del instante. La esencia de la seudonimia recae de cierto modo en la apropiación, cuando se interrumpe la identidad del nombre, como hipotética abreviación de una existencia.<sup>102</sup> La polinimia pretende desviar la atención de un origen del significado en la figura del autor, para plantear la cuestión del acontecimiento de la subjetividad del lector. El sujeto no es un producto de la idealidad, sino que la idealidad es simultánea al acto de permanencia del sujeto en la verdad, es decir a la subjetividad.

La dificultad consistirá en establecer una relación adecuada entre los dos sentidos de la fe, en cuanto convención y situación. Hasta ahora me he enfocado en señalar su diferencia. Esta diferencia es la que Kierkegaard presenta bajo la forma de una cesura –la cual define el carácter del sí mismo. La pasión no es inmediatamente motivo de inspiración para el sujeto, sino que primero ella sujeta al sujeto. La sujeción del sujeto en simultaneidad con la idealidad que lo apasiona, detona en este un sí mismo, bajo la forma de un deber invulnerable a toda convención. Pero, a falta de un correlato objetivo que permita una continuidad y una coherencia de la pasión, no está claro cómo el sujeto permanece en sí mismo, sin regresar a su propia estetización una vez que la pasión se esfuma. Después de todo, ya he explicado como un llamado de la exterioridad beneficia la subjetivación, pero ¿qué pasa cuando este llamado se calla? De modo que, el signo tiene, por decir así, siempre dos caras. En virtud de la situación, la convención es abolida, pero la situación misma debe suceder de manera ordinaria, si la pasión quiere gozar de una continuidad; o mejor, el signo ha dejado de ser convencional ahí donde la situación es *conveniente* para subvertirlo. La situación debe ser a la vez, lo suficientemente oportuna como para ser el escenario de un salto, y lo suficientemente ordinaria como para poder llegar a ser oportuna. En tanto es oportunidad, la situación corre siempre con el riesgo de esfumarse; y en tanto sea ordinaria, contiene siempre la posibilidad de una repetición. Por ejemplo, ¿por qué es que el enamorado resulta el paradigma de la disolución del límite entre sujeto y pasión, entre la idealidad y lo concreto, y al mismo tiempo el mejor ejemplo de la pasión que se esfuma? ¿Acaso el enamoramiento no deja de esfumarse justamente porque debe ser al mismo tiempo

---

<sup>101</sup> *Postscriptum*, 17; 8.

<sup>102</sup> *Postscriptum*, 112; 90: “¿En qué sentido una categoría es una abreviación de la existencia?... Me gustaría abordar esta cuestión con mayor detenimiento más adelante, e incluso si no es posible responderla adecuadamente, ya será algo el haberla planteado de este modo.”

oportunidad única y realidad conveniente? Algo es seguro, tanto el signo de que hay enamoramiento, como el signo de que hay religiosidad, deben ser inestables pues reúnen en su noción sin conciliarlas a la convención y la situación.

La incertidumbre es el signo, y la certeza carente de ella es el signo de que uno no se relaciona con Dios. De forma semejante, en el periodo de cortejo, la absoluta certeza de que uno es amado es signo seguro de que no se está enamorado.<sup>103</sup>

El signo de incertidumbre, cuando no se reduce al concepto de la mediación, sirve como detonador de una elevación de la pasión por lo inmediato.<sup>104</sup> Es en función de esta elevación en la pasión que el amor y la fe pueden guardar cierta relación analógica. Sin embargo, su diferencia consistirá siempre en que mientras que el amor puede nombrar al amado como a un *quien*, la fe sólo puede hacer alusión a ello por medio de un *cómo*.<sup>105</sup> Ante tal extenuación de la pasión, Kierkegaard agrega que un descanso es posible. Se trata nuevamente de la cesura, esta vez poniendo en relación una interrupción de la comunicación abstracta por medio del esfuerzo en una cotidianidad apasionada.

La autenticidad de la existencia se corresponde con la esfera de lo cotidiano.<sup>106</sup> Pero la filosofía de Kierkegaard nos presenta dos modalidades de la cotidianidad, dos especies distintas en el género lo ordinario: por un lado, las repeticiones del hábito y la costumbre, por otro la continuidad en la inspiración de la pasión. Cada una tiene una cualidad asistemática, tanto la convención arbitraria, como la situación apasionada. ¿Pero cuál es su relación? Entre ambas se establece un paralelismo que se sigue a la perfección. La pasión exaltada y la confianza ordinaria llegan a corresponderse, produciendo una estabilización. “Existir es parecido a caminar.”<sup>107</sup> Todo aquello que la fe contiene en sí misma y que por eso supera toda confianza mundana, es en realidad sostenible solamente por la ejercitación de una pasión cotidiana que se expresa cotidianamente como confianza apasionada. En relación con la felicidad, por ejemplo, mientras que lo ocasional disuelve la relación,

---

<sup>103</sup> *Postscriptum*, 458; 396.

<sup>104</sup> *Postscriptum*, 387; 334: “El amar es un pathos inmediato; relacionarse con la felicidad eterna es, dentro de la esfera de la reflexión, un pathos inmediato. Lo dialéctico consiste en que la felicidad eterna, con la cual se supone que el individuo se relaciona con un auténtico pathos, deviene dialéctica en virtud de cualidades adicionales, las cuales a su vez funcionan como un estimulante que lleva la pasión a su punto máximo.”

<sup>105</sup> *Postscriptum*, 616; 535: “En lo que se refiere al acto de amar (para ilustrar nuevamente esto mismo), no es del todo cierto que un hombre pueda decir qué o quién es el objeto de su amor, haciendo la descripción de su ‘cómo.’ Todos los amantes comparten el ‘cómo’ del amor, y ahora es preciso que el individuo singular añada el nombre de su objeto amado. Pero tratándose de la fe *sensu strictissimo*, lo cierto es que este ‘cómo’ no conviene sino a un solo objeto.”

<sup>106</sup> *Postscriptum*, 485; 419: “Por consiguiente, el discurso religioso ha de tener un poco de bromista, justo como la existencia, pues el fundamento de la broma consiste en que nosotros, los seres humanos, tenemos nuestras cabezas platóricas de grandiosas ideas, y entonces viene la existencia y nos ofrece lo cotidiano.” Como lo he señalado ya en mi Introducción, este punto ha sido particularmente enfatizado por Stanley Cavell al establecer una relación entre la noción de autenticidad en el existencialismo de Kierkegaard y el papel de lo ordinario en la filosofía lingüística de Wittgenstein. Cavell, *Existentialism and Analytical Philosophy*, 957.

<sup>107</sup> *Postscriptum*, 415-6; 357-9: “La auténtica interioridad no exige ninguna señal externa. La pasión de lo infinito se halla presente en la práctica de la distinción absoluta, pero quiere ser interioridad sin celos, envidia o desconfianza.”

la constancia la generaliza.<sup>108</sup> Mientras se coloca a la pasión como un elemento en el desarrollo de lo cotidiano ésta aparece ocasionalmente y luego se esfuma, pero cuando lo cotidiano es la cuestión misma para la pasión entonces se produce una cotidianidad apasionada. Esta cotidianidad hace posible la actividad práctica y la ética, sin las cuales la historia no tiene un fundamento sólido. Sin este doble movimiento, que conjuga la situación con la convención, no será posible en general plantear la cuestión del cristianismo. De otra manera ninguna pasión sería capaz de establecerse en el corazón de un individuo sin que la imaginación la transforme en un objeto de la fantasía. Esta correspondencia sirve a su vez para interrumpir la fantástica ilusión del devenir histórico del individuo, pues aísla el valor ético de una acción, de toda relación con la causalidad histórica.<sup>109</sup> Si bien un logro es algo en un sentido histórico, con ello no se ha logrado nada todavía en un sentido ético.<sup>110</sup>

A fin de cuentas, para que la reacción de un espíritu tenga lugar subjetivamente, debe ser posible introducir en la ética, los elementos de la culpa y el castigo en relación a la intención, y esto no es posible si la asignación de estos términos es exclusivamente de orden jurídico o histórico. No debe confundirse la pasión asistemática de lo cotidiano con el irracionalismo o la excentricidad, tanto como no se reconoce a la ética por el logro reconocible de pagar los impuestos a tiempo. Bajo el nombre de fe, se lleva a cabo una acción que solo vale para la interioridad, y bajo el nombre de ética, una ejercitación de la pasión en los mismos términos. Aún más, mientras que en la obra de Kierkegaard, lo estético-religioso constituye un abuso gramatical, lo ético-religioso se emplea en beneficio del significado de ambas esferas: para permanecer en la fe, deben conjurarse las probabilidades y las garantías; para permanecer en lo ético, deben suprimirse las ilusiones históricas de la grandeza y el logro.

Pero, no importa cuan grande sea la ilusión o qué tan pesado caiga, esta nunca asume la forma del error, pues tiene la presentación y consistencia lógicas del argumento filosófico. La mezcla confusa entre los dominios de lo histórico-universal y la ética se debe en primer lugar a la reducción filosófica de la realidad a la esfera de lo ético. La totalidad de los acontecimientos históricos tiene un sentido desde el punto de vista de la providencia, si se elimina a ésta de la ecuación, el acontecimiento adquiere un sentido pseudo-ético dentro de un sistema especulativo, pero con ello se confunde el

---

<sup>108</sup> *Postscriptum*, 537; VII, 467: “Relacionarse existencialmente y con pathos en una felicidad eterna nunca es cuestión de realizar ocasionalmente un gran esfuerzo, sino que se trata de tener constancia en la relación, la constancia con la que ésta se pone en conexión con todo.”

<sup>109</sup> *Postscriptum*, 156; 128: “El observador de la historia universal puede ver, por consiguiente, algo que éticamente es del todo confuso y absurdo, puede ver que la bienintencionada obra acarrea para sí la misma consecuencia que la obra de mala intención –el mejor de los reyes y el tirano son causa de la misma calamidad.”

<sup>110</sup> *Postscriptum*, 299; 254: “Aquí lo ético se establece como una suerte de relación contrastante entre lo exterior y lo interior, pues coloca a lo exterior en la esfera de lo indiferente. Lo exterior como materia para la acción es cosa indiferente, porque, desde el punto de vista ético, es la intención la que se enfatiza; el resultado como manifestación externa de la acción carece de relevancia, porque la intención es aquello que éticamente se enfatiza, y es del todo inmoral preocuparse por el resultado. Un triunfo en un sentido externo no demuestra nada éticamente hablando, porque, éticamente hablando, la cuestión gira en torno a lo interior.”

sentido de lo ético en sí mismo con un ilusorio punto arquimédico que sólo podría ocupar apropiadamente la providencia. Por eso, la cuestión se interroga acerca del *freno* de la filosofía de la historia. Es claro que Kierkegaard habla constantemente desde otras disciplinas: él es ante todo un escritor religioso, un psicólogo, un lingüista. Pero, la pregunta es, ¿en qué sentido sigue siendo un filósofo?

El *Postscriptum* comienza por la cuestión del cristianismo, e inmediatamente después plantea el problema de la ética. La necesidad de tal problema es evidente; para que la cuestión tenga siquiera lugar hace falta que podamos considerarla a partir de una interrupción de la especulación filosófica en torno al ser. La ética es el nombre que la filosofía especulativa da al ser en cuanto que delinea los límites mismos de lo general, los límites del lenguaje. Para que la ética represente un problema en sí misma, debe verse desde el punto de vista de lo religioso, como la tentación filosófica de reducir la existencia al ser. La observación más “estúpida” de *Migajas filosóficas* es:

En relación con el ser de hecho es absurdo hablar de más o menos ser. Una mosca, cuando existe, tiene tanto ser como Dios.<sup>111</sup>

Una nota debe hacerse acerca de la desproporción irreductible entre el ser de hecho y el ser ideal como corrección gramatical de este enunciado. De la misma manera, la ética es en sentido fáctico coextensiva al ser, aun cuando desde el punto de vista de la idealidad el ser puede excederla y desbordarla. La ética es capaz de proveer de sentido fáctico a la realidad entera de un individuo, siempre que, lo he dicho ya, no se la confunda con el logro profesional, el logro histórico reconocible. Sin duda, la ética recubre enteramente la práctica del individuo, quien no actúa según las reglas lógicas de la historia universal sino según su propia pasión, a tal grado que renunciar a ella equivale a renunciar a la realidad misma.<sup>112</sup> La ética es coextensiva a la acción y a la pasión, *excepto* cuando la pasión *contradice* lo ético. La contradicción entre la pasión y la ética, cuando la ética representa la realidad entera del individuo, y la pasión una exigencia que suspende la realidad, deriva del estado del pecado.

La terrible exención de realizar lo ético, la heterogeneidad del individuo respecto a lo ético, esta suspensión de lo ético, es el *pecado* como un estado del ser humano.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> *Migajas*, 55.

<sup>112</sup> *Postscriptum*, 343; 296: “En efecto, si tuviera que renunciar al mundo entero para contentarse con la realidad ética de otro sujeto, bueno, entonces tendría derecho a despreciar el intercambio. Por el contrario, para el individuo su propia realidad ética debería representar éticamente hablando, aun más que el cielo y la tierra y todo lo que allí se encuentra, más que los seis mil años de historia universal, y más que la astrología, la ciencia veterinaria, y también todo aquello que la época demanda, lo cual, desde una perspectiva estética e intelectual, es una prodigiosa estrechez de mente. Si este no es el caso, tanto peor para el individuo mismo, pues entonces no tendrá nada en absoluto, ninguna realidad, porque, respecto a todo lo demás, podrá a lo mucho entablar una relación de posibilidad.”

<sup>113</sup> *Postscriptum*, 270; 227.



El contraste subjetivo en relación a lo ético, el choque entre el deber real y la exigencia de arrepentimiento, no puede ser comunicado. En su disposición ordinaria la comunicación deja descansar la pasión, suspende la acción, disuelve el contraste, es decir, funciona como un retroceder ante el pecado nuevamente hacia la inmediatez.<sup>114</sup> En este sentido el pecado capta una dimensión del ser individual inexpresable en los conceptos generales de la ética. Por otra parte, la ironía y el humor, son formas de contraste, es decir de reduplicación en la disposición de la comunicación, capaces de expresar la diferencia entre el individuo y la ética. Mientras que la ironía refuerza lo ético bajo el signo de la inmoralidad, el humor tiende a suprimirlo, en función del signo más elevado del pecado. La ética habla en términos generales y, sin embargo, no presupone un objeto de referencia o una distancia abstracta respecto a lo dicho, sino que exige una resonancia interna de las palabras.<sup>115</sup> No es que la resonancia del lenguaje ético no tenga la dimensión de la interioridad y el secreto, sino que la interioridad ética, no está *obligada* a ser secreta, interior. Sin embargo, en cuanto afirma la realidad de la interioridad, contra toda objetivación histórica del individuo, la afirmación ética es una forma de realismo. El realismo en cuestión distingue entre dos realidades: la realidad interna del individuo y el fantasma de la realidad abstracta de la historia.<sup>116</sup> El filósofo profesional es en este sentido el más fantástico de todos los seres, más que los unicornios y los dragones; pues su existencia supone ser un suplemento de la realidad abstracta.<sup>117</sup> La identidad entre el ser ideal y la realidad ética queda rota por una cesura de la racionalidad histórica, coextensiva al pecado, como distinción del individuo en su plena heterogeneidad respecto de lo general. El realismo de la acción y de la situación implican una subjetivación; la subjetivación, deviene a su vez realidad interior ética, diferenciada del *fantasma* de la realidad abstracta, como una realidad reducida a mera posibilidad o convención, realidad que a su vez se desmorona ante la interioridad sin objeto del pecado.<sup>118</sup>

Ahora bien, el significado del pecado corre el riesgo a cada paso de confundirse con la ilusión misma del fantasma. Esto es porque la cristiandad histórica ha producido este fantasma a su imagen y semejanza, o mejor dicho ella misma es el fantasma, la ilusión. Ahora podemos comprender exactamente la diferencia entre la cristiandad y el cristianismo en Kierkegaard, y con ello, toda la dificultad que la modernidad ha añadido a la convicción de convertirse en cristiano, irónicamente por medio de innumerables servicios que pretenden hacer la tarea más fácil. En el reino del lenguaje distinguimos entre dos extremos, la comunicación artística y existencial, el dominio de lo ético y lo ético-religioso, y el lenguaje de la abstracción y la ciencia, el dominio de la posibilidad y la

---

<sup>114</sup> *Postscriptum*, 75; 57: “La comunicación ordinaria entre un ser humano y otro es completamente inmediata, porque, por lo general, la gente existe en la inmediatez.”

<sup>115</sup> *Postscriptum*, 262; 220.

<sup>116</sup> *Postscriptum*, 316-8; 270-2.

<sup>117</sup> *Postscriptum*, 122; 99-100.

<sup>118</sup> E inversamente, por un retorno de las cosas, el individuo subjetivo comienza a apropiarse de la situación misma. *Postscriptum*, 359-60, 392; 337.

objetividad. No hay duda que los principios de la abstracción tienen la cualidad de hacer comprender la cuestión, pero la cuestión del cristianismo no ha de ser comprendida, es decir superada, sino *vivida* como pasión por el sujeto. Pero siempre que el sujeto se enfrenta a la cuestión del cristianismo en cuanto espíritu, el lenguaje de la abstracción la transforma nuevamente en el fantasma de una posibilidad, es decir en una comprensión objetiva. El cristianismo se convierte en una melancólica confusión, consistente en apropiarse objetivamente de todo lo que se sabe acerca de él. El salto que implica la decisión concierne exclusivamente a la fe: hace coincidir, tras una cesura, la realidad con la idealidad negando su posibilidad. Pero para la razón es un escándalo adoptar la creencia de una realidad ideal *en virtud* de su imposibilidad. Hasta el punto de que, la práctica del cristianismo, como el principio más contradictorio que puede afectar la vida de una persona, es una muerte en vida; la acción de morir para sí mismo es la única forma de relacionarse apropiadamente con la cuestión.<sup>119</sup> La cristiandad, la adopción del cristianismo como convención social, funciona inversamente, ofreciendo constantemente *buenas razones* para ser cristiano manteniendo intacta la categoría del salto, pero sólo para el intelecto.<sup>120</sup> Ahí no ocurre más que un salto aparente.

Pero caer de tal manera que pueda parecer que a la vez están inmóviles y en movimiento, transformar en caminar el salto de la vida, expresar a la perfección lo sublime en lo pedestre... ese es el auténtico prodigio.<sup>121</sup>

La cristiandad admite el contraste sólo bajo el supuesto de su apariencia y concibe la subjetividad como un atributo dado de antemano por el concepto de humanidad, añadiendo a éste, que toda la humanidad, tiene la posibilidad de convertirse en cristiana si así lo desea, por medio de la convención del bautismo. Al contrario, el cristianismo auténtico (o su rechazo), en cuanto subjetividad, es una singularización del individuo, irreductible al concepto general de humanidad. Como ilustración de esta contrariedad podemos referirnos a la distinción que hace Kierkegaard entre dos reflexiones, y a la manera en la que se ocupa de cada una de ellas.<sup>122</sup>

Hay pues dos formas de comunicación que deben presentar características distintas. La comunicación directa contiene una sola reflexión, esta procede de la transmisión de un mensaje. La reflexión, en este caso, es siempre *pro et contra*. Esa es su esencia, pesar las desventajas y las ventajas. Si consideramos al mensaje de la comunicación como objeto, entonces la comunicación directa tiene siempre una “dirección hacia afuera, hacia el grito,”<sup>123</sup> porque la relación es expresada

---

<sup>119</sup> *Postscriptum*, 475; 410: “Pero justamente aquí radica el problema, es aquí donde reside el sufrimiento: en el hecho de que uno debe morir para sí mismo; y pese a que el rasgo distintivo de lo ético es que resulta muy fácil de comprender en su expresión abstracta es, en cambio, muy difícil de entender *in concreto*.”

<sup>120</sup> *Postscriptum*, 470-1; 406.

<sup>121</sup> Søren Kierkegaard, *Temor y temblor* (México: Fontamara, 2010), 103-4.

<sup>122</sup> *Postscriptum*, 77-8; 59: “Cuando un pensamiento ha encontrado una adecuada expresión en este mundo, la cual se obtiene a través de la primera reflexión, viene entonces la segunda reflexión, que es relativa a la intrínseca relación de la comunicación con el que comunica e introduce la relación del comunicador con la idea.”

<sup>123</sup> *Postscriptum*, 264.

de manera que el receptor recibe la comunicación como una relación entre términos exteriores a él. Si por otro lado lo que se comunica es la relación con lo eterno, es decir el absoluto, desde un punto de vista interior, el receptor debe ser quien es puesto “en conexión con ella.”<sup>124</sup> Esta es la relación característica de la comunicación de una interioridad oculta;<sup>125</sup> en efecto, si la interioridad supone lo oculto, el secreto es la categoría esencial de su forma de comunicarse.<sup>126</sup> Entonces viene una *segunda* reflexión, como una reflexión que pone el énfasis en la comunicación misma por medio de una sustracción de lo comunicado, en lo comunicado. Lo esencial es determinar la interacción entre las partes de la comunicación: esta es la función de la dialéctica existencial en el dominio de la doble reflexión. No existe una totalidad para la reflexión espontánea como atributo general, puesto que no puede ser descubierta sino por cada individuo en su existencia particular, y no puede ser transmitida como un conocimiento de una generación a otra. La totalidad no es relación, ni colección de objetos, sino un límite que hace retroceder, “el avanzar un poco en ella significa un retroceso, y con todo es un avance cuando se la contrasta con la tarea en su entereza cuando aún no se ha llevado nada a cabo.”<sup>127</sup> La dialéctica existencial de la doble reflexión, en cuanto que está destinada a poner en contacto con la totalidad a través de la comunicación, no es diferente de la acción ética y ético-religiosa excepto por el característico silencio de la acción;<sup>128</sup> la dificultad, dice Kierkegaard, no radica en comprender la comunicación, sino en existir en ella.

El abuso de la comunicación directa dentro del discurso seudoreligioso de la cristiandad opera de la siguiente manera. Ahí las partes están todas dadas sin una brecha en la comunicación, es decir sin un salto que dar, sin la exigencia de existir en lo comunicado. En lugar de poner al individuo en relación con lo absoluto, presentan lo absoluto como una relación más para ser observada por el individuo. La cristiandad, dentro de su retórica, no es menos imparcial que un periodista. La dificultad para la comunicación existencial radica en torcer esta ilusión, revertirla. Lo importante es existir en lo comunicado: el “cómo” de la comunicación lo es todo, la comunicación “debe contar con el ‘cómo’ de su propia experiencia o con el ‘cómo’ de la experiencia que persigue.”<sup>129</sup> Al configurar una comunicación indirecta; el vigor, el coraje, son una ilusión.<sup>130</sup> La paciencia dicta el ritmo de la estrategia de comunicación.

Supongamos entonces que un escritor religioso ha considerado profundamente esta ilusión, la cristiandad, y ha resuelto atacarla con todo el poder a su disposición (con la ayuda de Dios, quede bien sentado), ¿qué tiene que

---

<sup>124</sup> *Postscriptum*, 539.

<sup>125</sup> *Postscriptum*, 532-4; 462-4.

<sup>126</sup> *Postscriptum*, 80; 60-1.

<sup>127</sup> *Postscriptum*, 529.

<sup>128</sup> *La dialéctica de la comunicación*, 40: “La obediencia incondicional, sin duda, consiste en actuar sin decir palabra.”

<sup>129</sup> *Postscriptum*, 421.

<sup>130</sup> *O lo uno, o lo otro I*, 164.

hacer, pues? Ante todo, no impacientarse. Si se impacienta arremeterá contra ella y no logrará nada. Un ataque directo sólo contribuye a fortalecer a una persona en su ilusión, y al mismo tiempo le amarga. Pocas cosas requieren un trato tan cuidadoso como una ilusión, si es que uno quiere disiparla.<sup>131</sup>

La forma de contrarrestar el discurso del orador religioso debe ser *indirecta*. Porque, contraria a la comunicación directa que es capaz de hablar a todo el mundo de una vez, la comunicación indirecta habla a cada individuo a solas.<sup>132</sup> A partir de aquí, la ilusión de la cristiandad se enfrenta a los embates de una dialéctica de la comunicación.

---

<sup>131</sup> *Mi punto de vista*, 41.

<sup>132</sup> *Postscriptum*, 67; 50-1: “¿Y por qué no habría de saber la Deidad cómo sostener su precio? Dondequiera que hay en exhibición algo extraordinario o valioso, muy seguramente habrá una multitud impaciente, pero el dueño cuidará prudentemente de que pueda entrar a ver sólo uno a la vez.”



## Segundo Capítulo

### *La dialéctica de la comunicación*

Hace falta explicar la dialéctica de la comunicación. En esencia, los cuatro aspectos de la comunicación son: el emisor, el receptor, el objeto y la comunicación.<sup>133</sup> El discurso objetivo es “amable y comunicativo,” siempre presuroso a comunicar lo más posible: su signo es lo positivo y directo; las garantías, las recomendaciones, las probabilidades, las promesas.<sup>134</sup> La comunicación directa puede ser considerada ordinaria, siempre que por ello se entienda una comunicación desapasionada e irreflexiva, dirigida a un ser humano promedio y abstracto.<sup>135</sup> Por esta razón no puede prevenir el malentendido. La comunicación ética previene el malentendido por medio de una desaceleración de la comunicación que sirve a la reflexión para considerar al receptor en lo comunicado. ¿Cómo puede ser edificante la comunicación para el receptor? La respuesta de Kierkegaard es simple: se trata del humor. El lenguaje es, en esencia, abstracción y posibilidad, es decir generalidad.<sup>136</sup> Para que la reflexión en la comunicación alcance la pasión de lo paradójico, la abstracción ha de chocar con su límite y la posibilidad elevarse a una exigencia. En el humor, la abstracción pierde su objeto, y la posibilidad contradice la expectativa. El sujeto es arrojado a lo desconocido a condición de que la probabilidad, que no es sino una expectativa de significado, se rompa. Para comunicar artísticamente debe reflexionarse con humor. Una comunicación humorística, sostiene un doble movimiento, en la correspondencia de los estados de ánimo de la seriedad del dolor y de la broma.<sup>137</sup> El humor se extiende como el límite con lo religioso, en donde descansa la

---

<sup>133</sup> *La dialéctica de la comunicación*, 50.

<sup>134</sup> *Postscriptum*, 77; 58.

<sup>135</sup> Es decir, cuando por ello se entiende la costumbre y no lo cotidiano. Cuando por ordinario se entiende “la más lamentable de todas las tiranías: la tiranía de lo hosco, lo rígido, lo obtuso.” *Postscriptum*, 284; 241.

<sup>136</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, 129: “Tan pronto como hablo expreso lo general, pero si callo, nadie me puede entender.” Este convencimiento proviene de la filosofía hegeliana del lenguaje, por ejemplo, *Ver* “Introducción” Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, (Madrid: Akal, 2015): “Como el lenguaje es obra del pensamiento nada se puede expresar por el lenguaje que no sea lo general.”

<sup>137</sup> *Postscriptum*, 284; 241: “Lejos de mí el codiciar cambio alguno en esta sentencia, pues deseo tan sólo que los venerables profesores, y no sólo aquellos que gesticulan en la cátedra sino también los que vociferan en los círculos de té, se atengan a su juicio, y no vayan repentinamente a olvidar aquellas serias palabras que muy a menudo lanzaban privadamente en contra de los autores seudónimos con el propósito, por su parte, de recordar claramente que ellos fueron los que quisieron hacer de lo cómico una cualidad de la seriedad...”

cuestión.<sup>138</sup> Es el límite y no lo religioso mismo: el humor se constituye como una afirmación del sufrimiento, pero que en el clímax retrocede hacia

*el engañoso giro y revoca el sufrimiento bajo la forma de una broma*<sup>139</sup>

liberando la tensión del lector-receptor. Esta tensión es, en función del fantasma, la amenaza de un olvido de sí mismo; y en función del cristianismo, un constante esfuerzo sin una promesa de por medio. El cristianismo exige dar la espalda a lo próximo, nuestros padres y nuestra comunidad inmediata, con el fin de amar a Dios. Pero no por ello se deja de amar lo próximo, sino que en virtud del amor absoluto el amor inmediato se convierte en el vértigo de una pérdida latente, en un riesgo, y por lo tanto, en un esfuerzo dentro de la esfera del deber.<sup>140</sup> Esto, sin embargo, no convierte al amor singular en un deber universal, lo prolonga en su singularidad. Los cristianos que, por amor al prójimo, entienden un amor universal, confunden el sentimiento del amor con una categoría abstracta. El humor rompe la tensión, ahí donde el amor la prolonga. La revocación del sufrimiento ocurre *antes* del acontecimiento definitivo de la subjetividad: “en donde la mínima pérdida equivale a una pérdida absoluta, en donde el más insignificante retroceso significa la perdición.”<sup>141</sup> De modo que el receptor queda, en función de la broma, él *solo* frente al acontecimiento.

## 2.1 *El humor*

Así, no es la comunicación la que se decide en la existencia, es la existencia la que se decide en la comunicación. Una de las ideas más simples de Kierkegaard, pero de las más importantes, es esta: el ser humano posee mucho más interés que imparcialidad. El discurso especulativo concibe la comunicación perfecta como ausencia de interés. Es muy abstracto. En realidad, solamente

al pensar le asignamos las categorías de posibilidad, desinterés y objetividad,

porque

al actuar le asignamos la de subjetividad.<sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> *Postscriptum*, 504; 436.

<sup>139</sup> *Postscriptum*, 451; 389.

<sup>140</sup> *Temor y temblor*, 146: “El deber absoluto puede entonces llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética, pero nunca inducir al caballero de la fe a cesar de amar.”

<sup>141</sup> *Postscriptum*, 419; 361.

<sup>142</sup> *Postscriptum*, 340; 293.

Rezar, la forma más íntima y primitiva de comunicación de acuerdo con Kierkegaard, es en esencia, una acción.<sup>143</sup> Lo cierto es que en la modernidad el ser humano ha perdido la noción elemental de lo que significa vivir retirado y en relativa soledad. La individualidad, la separación y el aislamiento de la tradición luterana, son en Kierkegaard rasgos esenciales del humor. El humor limita con la interioridad religiosa, justamente cuando el deber subjetivo más íntimo sólo puede manifestarse en la comunicación a la manera de una broma. “Tenemos aquí nuevamente un ejemplo de cómo es que el más simple deber es también el más difícil”<sup>144</sup> Sin embargo, al extremo del aislamiento subjetivo, el individuo se halla nuevamente atravesado por una multitud heterogénea interna.

A pesar de que a nosotros nos importa muy poco formar una sociedad para trabajar por una meta común, sin embargo, aislándonos egoístamente, separándonos, siempre nos interesamos en cuestiones sociales.<sup>145</sup>

¿Por qué se descubre el aislamiento en otro sentido como una interiorización de lo social? Toda relación subjetiva con Dios es en lo principal un secreto incommunicable; así es como se define la separación, el aislamiento.<sup>146</sup> En esta relación el aislamiento subjetivo es tal que a este nivel no existe comunicación directa entre dos personas. Sin embargo, el choque de dos interioridades incommunicables heterogéneas produce cuando menos una *resonancia del humor*.

Por ende, aun si dos hombres religiosos hablasen el uno con el otro, el primero produciría un efecto cómico sobre el segundo, pues cada uno de ellos tendría de continuo su interioridad *in mente*, y, de esta forma, escucharía las palabras del otro y le parecerían cómicas, ya que ninguno de ellos se atrevería a expresar directamente la interioridad oculta. A lo sumo, se provocarían mutua sospecha debido a la resonancia humorística.<sup>147</sup>

Si el humor es interioridad, ¿qué sentido puedo darle a la observación de Kierkegaard según la cual el humor aún no es lo religioso sino el límite con lo religioso? En efecto, si lo social prevalece al aislamiento como heterogeneidad de la interioridad o como expresión humorística de la reflexión es porque lo social no tiene ya el mismo sentido según sea considerado exteriormente al sujeto o transversalmente a él. En el primer caso es la interioridad lo que se encuentra limitado, en el segundo es lo social lo que se topa con el límite de la interioridad. El humor es esto mismo: se trata del signo negativo de un límite al interior de la interioridad. Lo que Kierkegaard reprocha a la teoría especulativa es precisamente esto, que nos presenta una imagen abstracta del individuo en lo social, donde lo social es la positividad de la que el individuo emerge, en lugar de comprenderlo

---

<sup>143</sup> *Postscriptum*, 163; 134.

<sup>144</sup> *Postscriptum*, 310; 264.

<sup>145</sup> Søren Kierkegaard, *Los primeros diarios. Volumen I: 1834-1837* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2011), 142.

<sup>146</sup> *Postscriptum*, 81; 61.

<sup>147</sup> *Postscriptum*, 514; 444.



dialécticamente a partir de la semiótica de su negatividad respecto a lo social. La heterogeneidad “social” interior no es, en el fondo, social, sino *primitiva*. Por eso es tan importante recordar que lo humano no es comprendido “cuando se habla de ser un supuesto sujeto, a saber, lo accidental, lo egoísta, lo excéntrico, etc., cosas que todo ser humano ya posee en demasía.”<sup>148</sup> El ser humano no es reductible a un rasgo de carácter espontáneo, porque él es enteramente un signo que difiere de sí. El humor, a su vez, detiene la inmanencia del recuerdo melancólico y detona la interioridad de la paradoja.<sup>149</sup> Así puedo comprender que el problema de la comunicación de lo religioso es que, para comunicarse, la comunicación ha de poner un obstáculo a sí misma en la forma del humor como expresión indirecta del secreto de la interioridad.

Kierkegaard pone como condición para la comunicación de lo ético y lo ético-religioso la amputación de uno de sus aspectos, el objeto. Al extraer el objeto de la comunicación se obtiene como resultado una cesura, una interrupción de la comunicación. A falta de objeto, la interrupción obliga al receptor a colocar su atención en la comunicación misma, es decir, detona el doble sentido de lo humorístico, duplica el signo de lo comunicado. Cuando el objeto indicado por el signo es removido, el receptor se queda aislado con el signo comunicado, en este ya no es obvio lo que piensa el emisor, pero en compensación, se muestra para el receptor lo que él mismo piensa, a partir del significado que *él* adhiere al signo. Aquel que comunica de esta forma, sufre repetidamente de la incompreensión, puesto que al rechazar la reproducción automática del discurso social, es obligado a expresar nuevamente cada vez al signo en su primitividad.<sup>150</sup> Hablo, por lo tanto, de una comunicación indirecta, es decir, del uso de un lenguaje indirecto para hacerse comprender, sin revelar el secreto, sin renunciar a la primitividad.

Pero, si la comunicación indirecta ha de ser objetivamente descrita y explicada, esto no puede hacerse en los términos de un lenguaje indirecto, sino como el objeto de una descripción directa.<sup>151</sup> Y, no obstante, objetivamente hablando, la comunicación indirecta afirma su realidad cuando su

---

<sup>148</sup> *Postscriptum*, 131; 106.

<sup>149</sup> *Postscriptum*, 293, 604; 249, 524: “No, el humor termina con la inmanencia dentro de la inmanencia, la cual aún consiste en la huida fuera de la existencia hacia lo eterno en virtud del recuerdo, sólo entonces pueden comenzar la fe y las paradojas. El humor es el último estadio en la interioridad existencial antes de la fe.”

<sup>150</sup> *La dialéctica de la comunicación*, 35: “Feliz es aquel, en cierto sentido, que sin más se relaciona con la sabiduría de una época dada, que solo tiene que leer y estudiar lo que está dado y luego exponérselo (en algún momento rectificado con sus pensamientos) a los demás, que inmediatamente están de acuerdo, que tienen la misma forma de pensar y decir las cosas. Feliz es él, en cierto sentido. Está totalmente exento de eso que yo llamaría los tormentos de la tergiversación, inseparables de todo razonamiento primitivo, que primero persevera en silenciosa meditación, aislado desde el inicio, sin refugio en lo dado desde fuera (en su descorazonamiento próximo a la desesperación), preocupado al ver con qué facilidad los otros se comunican y se hacen comprender.” Llamo signo primitivo a la relación indirecta del significado con el significante cuando el significante guarda una relación con el signo no mediada por la convención social del significado.

<sup>151</sup> *La dialéctica de la comunicación*, 41: “Utilizaré, pues la comunicación directa mientras el objeto de mi discurso vaya a tratar en gran parte sobre la comunicación indirecta, o sobre aquello que no puede, esencialmente o en parte, ser comunicado de forma directa.”

contradicción se sostiene, cuando la comunicación de la comunicación no es una didáctica de la comunicación, cuando la conversación sustituye a la especulación,<sup>152</sup> cuando se

hace de la comunicación un arte en un sentido distinto del que normalmente se reconoce al suponer que el comunicador tiene que exponer la comunicación a un conocedor, para que pueda juzgarla, o a un no conocedor, para que pueda adquirir un nuevo conocimiento,

en una palabra cuando

la comunicación se convierte en un arrebatar.<sup>153</sup>

La comunicación ética es una comunicación artística. Tal es la ambivalencia de una construcción imaginaria, del uso de una autoría seudónima. El secreto de una construcción imaginaria, hecha posible por la proyección seudónima de una idea aislada desde una esfera de significado más alta hacia una más baja, es que es imaginaria, es decir, que consiste en mantener al lector y receptor de la comunicación en la tensión de una posibilidad real con el fin de que no se extravíe en una fantasmática realidad *a priori* de la posibilidad. Y esta construcción imaginaria, esta casualidad seudónima, es a su vez una variación infinita de la cuestión, por la cual permanezco en la comunicación, nuevamente bajo la forma de una resonancia: “la construcción imaginaria propicia que la interioridad de los dos *se separe la una de la otra en interioridad*.”<sup>154</sup> La comunicación artística da el paso de la descripción abstracta del humor a una concreción que por sí misma contiene al humor. Se trata de transmitir el humor en el “lenguaje de la pasión.”<sup>155</sup>

Se puede ver la diferencia entre el lenguaje de la pasión y el lenguaje de la abstracción, como la inadecuación del lenguaje de la abstracción a la comunicación indirecta. La comunicación indirecta consiste en un salto que separa a las dos interioridades comunicadas; por lo que esta no puede ser continua, no puede ser sistemática, abstracta, pero tampoco fantástica.

Saltar significa que se pertenece a la tierra y que se respeta la ley de gravedad, de modo que el salto es solamente algo momentáneo, pero volar significa quedar libre de las condiciones telúricas, algo reservado exclusivamente

---

<sup>152</sup> *Postscriptum*, 329-30; 282: “No es en lo absoluto mi intención el hacer que Hegel entable conversación con un sujeto a sueldo a fin de probar si es que se hace entender, aunque la sencilla afirmación por parte de Diógenes cuando dice que Sócrates filosofaba en los talleres y en el ágora, seguirá siendo un bello elogio... Pero pongamos a un filósofo hegeliano o a Hegel mismo a conversar con un sujeto maduro que en virtud de su existencia ha adquirido vasta experiencia dialéctica, e inmediatamente y desde el comienzo mismo quedará eliminado todo lo que haya de artificioso y quimérico.”

<sup>153</sup> *Postscriptum*, 278-9; 235-6: “Detener a un hombre en la calle, y estarse quieto a fin de poder hablar con él, no es algo tan difícil como hablarle al paso a un caminante, sin estarse quieto ni demorar al otro, sin inducirle a que siga el mismo camino, sino simplemente incitándole a que siga su propio camino – y así es la relación entre un sujeto existente y otro cuando la comunicación corresponde a la verdad como interioridad de la existencia.”

<sup>154</sup> *Postscriptum*, 266; 223.

<sup>155</sup> Kierkegaard, *La repetición*, 164.

a las criaturas aladas, quizá también a los habitantes de la luna, tal vez –y quizá sea allí también donde el sistema finalmente encontrará a sus verdaderos lectores.<sup>156</sup>

Todos los elementos de una comunicación indirecta son lingüísticos, es decir generalidad abstracta, pero por la forma de su disposición la generalidad conforma un lenguaje indirecto, un lenguaje de la pasión. La interioridad, el interés infinito en la propia particularidad, no puede generalizarse en lenguaje abstracto, puesto que es lo opuesto a la generalidad. Lo general debe ser suprimido por lo particular, como única posibilidad de una comunicación de la interioridad. Esta implicación es evidente, es el problema esencial de la comunicación. La dialéctica es el elemento que conlleva este movimiento de la generalidad contra sí misma, como una reduplicación, una cesura cuyo rol es detener la continuidad de lo general y suspender en la discontinuidad la abstracción que el individuo hace de sí mismo. La dialéctica es un fin en sí misma. El problema de la comunicación religiosa es el de expresar la desproporción, *es decir el hecho de la conexión entre dos seres cuya diferencia cualitativa es irreductible*. La desproporción sentida por el sujeto en relación con la totalidad no puede expresarse como generalidad, simetría, immanencia. La comunicación indirecta es una comunicación existencial, es decir, encarnada en la aspereza de la desproporción. O bien, otra manera de verla sería como una dialéctica de contrastes. La subjetividad encuentra su expresión cuando lo particular de la interioridad es resaltado en la comunicación por su contraste con lo general del lenguaje. La comunicación puede igualmente ser pensada como un todo independiente de sus partes o aspectos, como un fin independiente de sus medios. El problema de la comunicación es un problema de disposición y un problema de finalidad, más no un problema de análisis. En pocas palabras, la conciencia de la comunicación es una conciencia de sí: la comunicación auténtica es subjetividad, ahí donde el comunicador es capaz de mantener aislado el secreto de lo comunicado. O bien: la conciencia de la comunicación es una determinación de la conciencia psicológica, es la conciencia psicológica tomada exclusivamente bajo el aspecto del poder de la comunicación, y no del contenido o saber comunicado. La seducción es, en este sentido, un ejemplo del poder de la comunicación; la conciencia del lenguaje de la pasión es por excelencia la conciencia del seductor. El lenguaje de la seducción es siempre indirecto y, por ello, se trata de un ejemplo provisional de suma importancia para entender el sentido amplio de la comunicación indirecta como comunicación ética. El caso límite de este lenguaje es su propia disolución en el Don Giovanni de Mozart cuyos poderes son finalmente musicales y no verbales.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> *Postscriptum*, 125; 102.

<sup>157</sup> Kierkegaard, *O lo uno, o lo otro*, 130. La seducción sigue siendo en el fondo, abstracción, expresa la abstracción del instante contra sí misma. Los poderes de la sensualidad de Don Juan sucumben ante el poder de la reproducción, del fantasma, del espíritu, etc., todos ellos elementos de una generalidad que sólo puede enfrentarse por medios lingüísticos. Es en este sentido que el propio Kierkegaard enmarca el *Diario del seductor* como un intento de retratar una seducción que ocurre enteramente en el ámbito de la generalidad, del lenguaje, del espíritu. Pero también, este es el escenario en el que el seductor se condena, presa de su propia ironía. Es tentador leer la estrategia autoral de Kierkegaard como una seducción del lector, en la que el lector, presa de un lenguaje de la pasión, es guiado por el

El acontecimiento de la subjetividad consiste en una dialéctica de contrastes, una conversación existencial; una situación lingüística no convencional y encarnada. El fin de la comunicación es esencial, no porque justifique los medios, sino porque los sobrevuela —el fin es el receptor, no ya como ser humano promedio sino como ser humano encarnado. Kierkegaard dedica el proyecto entero de la comunicación “a aquel individuo singular.”<sup>158</sup> La existencia tiene dos polos: el pathos y lo cómico; dialéctica de contrastes entre la seriedad y la broma. Ser cristiano significa en principio, reemplazar la abstracción pensada con la elección decisiva: la elección representa la proporcionalidad disimétrica de lo desproporcionado. ¿A condición de qué? A condición de que el lector piense por sí mismo la proporcionalidad de la desproporción, en la comunicación indirectamente proporcionada. A condición de que el humor pueda provocar en el lector una pasión propia. La función de la dialéctica es dislocar la situación presente en un punto de desestabilización, de desorientación, frágil e inquietante, que ha de recomponerse en una expresión indirecta.

Alguien enamorado, por ejemplo, para el que su amor sea su propia interioridad, bien podría querer comunicarse, aunque no directamente, justo porque la interioridad del amor es aquello de mayor importancia para él.<sup>159</sup>

Sin duda, el estado del enamoramiento desestabiliza el lenguaje, reclama un lenguaje indirecto para ser comunicado. Los actos de palabra indirectos nacen de las situaciones del amor y el peligro o de los escenarios de la enseñanza ética y ético religiosa. El lenguaje de la pasión habla indirectamente para conservar intacto el sentimiento singular como contraste respecto a su abstracción en el lenguaje. En su choque con la abstracción, el sentimiento provoca una cesura, un entre-ser, un lenguaje de la realidad.<sup>160</sup>

---

signo de la seducción hacia la conciencia del pecado. Sin embargo, este es tan solo un aspecto de la estrategia, pues la seducción retrocede ante el espíritu, cosa impensable para una comunicación ético-religiosa. Este aspecto ambivalente de la seducción como forma indirecta de comunicación es expuesto directamente por Johannes el Seductor como una aclaración de la *confabulatio*, la conversación erótica: “El amor es demasiado sustancial para contentarse con habladurías; las situaciones eróticas son demasiado significativas para poder ser colmadas con habladurías. Son silenciosas, calladas, de contornos bien definidos y, sin embargo, elocuentes como la música de la estatua de Memnón. Eros gesticula, no habla: o si lo hace, consiste en una alusión enigmática, una música figurativa... Sin embargo, los que están sólidamente prometidos empiezan siempre con parloteos del estilo, y ése acaba siendo también el lazo que les mantiene unidos en su parlanchín estado matrimonial... El hombre tiene que hablar y por ello tiene que disponer de algunos de los poderes contenidos en el cinturón del que Venus se valía para cautivar: la conversación y la dulce adulación, es decir, lo insinuante. — Ello no implica en absoluto que Eros sea mudo o que conversar sea eróticamente incorrecto, sólo que la conversación misma es erótica, no se pierde en consideraciones edificantes acerca de las perspectivas de la vida, etc., y que, con todo, la conversación es tomada en realidad como un descanso de la obra erótica, como un pasatiempo, no como lo supremo. Una conversación como ésa, una *confabulatio* como ésa es en su esencia completamente divina y yo nunca me hartaré de conversar con una jovencita... Una conversación como ésa se caracteriza propiamente por su florecimiento vegetativo. La conversación se mantiene a ras de tierra, no tiene ningún objeto definitivo, la casualidad es la ley de sus movimientos — pero Maya es su nombre y el de sus productos.” La *confabulatio* reside pues, en la ambigua posición de lo divino, pero no edificante; lo sustancial, pero que tiende a la habladuría; lo situado, pero todavía ilusorio; el descanso en la verdad, pero un descanso pasajero.

<sup>158</sup> Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana: 2018), 7: Cfr. Pap. VII<sup>1</sup> A 176; VIII<sup>1</sup> A 15; X<sup>3</sup> A 308; X<sup>5</sup> B 117.

<sup>159</sup> *Postscriptum*, 74; 56.

<sup>160</sup> *Postscriptum*, 316-7; 270.

Aquello que es la realidad no puede exponerse en el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* [entre-ser] entre el pensamiento y el ser en la hipotética unidad de la abstracción.<sup>161</sup>

De esta estrategia de comunicación se desprende una *tarea*. La tarea se distingue en primer lugar de la obligación de articular un corpus científico que represente el progreso humano. Por el contrario, la tarea de la comunicación consiste en mostrar al individuo que en relación con la exigencia de la realidad ninguna generación posterior puede aventajar a la anterior. En consecuencia el concepto de generación supone, en relación al amor, la moral, el deber y la comunicación, la tentación de ir más allá. “En este aspecto cada generación ha de empezar exactamente desde el principio, como si se tratase de la primera; ninguna tiene una tarea nueva que vaya más allá de aquella de la precedente ni llega más lejos que ésta a no ser que haya eludido su tarea y se haya traicionada a sí misma.”<sup>162</sup> Pero además, en relación con la cuestión, la tarea siempre inicia de cero, porque en esencia todo progreso es aparente. La convención lingüística es el artificio por medio del cual la tarea de significación del lenguaje, que recae sobre cada individuo por separado, se dispersa en la historicidad del significado. Vista así, la convención es efectivamente la instauración de un acto de habla, la institución de un origen simbólico o el bautismo de un término. También en Kierkegaard, el bautismo es interpretado como un fenómeno lingüístico, como un dar nombre. El nombrar y la conversión se juntan al fin, formando las dos caras de una reciprocidad conceptual;<sup>163</sup> siempre a condición de que el nombre dado por el bautismo quede suspendido en la *posibilidad*, a fin de que tome su lugar la dificultad de llamarse cristiano.<sup>164</sup>

## 2.2. La forma de contraste

Puedo observar aquí cómo, en principio, el signo de la comunicación indirecta es doble, a la vez una elección y una revocación, un compromiso y su anulación. El desafío es encarnar aquello de lo cual se habla.<sup>165</sup> En esencia es necesario que el sujeto “se esfuerce por alcanzar este punto máximo.” Así como en lo religioso uno debe “relacionarse de forma simultánea con su *τέλος* absoluto

---

<sup>161</sup> *Postscriptum*, 316; 270.

<sup>162</sup> *Temor y temblor*, 210.

<sup>163</sup> *Postscriptum*, 375; 323: “A través del bautismo, el cristianismo le otorga un nombre, y entonces es cristiano *de nomine*; pero es en la decisión que él se vuelve cristiano y le da al cristianismo su nombre (*nomen dare aliqui* [darle el nombre a alguien]).

<sup>164</sup> *Postscriptum*, 367; 316: “Cuando el cristianismo se introdujo en el mundo, la gente no era cristiana, y la dificultad consistía en volverse cristiano; la dificultad de convertirse en nuestra época estriba en que uno, por esfuerzo propio, debe transformar este inicial ser cristiano de nombre en una posibilidad a fin de convertirse en un genuino cristiano.”

<sup>165</sup> *Postscriptum*, 421, 363: “El orador no debe relacionarse con su tema sólo a través de la imaginación, sino que él mismo ha de encarnar aquello de lo cual habla...”

y con lo relativo, no realizando una mediación con ellos, sino relacionándose absolutamente con su τέλος absoluto y relativamente con lo relativo;”<sup>166</sup> de forma análoga, en la comunicación, la regla no es una mediación del significado, un criterio –la regla se encarna en la comunicación; y el humor constituye la excepción a la regla, que revoca lo comunicado en la comunicación. La comprensión, como piedra de toque de toda comunicación, sólo puede hacerse patente en este caso por medio del sentido del humor. Pues la cuestión aquí es, ¿cómo se llega a comprender una contradicción?

La contradicción viene de fuera y es el infortunio. Y si no viene de fuera, el hombre inmediato se mantiene ignorante de su existencia. Cuando en verdad llega, él *siente* el infortunio, mas no *comprende* el sufrimiento. El hombre inmediato jamás llega a comprender el infortunio, es decir, nunca llega a ser dialéctico en sí mismo. Y si no puede escapar del infortunio, se hace evidente que carece de sosiego, es decir, desespera porque no puede comprenderlo.<sup>167</sup>

Me pregunto cómo llega un sujeto a ser dialéctico en sí mismo. Esta es otra forma de expresar la cuestión principal del *Postscriptum*. ¿Cómo puedo formarme la idea de una finalidad asistemática, de una comunicación sin objeto, de una elección definitiva que es a la vez una revocación humorística? En este momento, podría responder con otra pregunta: ¿*Qué* es lo que está siendo comunicado? En su teoría del signo, Kierkegaard propone toda una nueva concepción de la relación entre la inmediatez y la reflexión, de la apariencia y el contraste. No hay duda de que, lo comunicado es la verdad en cuanto subjetividad, bajo la presentación de un signo que expresa lo positivo como *su* negación. No es menos cierto para el cristianismo que su signo es la contradicción de Dios hecho carne. Sin una cualidad contradictoria del signo, el sujeto jamás llega a ser dialéctico, y la subjetividad no tiene lugar. A través del humor, la contradicción se encarna en el signo. La pasión: o bien se pierde en el signo de la seriedad positiva de lo obtuso, o bien se encarna en el signo contradictorio de la seriedad de la broma. El significado de la broma depende enteramente de la situación, como un significado que se introduce al suspender la convención. Como lo mostrará William James más tarde: el signo de la religión *significa* en primer lugar inmortalidad en una situación ordinaria, y el problema de la verificación de este significado es secundario desde un punto de vista semántico ideal.<sup>168</sup> La verificación de una broma, por ejemplo, anula inmediatamente el significado de la broma, su gracia. Esto se debe a que la broma introduce un significado *nuevo* en el juego, que no se corresponde con una convención previamente establecida, pero tampoco establece necesariamente una convención nueva. En principio, pareciera que la broma hace esto *explotando* la arbitrariedad del signo, pero en realidad lo que hace es reduplicarlo. Los signos no se inventan nada

---

<sup>166</sup> *Postscriptum*, 409-10; 353.

<sup>167</sup> *Postscriptum*, 436-8, 376-8: “por mucho que [el discurso religioso] muestre su existencia a través de la vía del monólogo, se precisa que lleve siempre consigo el criterio de su categoría total.”

<sup>168</sup> William James, *Variedades de la experiencia religiosa* (Madrid: Trotta, 2017), 412.

más. Lo que el signo asegura no es la existencia de una institución en el pasado, sino la posibilidad de una encarnación presente del significado. La pasión no es traicionada por la comunicación, sino que se encarna en ella. Todo signo es, en abstracto, la negación de lo inmediato, una conducción hacia algo diferente de lo que conduce.<sup>169</sup> Si el signo en cuestión, sin embargo, es el espejismo de la reproducción de una convención arbitraria, sólo recupera la distinción de su carácter a través de una reduplicación. Es en este sentido que la *convención* en cuestión solo puede ser en sí misma una el objeto de una *revocación*, es decir una *actividad* de la reflexión.

El pathos ciertamente es interioridad, pero es una interioridad espontánea y, por tanto, puede ser expresado. Pero el pathos en la forma de contraste es interioridad; permanece éste con el que comunica aun cuando es expresado y no es posible apropiárselo directamente sino a través de la propia actividad *autónoma*; la forma del contraste es el dinamómetro de la interioridad.<sup>170</sup>

Es importante comprender que la comunicación no es una reflexión *acerca* de la pasión, sino una reflexión *con* pasión, una especie de torsión de la palabra sobre sí misma en el sujeto que la enuncia. La reflexión es el elemento de contraste que se detiene sobre la contradicción del signo. El término “cristianismo,” por ejemplo,

no es una doctrina, sino que expresa una contradicción existencial y es una comunicación existencial.<sup>171</sup>

El contraste de la reflexión es el movimiento que constituye el aspecto doble de la comunicación existencial. La comunicación es aquello que envuelve completamente la existencia del sujeto, y “la existencia misma es la esfera de la reflexión”.<sup>172</sup> Pero, cabe preguntarse, ¿si la reflexión ocurre *en* el lenguaje, de qué modo es ella misma interioridad?

La verdadera dualidad, en Kierkegaard, no es entre la pasión y la reflexión, la fe y el concepto, sino entre el lugar en el que coinciden la fe con el concepto, y la forma en que esta coincidencia apasiona a un individuo particular. Todo el sentido de la comunicación existencial es ajeno a la sistematización del comportamiento religioso objetivo, pues está fundada sobre su relación con la contingencia de lo comunicado: la posibilidad del malentendido.<sup>173</sup> La seriedad se mantiene como el trasfondo del humor –para hacer una parodia del sistema, hace falta primero tomar al sistema en

---

<sup>169</sup> Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, 136: “Una señal marina es un signo. Inmediatamente es sin duda algo, una boya, una luz, o algo parecido, mas lo que señala no es inmediato; para que sea un signo es algo distinto de lo que inmediatamente es.”

<sup>170</sup> *Postscriptum*, 245; 204.

<sup>171</sup> *Postscriptum*, 381-2; 328-9.

<sup>172</sup> *Postscriptum*, 424; 365.

<sup>173</sup> *Postscriptum*, 77; 58: “Por ende, el pensamiento objetivo es únicamente consciente de sí mismo, de modo que, en consecuencia, no hay comunicación, al menos no una comunicación artística, en la medida en que es siempre necesario considerar al receptor, y fijarse bien en la forma de comunicación previendo un posible malentendido que pudiera venir por parte de este receptor.”

serio. Es gracias al malentendido de la seriedad que una broma causa risa, ironizando la situación de los que ríen, y todo esto en desventaja del humorista.<sup>174</sup> El malentendido es el acontecimiento que hace de la interrogación, del cuestionamiento, una acción significativa. La ciencia puede interrogarse acerca de la subjetividad pero, siempre que no parte de un malentendido inicial, elabora una confusión, en cuanto interroga a un sujeto que no ha aportado un problema digno de ser interrogado. Que la comunicación científica es capaz de ordenar en categorías los elementos de la subjetividad no significa que pueda así *contenerlos*, su determinación es, más propiamente, *clasificarlos*.<sup>175</sup> La comunicación indirecta no es un medio pragmático, sino conveniente. Cuando la generación vive engañada, lo conveniente no es pretender ilustrarla, sino partir de la comprensión del engaño. La posibilidad del malentendido detona la situación que revela el engaño, ya sea que la generación se tome una buena broma muy a pecho como una ofensa, o un tema de grave seriedad como un motivo de risa. La arbitrariedad del signo lingüístico es fundamental para que la posibilidad del malentendido tenga lugar y, sin embargo, la comprensión de aquello que revela el malentendido no tiene nada de arbitrario. La postulación de la existencia de Dios, por ejemplo, es ciertamente un postulado, pero aún siendo un postulado, el hecho de que un sujeto llegue a postularlo carece de arbitrariedad.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> *Postscriptum*, 553; 481: “Una joven mujer casada, movida por cierto evento desdichado que estaba siendo discutido expresó no sin gracia, su descontento por la vida, la cual cumple tan poco de lo que promete: ‘¡Ah!, ¡la feliz infancia, o, mejor dicho, la felicidad del niño!’ Entonces, cayó en el silencio, mientras se inclinaba hacia un niño que se aferraba tiernamente a su falda, y acarició la mejilla del pequeño. Uno de los que estaban en el grupo, cuya emoción dejaba ver claramente la simpatía que la joven mujer le inspiraba, prosiguió: ‘Sí, y sobre todo, la infantil felicidad de recibir nalgadas,’\* y, al punto, se alejó para hablar con la anfitriona que casualmente pasaba por ahí. \*La gente soltó a reír al escuchar el antedicho comentario. Debíose esto a un puro malentendido. Consideró la gente que el comentario era una ironía, lo cual no era el caso en lo absoluto. Si semejante respuesta hubiese tenido la pretensión de ser ironía, el sujeto habría sido un ironista mediocre, ya que en el comentario había un tono de dolor, cosa que, desde el punto de vista de la ironía, es enteramente incorrecto. El señalamiento era humorístico, y, por ende, hizo que la situación se tornase irónica a través del malentendido. Esto, por su parte, es bastante correcto, porque un comentario irónico no puede hacer que la situación se vuelva irónica; a lo más, puede lograr una conciencia de que la situación es irónica, mientras que un comentario humorístico puede conseguir que la situación se vuelva irónica. El ironista se afirma a sí mismo y busca eludir la situación, pero el oculto dolor del humorista contiene una simpatía, en virtud de la cual él mismo contribuye a moldear esta atmósfera, haciendo que la situación irónica se vuelva posible. Con todo, ocurre con gran frecuencia que aquello dicho irónicamente llega a confundirse con aquello otro que, cuando se dice, puede producir un efecto irónico en la situación. En este caso, el efecto irónico se creó a partir de las risas de la gente y del hecho de que considerasen el comentario como una broma, sin discernir que el señalamiento en cuestión contenía una mayor tristeza respecto a la felicidad de la infancia que el comentario de la joven mujer casada. La melancólica concepción de la infancia es jerárquicamente superior a la concepción contraria, de la cual surge el punto de vista nostálgico. Pero el mayor contraste radica en el eterno recuerdo de la culpa, y la más triste añoranza se expresa de forma muy adecuada por la añoranza de las nalgadas. Cuando habló la mujer casada, la gente se emocionó un tanto; casi se sintieron ofendidos por el comentario del humorista, pese a que reían y, con todo, lo que él dijo era mucho más profundo... El comentario no era una broma grosera; por el contrario, era compasivo.” También, en este sentido, la ventaja del humor sobre la ironía es la simpatía, capaz no sólo de relacionarse con una situación, sino también de provocarla.

<sup>175</sup> *Postscriptum*, 349; 301: Todo lo que hace la erudición científica es ordenar “los elementos de la subjetividad de acuerdo con el conocimiento que se tiene de ellos, y este conocimiento es lo supremo, y todo conocimiento equivale a una anulación y remoción de la existencia.”

<sup>176</sup> *Postscriptum*, 202, 167: “Según este enfoque, Dios es ciertamente un postulado, pero no en el sentido laxo en el que normalmente se toma. Por el contrario, se torna más claro que ésta es la única manera en que un existente puede entablar una relación con Dios: cuando la contradicción dialéctica lleva a la pasión a desesperar, y en virtud de la ‘categoría de la desesperación’ (la fe) la ayuda a alcanzar a Dios, de suerte que el postulado, lejos de ser una arbitrariedad, es de hecho una defensa necesaria, una auto-defensa; de esta forma, Dios no es un postulado, sino que el hecho de que el sujeto existente postule a Dios es una necesidad.”



Como dirá Wittgenstein, las costumbres y convenciones lingüísticas no son parte de la naturaleza, pero hablar forma parte de la historia natural humana tanto como caminar.<sup>177</sup> En contraste, la decisión de convertirse al cristianismo no es posible gracias a la cultura, las convenciones y las costumbres humanas sino *a pesar* de ellas.<sup>178</sup>

El contraste no puede comunicarse sino de manera indirecta, algo imposible de establecer por medio de una lengua vehicular y des-localizada, sino solamente por medio de un lenguaje de la realidad, situado, conveniente. Es en este sentido que la psicología puede ocuparse de la subjetividad humana, cuando la reconstruye a partir de la situación que le es propia. En otras palabras, cuando la subjetividad es un residuo de la psicología; aquello que la psicología nunca explica, lo que no puede explicar, o lo que es inútil para ella explicar, aquello que constituye su categoría fundamental y su punto de vista.

Cristianismo y cultura forman así, para Kierkegaard, un divorcio, una separación. Este es un elemento crucial de su crítica de la identidad. Kierkegaard critica también la didáctica, como el rasgo que define la formación del hombre culto.<sup>179</sup> La explicación didáctica reduce todo aprendizaje a una memorización, haciendo que se olvide lo que significa existir, pues existir es lo contrario a una memorización. Y sobre todo, Kierkegaard centra su crítica de la identidad en destituir la figura del autor, como un elemento, podría decirse, de una didáctica de la lectura. El papel del autor del *Postscriptum* ocupa el lugar de una función humorística, donde la comprensión ya no es equivalente al seguimiento formal de una conclusión sino que depende, naturalmente, del sentido del humor del lector. Si entendemos por autor la función que asiste a la comprensión de una lectura, está ausencia humorística,<sup>180</sup> deja al lector con la exigencia de una comprensión que yace fuera de la lectura. El autor es un principio de autoridad, sin él el lector se encuentra en un terreno primitivo, y la exigencia de articulación de sentido recae activamente sobre él. En abstracto, el autor no puede designar más que una teleología relativa para el sujeto receptor, en oposición a una teleología absoluta, que equivale a la conciencia de la soledad sin la cual la lectura sería imposible para el lector. Es así que el autor recibe *implícitamente* su lugar como función de la comprensión del significado y no como su supuesto origen. Es así que puedo percibir el sentido de toda una etología de la lectura en Kierkegaard.

Así como introduce, en la exposición de la cuestión del cristianismo, la dimensión del humor, Kierkegaard agrega la prevención contra formas de aproximación relativizante a la cuestión, muchas veces en tensión entre ellas: la distracción, la memorización, el orgullo...<sup>181</sup> Todo ello conforma una

---

<sup>177</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 25 (41).

<sup>178</sup> *Postscriptum*, 609; 529.

<sup>179</sup> *Postscriptum*, 261-3; 219-20.

<sup>180</sup> *Postscriptum*, 254; 212-3: "La ausencia de autor es un medio de distanciar."

<sup>181</sup> *Postscriptum*, 425; 366: "la vanidad, la avaricia, la envidia, etc. son esencialmente una locura, pues la común expresión para la locura es justo la siguiente: la de relacionarse absolutamente con lo relativo."

prescripción anímica para la lectura. El autor no es una regla de lectura, es una función de contraste. El contraste alcanza su concreción en el fin que obedecemos para emplearlo y no puede existir como medio sin fin. La investigación de Kierkegaard, en este sentido, tiene como finalidad la comunicación indirecta. La comunicación indirecta equivale a una indirecta distinción entre las reglas abstractas del lenguaje y la elección personal que implica decir algo. La lingüística, como disciplina de la comprensión humana, debe denunciar la doble confusión que se da al mezclarlo todo en una ilusoria elección abstracta, que se sigue de una supuesta regla privada.

La concepción que Kierkegaard se hace del cristianismo, en este sentido, es muy severa. Nos presenta una crítica de la identidad que no puede interpretarse más que en los términos de la insensatez. La idea principal es esta: la esencia del cristianismo es la conversión, no el bautismo. La conversión, en efecto, es una decisión personal, y no guarda con el hecho de pertenecer políticamente a una nación cristiana, sino una relación negativa. El problema con las teorías de la identidad personal es que la inclusión de la identidad en la personalidad coincide con una exclusión de la cesura de la esfera de la decisión: la cesura es el signo del cristianismo; la participación en el discurso apresurado de la cristiandad es signo de que no hay cesura. Toda la crítica que Kierkegaard hace del Estado cristiano, del bautismo, del matrimonio y de la convención social en general, vuelven a mostrar que hace falta una inversión del problema. La convención no puede, por sí misma, ser la fuente de inspiración de una pasión, porque la pasión implica una exigencia. La exigencia está orientada por un fin que no es preexistente a ella, pero que tampoco guarda con ella una relación arbitraria. Por eso la forma de la exigencia, el fin absoluto, es un principio que difiere cualitativamente de la convención social.<sup>182</sup> ¿Cuál es la característica esencial de una comunicación que pretende plantear esta forma de exigencia? La comunicación indirecta es antididáctica. El signo de cesura, aporético y asistemático, es un signo de escándalo para la razón. Esta concepción del escándalo reinvierte realmente el problema: aquello con lo que el individuo se relaciona no es con su identidad como una reivindicación formal, sino con lo esencialmente negativo, el estigma, el escándalo del fundamento de su personalidad. En cuanto al signo mismo, su expresión es profundamente irónica, humorista, negativa, en virtud del carácter estigmático de aquello que revela lentamente. No hay duda de que, en este punto, es imposible reducir al lenguaje a un sistema de signos, porque la significación de cada signo depende de su contraste con la forma de existencia –la cual no puede pertenecer al sistema mientras no esté concluida. Colocar la convención a la base del lenguaje solamente significa que este

---

<sup>182</sup> *Postscriptum*, 399; 344: “El hecho de estar enamorado por medio año y contar con el suficiente ímpetu para arriesgarlo todo, eso es algo de no poca importancia; pero entonces uno debe, ciertamente, quedarse también con la muchacha y descansar el cuerpo fatigado en el lecho privilegiado del matrimonio. La mediación aún conserva su valor respecto a un τέλος relativo, y éste debe soportar el ser mediado, pues sería poco razonable una relación absoluta para un τέλος relativo. Pero el τέλος absoluto se halla sólo presente cuando el individuo se relaciona con él de forma absoluta, y no es posible que, en cuanto que es una felicidad eterna relacionándose con un sujeto existente, se correspondan o se pertenezcan tranquilamente en la existencia, es decir, en la temporalidad, en el mismo sentido en que una muchacha y un joven pueden pertenecerse en el tiempo sin ningún menoscabo, ya que ambos son sujetos existentes.”

no puede constituir ulteriormente un sistema cerrado, puesto que la convención siempre es revocada, anulada, abolida, en el curso de la conversación.

Y es que, en contraste con la existencia real, el lenguaje es algo muy abstracto.<sup>183</sup>

El cristianismo es un conjunto de convenciones revocadas por su ejercitación, no un conjunto de dogmas fundados en la convención. La doctrina no antecede a la existencia; esta la supone como aquello que la encarna, la limita; y por tanto la revoca en cuanto doctrina. Desde el punto de vista de la cuestión de cómo se llega a ser cristiano, toda doctrina es indiferente, puesto que la cuestión no trata de la comprensión del cristianismo, sino de la existencia del individuo en éste. El cristianismo es una ejercitación, un ensayo, que se presenta ahora también como prueba, como examen. La relación entre ejercitación y pasión está implícita: toda vez que Kierkegaard llama dialéctica a la pasión, lo que está en juego es una ejercitación. Es cierto que el lenguaje indirecto en el que se expresa el paradigma religioso es en esencia el ejercicio de reflexión de un esfuerzo ético y, no obstante, queda todavía por comprender exactamente qué es lo que separa a la comunicación ética de la comunicación ético-religiosa.<sup>184</sup>

La analogía de la fe con lo ético radica en el interés infinito en virtud del cual se distingue absolutamente el creyente del esteta y el pensador, pero asimismo se distingue del eticista por su infinito interés en la realidad de otro.<sup>185</sup>

Que la interioridad está permeada irremediabilmente por lo social no debe hacerme olvidar que es imposible fundar la primera en la segunda. Que el ser humano individual, en cuanto signo, forme parte de una especie, no justifica que su singularidad sea una singularidad. En mi Introducción, he tomado prestado del materialismo cierto historicismo para comprender el pensamiento de Kierkegaard, pero Kierkegaard exige constantemente renunciar a éste como presupuesto, en la medida en que la tesis en juego es: la fe no puede explicarse por lo social, ni la religión por la cultura. Esto implica todo un vuelco de los supuestos antropológicos más comunes. Aunque esta tesis bien puede ser sostenida, no es del todo segura; en todo caso ni siquiera para Kierkegaard. Cuando “la realidad de otro” choca con la configuración cerrada de la interioridad, o más bien cuando la profundización de la interioridad choca *interiormente* con la realidad, todo se derrumba, nuevamente, en la paradoja. Este otro, es nada menos que el prójimo. Aquí la realidad de otro se vuelve de infinita

---

<sup>183</sup> *Postscriptum*, 468; 404.

<sup>184</sup> Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación*, 51: “La comunicación ética es comunicación de poder; y más precisamente de poder-deber. Pero la comunicación se hace en el sentido no de saber, sino de poder. Cuando la comunicación ética conlleva desde el inicio un momento de saber, tenemos una comunicación ético-religiosa, *in specie* una comunicación cristiana.”

<sup>185</sup> *Postscriptum*, 279; 326.

importancia, al límite de la interioridad de uno mismo, en el límite de la fe. Anoto la siguiente analogía: la auténtica caridad ocurre al chocar con el prójimo en el límite de la propia interioridad; en la escritura el choque ocurre al encontrar al lector en el límite al interior de la idea. El modelo del prójimo es un secreto esencial, en cuanto interioridad de la interioridad, y es la expresión indirecta de una comunicación existencial.

Es imposible concluir de esto que la religión *se explica* por la cultura, pero tampoco es evidente que el modelo de la religiosidad no provenga accidentalmente de la cultura misma. Se trata de una dialéctica de contrastes, nos dice Kierkegaard, en donde el contraste sugiere la interioridad indirectamente; y el límite de la propia interioridad sugiere un modelo del otro, del amor. He aquí una descripción del prójimo y una forma de escribir. ¿Por qué esta descripción y por qué esta forma? Cada época ha generado la suya propia en la historia del cristianismo. La situación histórica de la estrategia de Kierkegaard se enfrenta a la desaparición del lector singular en la figura difusa del público lector. Ahí yace la razón principal de establecer una semejanza entre prójimo y lector, o entre conversación y escritura: la finalidad del contraste en la escritura es hacer reaccionar al lector singular que ha quedado disuelto en un público –el contraste está determinado por la atención al receptor, al lector mismo, como eje de la conversación.

La naturaleza, suma de toda la creación, es obra de Dios, y sin embargo Dios no está ahí, pero dentro del humano individual existe una posibilidad (él es espíritu, de acuerdo con su posibilidad) de que en virtud de la interioridad despierte a una relación con Dios, y entonces se vuelve posible ver a Dios en todas partes. Comparadas con la espiritual relación en la interioridad, las consideraciones sensibles de lo grandioso, de lo sorprendente, de las más exaltadas imploraciones de un meridional pueblo no son más que un retroceso a la idolatría. No es como si un autor escribiera 166 volúmenes y el lector leyera y leyera, lo mismo que si alguien observara incesantemente la naturaleza pero sin descubrir que el significado de esta inmensa obra radica en el lector mismo, porque el asombro ante los muchos volúmenes de no menos de 500 líneas por página, que es semejante al asombro ante la inmensidad de la naturaleza y sus innumerables especies animales, no equivale a haber comprendido.<sup>186</sup>

La cultura lectora, al igual que la observación de la naturaleza, son modelos insuficientes de una conexión con la totalidad, siempre que el énfasis esté en la cultura o en la naturaleza, y no en el lector o el observador. Si el cristianismo es una desproporción, una discontinuidad, la cultura es un medio de generación de identidad, de reproducción de la generalidad. A su vez, el cristianismo en cuanto espíritu, debe representar un salto ilógico desde el punto de vista del proceso evolutivo humano.<sup>187</sup> En la comunicación, la forma de contraste es también espíritu, no puede recibir su significado de lo general, puesto que sólo encuentra su modo de expresión en su ruptura con la reproducción de lo

---

<sup>186</sup> *Postscriptum*, 249; 207-8.

<sup>187</sup> *Postscriptum*, 560-1; 487: “El cristianismo no se contenta con ser una evolución dentro de la categoría total de la naturaleza humana: un arreglo de tal clase representa una ofrenda en demasía insignificante para ofrecérsela al dios.”

general. La condición formal de la expresión del contraste es la caracterización del lenguaje como espíritu, como un salto respecto de la gesticulación.

El pensamiento define el concepto del lenguaje, y hay que dejar de lado la opinión de algunos hombres sensibles según la cual la suprema significación del lenguaje está en producir sonidos inarticulados.<sup>188</sup>

En pocas palabras, *la inmediatez no explica la significación*: la oscurece, en cuanto representa una distracción de aquello que el signo indica; o la aclara, en cuanto una corrección del signo o de la forma de indicación puede hacer más claro el significado.<sup>189</sup> ¿Qué es entonces el significado en su esencia, como fenómeno de la consciencia? Kierkegaard ya lo comentó antes: la paradoja de una reflexión apasionada. En este caso: cualquier intromisión, entre la reflexión y la paradoja, de una inmediatez sensible, es

falta de interioridad y una frivolidad fruto de una gentil estupidez.<sup>190</sup>

*No obstante*, la musicalidad del lenguaje, su inmediatez artísticamente reflexionada, traza la línea entre significación e incomprensión, sin tener que explicarla. No se trata de apelar al contraste para resolver la cuestión, sino que al examinar la forma de contraste, la cuestión tiene lugar. Cuando el límite entre la gesticulación y la reflexión es borroso, el significado del contraste se torna oscuro, y la cuestión no tiene lugar. Música y lenguaje son los dos extremos de una *descripción* del significado.

Si tomo ahora como punto de partida el lenguaje y, moviéndome a través de él, intento por así decirlo, oír la música en él, la cosa resulta más o menos así... La expresión más exacta, sin embargo, sería que el lenguaje limita por todas partes con la música... Si es cierto que el lenguaje es un medio más rico que la música, entonces no se entiende por qué la explicación de lo musical involucra dificultades tan grandes, no se entiende por qué el lenguaje aparece siempre como un medio más humilde que la música... En el lenguaje está la reflexión, y por eso el lenguaje no puede enunciar lo inmediato... Lo inmediato es, pues, lo indeterminable, por eso el lenguaje no puede concebirlo; pero el hecho de que sea lo indeterminable no es una perfección sino una carencia... Así, por mencionar sólo un ejemplo, uno dice: en realidad no puedo explicar porqué hago esto o aquello o de tal o cual manera, lo hago de oído. Esta expresión proveniente de la música se utiliza entonces a propósito de cosas que no tienen relación alguna con lo musical; pero con ella se denota también lo oscuro, lo que no tiene explicación, lo inmediato.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> *O lo uno o lo otro I*, 88.

<sup>189</sup> En consonancia, la reflexión no explica la paradoja, en todo caso la presenta. *Postscriptum*, 221; 183-4: “En suma, ¿qué significa *explicar* algo? ¿Significa mostrar que el oscuro objeto en cuestión no es ese sino otra cosa? Ésta sería una extraña explicación. Yo pienso que una explicación deja en claro que el objeto en cuestión es una cosa concreta, y aquello que aparta es la oscuridad y no el objeto en cuestión. De otra forma, la explicación no sería explicación, sino corrección. Una explicación de la paradoja deja en claro que hay una paradoja y aparta la oscuridad; una corrección aparta la paradoja y deja en claro que no hay paradoja. Esto último, desde luego, no es una explicación de la paradoja, sino más bien una explicación de que no hay paradoja.”

<sup>190</sup> *Postscriptum*, 78; 59.

<sup>191</sup> *O lo uno, o lo otro*, I, 91-3.

Sin duda, las reglas del juego de la comunicación indirecta, son a la vez la seriedad y el humor, la exigencia de la reflexión y la distensión de la pasión. Pero, por ahora, este problema ha quedado aclarado. Sólo basta agregar que el lenguaje indirecto, no se explica por medio del contraste mismo, sino por la *reflexión del contraste en la interioridad*. Una broma involuntaria no es precisamente indicio de reflexión. El pensador subjetivo es un pensador primitivo que, tras reunir todos los elementos de una filosofía de la existencia, no encuentra mejor salida que revocarlo todo con una extraña broma, y partir de nuevo, en lo que toca a la existencia misma, completamente de cero. Podemos saltar de ahí rápidamente hacia una crítica de la convención en términos distintos a los que hemos mencionado hasta aquí, si recordamos lo que dice Wittgenstein acerca de la actividad de filosofar: “Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los mal interpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación.”<sup>192</sup> Esto no es solamente cierto de la filosofía. Cuando un enunciado culto es automáticamente reproducido, cualquier mente con ingenio, y quizá un poco de malicia, puede revertirlo en un chiste, o concluir de ello algo alucinante. La reflexión se presenta como una auténtica producción de *lenguajes* no convencionales extremadamente diversos: donde el lenguaje es determinado por la figura de contraste en juego, el acontecimiento subjetivo que tiene lugar y la pasión particular que es el lazo de la reflexión. Esto no significa que la reflexión en la comunicación tenga un efecto directo sobre el lector, sino que esta reflexión *retiene* al lector en la comunicación, como presa de una resonancia. El lenguaje indirecto es un lenguaje *figurado*. Para Kierkegaard la pasión tiene una doble función en la comunicación: por un lado define el significado del mensaje; y por otro lado, reacciona ante los medios para comunicarlo. Pero estas dos funciones no son más que una sola: hay comunicación cuando el contraste del mensaje provoca la reacción del receptor. ¿Esta provocación, cómo es que acontece? Acontece cuando el mensaje y su contraste son reflexionados *en* el sujeto. Como el ser humano no nace con cultura, como no está sujeto exclusivamente a las condiciones de la positividad, es capaz de hacerse consciente por el poder creativo de su reflexión, cuando él mismo acontece bajo la forma de contraste en conexión con la esencia primitiva de su pasión. Así, la expresión de un contraste en la comunicación humana no posee la medida del contraste en sí mismo, sino la de la reflexión que lo produce. Este es el sentido de la comunicación indirecta. Esta es su conexión con la primitividad. Y puedo concluir: la comunicación indirecta y el discurso científico-objetivo, se distinguen por una cesura, que interrumpe el discurso, detona la resonancia y desenmascara la verdad como acontecimiento de la subjetividad.

---

<sup>192</sup> Wittgenstein, *Investigaciones*, §194 (197).



## Tercer Capítulo

### *La doble reflexión*

Kierkegaard ha indicado ya de cierta forma que la dialéctica es esencialmente la unidad entre la reflexión en la comunicación y su reduplicación, su encarnación en la forma de contraste. En efecto, lo último es condición de lo primero: la reflexión se encarna cuando es apasionada, y gracias a ello se posiciona en la comunicación. Sin embargo, Kierkegaard advierte que hace falta distinguir entre dos formas de comunicación que no son iguales, una comunicación de saber y otra de poder. La primera comunicación contiene en sí misma *menos* reflexión que quien comunica; en el otro caso el comunicador es “consciente de que la forma de comunicación tiene que poseer artísticamente tanta reflexión como él mismo, existiendo en su pensamiento.”<sup>193</sup> Lo propio de la dialéctica es permanecer en la cuestión que le apasiona, sin ir más allá. La dialéctica provoca así una situación en la que la comunicación y la reflexión son intercambiables: esto es estratégicamente conveniente. Pues ocurre que ahora hay dos reflexiones, la reflexión individual del sujeto y la reflexión *autónoma* de la comunicación. El papel de esta segunda reflexión es precisamente aislar al sujeto receptor en la reflexión, cuando el emisor se retira de la comunicación. Lejos de transmitir un mensaje estético-universal para la contemplación, la comunicación artística aísla al receptor en la estética posibilidad de cumplir con el mandato de lo universal.

Aquello que respecto de lo universal es grandioso, no debe por tanto ser mostrado como objeto de admiración, sino como *requerimiento*. Con la forma de posibilidad, la presentación se torna un requerimiento.<sup>194</sup>

Esta segunda reflexión concede un función a la fantasía que ya no es la de extraviarse en la posibilidad, sino la de reaccionar a ella; cuando la fantasía reacciona ante el requerimiento, la comunicación se vuelve desenmascaramiento.

---

<sup>193</sup> *Postscriptum*, 75; 56.

<sup>194</sup> *Postscriptum*, 360; 311.



Estamos de este modo frente a un nuevo problema que hace falta conciliar: la comunicación y la reflexión se vuelven entonces intercambiables, pero al mismo tiempo son diferentes. O bien: son intercambiables en virtud de una dialéctica de la comunicación, pero cada una se constituye de manera distinta. De modo que la pregunta se torna nuevamente hacia la cuestión: ¿cómo se llega a pensar dialécticamente?

Parto de un desdoblamiento de su unidad: la dialéctica es a la vez pasión y reduplicación de la reflexión. La reflexión se apasiona, se encarna en la comunicación. Pero, ¿cómo? ¿Por qué? A consecuencia de una farsa. La dialéctica lleva a cabo el enmascaramiento de una reflexión apasionada bajo el signo contrastante de una comunicación humorística. Sin duda, lo propio de la cuestión es detonar una subjetivación, despertar al sujeto. En consecuencia, la estrategia es comunicar al receptor el signo contrastante, aislar al sujeto en la reflexión de la comunicación y *entonces* introducir la cuestión como elección en el límite de la reflexión:

Ahora entra en escena el cristianismo e introduce la disyunción: o bien una felicidad eterna, o bien una desgracia eterna, y la decisión en el tiempo.<sup>195</sup>

Al apasionarse, la reflexión se enfrenta a un ultimátum derivado de sí misma, queda encadenada a las exigencias de la actualidad, y ve cerrarse detrás todo un pasaje hacia la exterioridad, hacia el mundo de la cultura, en donde puede ocultarse bajo la máscara de la apariencia y desarrollarse arbitrariamente. Y al mismo tiempo, el interés apasionado sujeta a la fantasía como una silla cómoda al curioso espectador. En este escenario, la fantasía es llamada a presenciar la farsa en el “juego de sombras de la historia universal.”<sup>196</sup> “La escena es la interioridad de la existencia humana.”<sup>197</sup> A consecuencia de la situación, la reflexión despierta a la fantasía y la fantasía reflexiona, se enfoca – el fantasma es dilucidado. En este caso, la definición más conveniente de la dialéctica es la siguiente: una reflexión cazafantasmas.

En este sentido, el sujeto se hace partícipe de un drama en tres relevos. En *primer lugar*, el relevo de la idealidad espontánea de la fantasía es la *idealidad de la posibilidad*. La cuestión se presenta ahora de la siguiente forma: ¿cómo se llega a relacionar una pasión con una idea, de manera que esta no se halle fuera de la idea, sino existiendo en ella? La idealidad de lo fantástico no impone un requerimiento, sino que atrae la admiración que embruja a la posibilidad con el encantamiento de lo estético; “de igual forma hay algo de siniestro y mágico en la extinción en virtud de la cual se transforma la vida real en una existencia de sombras.”<sup>198</sup> La existencia de sombras, no obstante, es

---

<sup>195</sup> *Postscriptum*, 96; 75.

<sup>196</sup> *Postscriptum*, 140; 113.

<sup>197</sup> *Postscriptum*, 359; 310.

<sup>198</sup> *Postscriptum*, 346; 229.

todavía existencia; una especie de potencial escénico, vacío, oscuro, que nos permite soñar la concreción de sus situaciones posibles.

Y en semejante visión fantástica de uno mismo, el individuo no es aún una figura real, sino una sombra o, mejor dicho, un haz de sombras. Pues la figura real de uno mismo está ya presente de un modo invisible e impalpable, por lo que el individuo no se contenta con proyectarse en una sola sombra, sino que prefiere hacerlo en una variada multitud de sombras, si bien todas ellas son imagen y semejanza suya y en los diferentes momentos vienen a expresar legítimamente su propio ser.<sup>199</sup>

Así, la situación comienza con una proyección, no una actualidad. Es una idea. La idea se funda en la indistinción entre la proyección y la actualidad, que solamente por la reflexión puede alcanzar la designación de un requerimiento, aislando al sujeto, al confrontarlo con su propia realidad. Lo estético es esa esfera de la significación en donde la vida y las palabras adquieren un sentido por medio de la supresión de la realidad bajo la categoría de la posibilidad. Desde el punto de vista de lo estético, “es apropiado venderle el alma al diablo –a cambio de producir obras maravillosas,” no solamente por su indiferencia ante una exigencia ética, sino porque la fantasía misma exige el sacrificio del poeta, por el bien de la producción.<sup>200</sup> Para invertir la supresión de la realidad en posibilidad por una posibilidad como requerimiento de la realidad es preciso emplear la generalidad del concepto como contraste y provocación. Es esta situación la que Kierkegaard describe con mayor profundidad a partir del ejemplo de la farsa. El problema se presenta de la siguiente manera: ¿por qué desprecia el público burgués la tendencia de la farsa hacia el estereotipo, la espontaneidad y la complicidad? El contenido independiente de la farsa es imposible de definir, pues, mientras más exacta es su ejecución, más depende “de la propia actividad creadora del espectador.” O, para ser más exactos, son los “criterios estéticos generales” los que fracasan al tratar de “definir la farsa,” porque esta produce una situación en la que cada espectador es libre “de reaccionar como le venga en gana,” cuando por medio de la contemplación de un estereotipo ingenuo, sin una prefiguración estética, termina “emancipándose de todas las prescripciones estéticas tradicionales sobre las formas canónicas de admiración.”<sup>201</sup> La farsa es para Kierkegaard un verdadero dispositivo teatral de

---

<sup>199</sup> Kierkegaard, *La repetición*, 77.

<sup>200</sup> *Postscriptum*, 392; 337.

<sup>201</sup> Aquí, la posibilidad como objeto de admiración es llevada por personajes y situaciones exageradamente convencionales y profanas, a un rompimiento del criterio de perfección que la hace posible. En su ausencia, ocurre un acontecimiento que implica la reacción del espectador *antes* que el modelo del personaje, y la supresión del criterio por el peso de la situación. Esta situación es tanto más en desventaja del experto en arte, por cuanto es él quien carga con un mayor criterio: “Contemplar una farsa es para el entendido en cosas de arte algo así como jugar a la lotería, con la diferencia de que no se expone uno al riesgo desagradable de ganar dinero. Claro que al público asiduo del teatro no le gusta nada esta inseguridad característica de la farsa y por eso la suele despreciar y mirar con malos ojos. ¡Peor para él! Este público que frecuenta el teatro tiene de ordinario un concepto muy limitado de la seriedad y por ello desea y hace todo lo posible por intentar que el teatro lo ennoblezca y eduque. Al salir de la sesión teatral quiere o se imagina que le puede decir a todos sus contertulios que ha gozado uno de los mayores placeres artísticos de toda su vida. Y al entrar, tan pronto como ha visto el cartel con detenimiento, pretende saber a la perfección cómo se desarrollará la pieza anunciada.” Kierkegaard, *La repetición*, 87-8.

singularización y de interrupción de la ficción. También Kierkegaard hace énfasis en que, no es suficiente con tomar en cuenta el desprendimiento del canon para apreciar el carácter repulsivo de la farsa, la reacción del público culto hacia ella. Este es sólo un aspecto de la situación, visto desde la positividad de la cultura. Pero existe una distinción negativa entre la cultura y la farsa; se trata de la diferencia entre una reacción genuina y singular del espectador, y la reproducción automatizada de un prejuicio del público. Esta distinción la pone la generalidad, a condición de que no sea inconscientemente reproducida, sino deliberadamente expuesta como generalidad.

Tampoco puede el concienzudo espectador admirar los caracteres finamente perfilados, cosa que tanto le entusiasma cuando asiste a una representación dramática. Y no puede, porque los personajes de la farsa están todos diseñados según la medida abstracta de lo *general*. En la farsa todo se ajusta a esta norma, lo mismo las situaciones que la acción y las réplicas. Por eso el espectador igualmente puede sentirse conmovido hasta las lágrimas como desternillarse de risa.<sup>202</sup>

---

La singularización sucede por capas y la ruptura definitiva de la ficción ocurre cuando se alcanza la última capa. El público de la farsa es desde un principio “heterogéneo,” por su condición marginal respecto al drama canónico: “En el Königstädter se representan de continuo farsas. Allí se reúne naturalmente el público más heterogéneo que puede imaginarse. El que quiera estudiar los aspectos patológicos de la risa dentro de las más diversas clases sociales y temperamentos, no debe en modo alguno desperdiciar la ocasión pintiparada que le ofrecen para ello estas representaciones de la farsa. El público y las carcajadas estentóreas del anfiteatro y de la galería son por completo diferentes de los aplausos críticos del público educado y culto, que en este caso es el público propiamente tal; pero, no obstante, ambas reacciones constituyen el acompañamiento necesario e indispensable en la ejecución de la farsa.” De modo que la primera singularización ocurre en el teatro a nivel de la clase social, las distintas clases son separadas no sólo por su manera de reír, sino por todo tipo de reacciones y manifestaciones: los gritos, los gestos, los juicios. La clase social más baja, en realidad “no se considera a sí misma como público, como espectadores,” pues lo que preferirían sería derrumbar la ficción, y “participar y moverse en la misma calle, habitación o cualquier otro lugar en que se desarrolle la acción representada, mezclados con los propios actores.” La risa de los “palcos y las butacas” del público burgués, entonces, se distingue “infinitamente” de esa otra risa, que “proviene del gallinero o el mismo anfiteatro,” y que no es propiamente la risa de un público, la risa de espectadores, sino “gritos populares de sabor cimbro teutónico.” Aquí ocurre una *segunda* singularización, no ya entre dos risas, una heterogénea y otra homogénea, sino de la risa heterogénea misma: “Dentro de esta misma esfera es también la risa infinitamente variada en sus matices, infinitud y variedad tan típicas que ni siquiera la representación más excelente de la mejor comedia podría recogerlas y darnos su auténtica réplica.”

La risa heterogénea del anfiteatro choca y desenmascara a la risa plana y automatizada del público del palco, haciendo a este sentirse incómodo en cuanto público. El sostenimiento de la convención es necesario para mantener el criterio estético, para que el público se instale propiamente en un teatro, y disfrute de la obra sin mayor esfuerzo, sin ningún compromiso. “Pero con la farsa son imposibles todas estas convenciones y coincidencias favorabilísimas. Porque, como hemos dicho, la farsa puede producir los más varios efectos e impresiones, hasta el punto de que puede darse el caso de que el día que menos le ha gustado a uno sea precisamente aquel en que mejor ha sido representada. Para saber si uno se divierte o no con este género de representaciones es completamente inútil recurrir a ver qué dicen los vecinos y los contertulios, o leer en la prensa diaria lo que escriben los críticos teatrales. Éste es un asunto que cada uno ha de resolver consigo mismo.” La situación de la farsa no es la situación de la ironía, puesto que no la orienta un plan, es espontánea, involuntaria, ingenua. Y sin embargo el espectador del palco tiene que “hacerse violencia para incorporarse al espectáculo,” tiene que “tomar parte activa e interesarse en cuanto individuo particular, no como miembro del público o de la sociedad a la que pertenece.” Ocurre entonces una *tercera* singularización reservada a la risa homogénea del espectador que ha sido señalado y separado dentro del público culto, por la risa heterogénea. El espectador, sacudido por la violencia del compromiso, rompe por completo el contrato de la ficción, se incorpora en el “esfuerzo de participación activa y personalísima,” y en este estado la farsa se vuelve “capaz de conmover su ánimo de las maneras más varias, ora suscitando ideas puramente abstractas, ora creando una realidad tangible y concreta”: “Entonces nuestro hombre, como es lógico, ya no asistirá al espectáculo de la farsa con una previa disposición emocional, a la que deban someterse todas las demás impresiones posteriores, sino que asistirá con el deseo expreso de perfeccionarse en su capacidad receptiva y mantenerse siempre en un estado de ánimo que, en vez de ser exclusivo, fomente la posibilidad de todos los estados emocionales.” *La repetición*, 86-90.

<sup>202</sup> *La repetición*, 89.

No es suficiente con que la fantasía se haga una idea de la pasión, la fantasía reacciona apasionadamente a la idea. La farsa, al poner en escena deliberadamente a la generalidad abstracta, presenta al espectador una función vacía cuyo contenido lo satisface solamente su reacción. De la misma manera que la farsa suprime la imparcialidad del criterio, la comunicación indirecta se salta el oído abstracto de la masa: el secreto detona un juego subrepticio de resonancia. La comunicación artística se dirige a la atención del “individuo oculto,”<sup>203</sup> a través de un salto, que le permite pasar indirectamente a través del punto de vista abismal del público, y del olvido de sí mismo, como condiciones difusas de una receptividad directa de la comunicación. La resonancia indirecta del secreto es el anzuelo de la pasión singular en la recepción del mensaje.

En *segundo lugar*, el relevo de la idealidad de la posibilidad es la *idealidad de la realidad*. La idealidad de la posibilidad se enfrenta a la idealidad que reposa exclusivamente en el momento de la decisión. El momento de decisión es detonado por la dialéctica de la comunicación. En este punto de la comunicación la atención es el primer requerimiento al espectador. Pero la atención no es la clave de lo comunicado.

En efecto, la atención no es nada parcial en favor de la fe, como si la fe surgiera de la atención a modo de simple consecuencia. La ventaja es llegar a un estado tal que la decisión se muestre más clara.<sup>204</sup>

Lo que ocurre es lo siguiente. “La doble reflexión se encuentra ya implícita en la idea misma de la comunicación.” Si el lector disuelve la realidad en posibilidad, se obtiene lo estético y si la posibilidad se convierte en realidad se obtiene lo ético. La comprensión de la comunicación equivale a la reacción del espectador ante la doble reflexión. La decisión se muestra más clara cuando como lector, he llegado a notar mi propia reacción a la lectura, en la forma de un gesto. En consecuencia, no puede haber *verdades*, en el sentido de diferentes reacciones a una misma comunicación, pues en el aislamiento subjetivo yo sólo cuento con *mi* reacción. Desde el momento en que hay verdades, es signo de que no hay verdad.

Sin embargo, “cualquiera que respecto a la cosa no llegue a la conclusión tanto *ab posse ad esse* [de la posibilidad a la realidad] como *ab esse ad posse* [de la realidad a la posibilidad], no alcanza la idealidad, es decir, no la comprende ni la piensa”. Por lo que, en *último lugar*, con el auxilio de la decisión, interviene en la comunicación la *realidad de la idea* como relevo de la idealidad de la realidad.

En el justo momento en que recordamos que el filosofar no consiste en hablar fantásticamente a seres fantásticos, sino en hablarle a individuos existentes, y consecuentemente, en que una decisión en torno a si un constante

---

<sup>203</sup> *La repetición*, 80.

<sup>204</sup> *Migajas filosóficas*, 99.

esfuerzo es en cierta medida inferior al carácter conclusivo del sistema no debe ser resuelta fantásticamente *in abstracto*, sino que la cuestión es aquella con que los seres existentes en tanto que existentes, deben contentarse – entonces el constante esfuerzo se convierte en la única cosa libre de ilusión.<sup>205</sup>

Kierkegaard analiza con mayor atención otro ejemplo de la relación con la idea, aquella que liga a los casados separadamente con su *τέλος* individual. La feliz seriedad del matrimonio depende de la relación separada, individualmente hablando, del esposo y la esposa con su *τέλος* absoluto: el *τέλος* “no es algo inherente al matrimonio mismo,” pero el matrimonio refleja la seriedad de esta relación por parte de cada uno de los esposos.<sup>206</sup> La diferencia entre el hombre casado y el amante reside, por ejemplo, en la *idea* de riesgo.

El amante puede “arriesgarse” a todo por su amor, por la posesión de su amada; en cambio, el hombre casado, que se encuentra ya en posesión de su amada, no se arriesga a nada por ella, aun cuando a su lado lo soporte todo, aun cuando, por el bien de ella se someta a cualquier cosa; en consecuencia, el hombre casado insultaría a su mujer si recurriese a la expresión que para el amante es signo de su más elevado entusiasmo.<sup>207</sup>

Así pues, todo sucede como en una especie de juicio sumario, donde, por otra parte, todo depende de que se proceda con mucha paciencia. La idea hace posible la reflexión apasionada. La dialéctica *retrasa* la pasión, en correspondencia con el plan de la idea. La idea es al mismo tiempo un acontecimiento de la reflexión y un escándalo para la razón. Hace falta que regresemos al esquema de los relevos. El teatro de los relevos constituye la farsa esencial para que el sujeto se transforme en sí mismo. La transformación ocurre en tan solo un instante, el equivalente temporal de un gesto, una reacción, un reflejo. Pero el reflejo atraviesa varias fases simultáneas en la indivisibilidad del instante: la fantasía reflexiona la generalidad, la reflexión se apasiona por la idea, y la idea detona la transformación de la subjetividad. En la medida en que la exigencia y el requerimiento van instalándose en el interior del sujeto, el sujeto deja de disiparse espontáneamente en la distracción y la fantasmagoría, y queda atada a la cuestión. Ahora, en la medida en que el sujeto reflexiona acerca de sus ataduras, se ilusiona también en un sentido diferente. La ilusión de la farsa, de la generalidad en su estado primitivo, sirve para enredar al sujeto en su desilusión como una transformación. Pues, al menos algún elemento de la pasión se sustrae a toda reflexión posible. Aquello que en la pasión no se deja reflexionar sin contradicción, es precisamente lo que define el ejercicio real de la transformación, el arrepentimiento de los pecados, como una acción por medio de la cual el sujeto se encadena a su existencia, al acontecimiento de la subjetividad. Al reflexionar sobre sus propias ataduras, la idea las significa, y al significarlas, las refuerza infinitamente. Es decir que, al mismo

---

<sup>205</sup> *Postscriptum*, 122; 99.

<sup>206</sup> *Postscriptum*, 459; 396.

<sup>207</sup> *Postscriptum*, 428; 369.

tiempo que la atadura se sublima en la idea, la fantasmagoría es desenmascarada por la reflexión. El significado religioso de la conciencia de la culpa depende enteramente de ser el signo de contraste de una felicidad eterna, y el significado del encadenamiento, de ser el signo de la auténtica libertad.<sup>208</sup> La dialéctica es lo que anuda la pasión de la reflexión con la idea, a condición de desatar el nudo entre la realidad y la fantasía.

Pero es en este sentido que se requieren *dos* reflexiones para configurar el dispositivo detonador de la subjetividad, la farsa del entendimiento o de la generalidad. La segunda reflexión es una reflexión sobre la reflexión que la precede, o, si se lo prefiere, sobre el *interés* de la primera reflexión. ¿Por qué insistir en dos casos distintos del concepto de reflexión? El escándalo, del que hablé hace un momento, era ya en sí mismo un acontecimiento: hace aparecer la subjetividad en la forma de una resignada revocación de todo lo demás. Pero, concebir el artificio de la farsa únicamente bajo el aspecto de la fantasmagoría, de la frivolidad de lo ilusorio, no es suficiente: hace falta también que contenga un elemento de humor. La diferencia entre cristiandad y cristianismo es exactamente la de una ilusión seria y una broma piadosa. Si Kierkegaard, en toda su obra, manifiesta constantemente una preocupación por los problemas de la lingüística y la comunicación, es porque el lenguaje humano es un fenómeno cultural en constante proceso de revocación: las exigencias del lenguaje sobre el espíritu humano siempre son renovadas: las exigencias actúan sobre el sujeto, pero no tienen otro origen que el origen vacío de la significación. Sin un criterio preestablecido de formación, siempre confeccionado según la intuición del instante, sin la necesidad de instituciones reguladoras a lo largo de su historia, el lenguaje es en esencia espíritu. Justamente el problema es el siguiente: ¿cómo explicar que de la cultura humana, entendida como una ilusión de seriedad, surge una gracia como la palabra? ¿Cómo explicar está unión de lo más gracioso con lo más serio?

Hemos visto que, en la medida en que la pasión reflexiona, el sujeto acontece como rechazo de la fantasmagoría. De hecho, el sujeto queda fijado, *contra* su naturalización, como acontecimiento, por la verdad que le es propia. El sujeto es un continuo acercamiento dialéctico a la cuestión. Está condicionado por las figuras de la generalidad, pero *reacciona* ante ellas, su reacción es singularización. El sujeto no es más que el aspecto de su reacción ante un signo de contradicción que se le ofrece. Esta reacción, sin embargo, es una cara de un contraste de significación más profundo

---

<sup>208</sup> *Postscriptum*, 535-6; 465-6: “Si llamas cadena a este recuerdo de la culpa y afirmas que el prisionero nunca se ve libre de ella, estarás describiendo solamente una cara de la moneda, pues la cadena está íntimamente relacionada con la idea de la pérdida de la libertad, pero el eterno recuerdo de la culpa es también una carga que debe arrastrarse de un sitio a otro en el tiempo. Por consiguiente será mejor que llamemos arnés a este eterno recuerdo de la culpa y en lo que toca al prisionero digamos: nunca se verá libre del arnés. Pues su conciencia es que él queda transformado de manera decisiva, pese a que la identidad del sujeto consiste aún en que es él mismo quien se hace consciente de la culpa al reunir la culpa con la relación con una felicidad eterna. Sin embargo, él todavía se relaciona con una felicidad eterna, y la conciencia de la culpa es una expresión más elevada que el sufrimiento. Aun más, en el sufrimiento de la conciencia de la culpa, la culpa es al mismo tiempo lenitivo y agravante; lenitivo, ya que es una expresión de libertad, tanto como puede serlo en la esfera ético-religiosa, donde lo positivo se reconoce por lo negativo, la libertad por la culpa, y no puede hacer un reconocimiento directamente estético: la libertad que se reconoce por la libertad.”

que constituye el acontecimiento de la subjetividad. Kierkegaard lo indica directamente:

Así, pues, se avanza en retroceso. Sufrir como culpable es una expresión inferior que sufrir como inocente y, con todo, es una más elevada expresión, dado que lo negativo es un signo de lo superior positivo.<sup>209</sup>

Ya en la esfera ética, es a través de la intención que se gana un significado, si bien esta no sostiene el valor de la acción en sí misma, es signo de que *hay* acción. “El haber pensado algo bueno que se desea realizar ¿equivale a haberlo realizado? En lo absoluto, pero tampoco es lo externo aquello que determina el resultado, porque alguien que no tiene ni un céntimo puede ser tan caritativo como el que regala un reino.”<sup>210</sup> De la misma forma, la intención juega el papel de una oposición cualitativa imprescindible en la comunicación de un signo de humor, o incluso de la forma de expresión más contrastante –la de ser una nada en lo comunicado.

La comunicación indirecta puede consistir en un arte comunicativo que duplica la comunicación. Este arte consiste cabalmente en que el que comunica se hace a sí mismo un nadie, un algo puramente objetivo, y que así ininterrumpidamente pone en unidad oposiciones cualitativas. Esto es lo que algunos ‘seudónimos’ acostumbran a llamar la doble-reflexión de la comunicación. Aquí tenemos, por ejemplo, una comunicación indirecta: conjuntar broma y seriedad de tal manera que la síntesis sea un nudo dialéctico – y entonces uno mismo no ser nadie. Si alguien desea tener algo que hacer con tal comunicación, es imprescindible que sea él mismo y por sí mismo el que se haga el nudo. Otro ejemplo: conjuntar de tal modo defensa y ataque que nadie pueda decir inmediatamente si se ataca o se defiende, de suerte que tanto el más apasionado seguidor de la cosa como su enemigo más empedernido puedan pensar por ambas partes el habérselas con un aliado – y entonces uno mismo no ser nadie, un ausente, un algo objetivo, ningún hombre en persona.<sup>211</sup>

La lingüística es enteramente pragmática. Aquello que pedimos a un lingüista es dar cuenta de diversos contextos en los que las palabras adquieren significado, es decir, cómo se relaciona la palabra con la enunciación, con el tener lugar del lenguaje. Sin embargo, la pragmática, la enunciación, se *interrumpe* con el acontecimiento de la doble-reflexión, ahí donde la significación no depende más de un contexto, sino que es arrojada enteramente sobre las manos del individuo que debe decidir. “¿Cómo han de relacionarse el lenguaje y toda comunicación con esto cuando se trata de ser consistente con cada palabra, a fin de que el pequeño e incidental adjetivo o la frase locuaz no vayan a irrumpir agitadamente y echen a perder todo el asunto? ¿Dónde es el sitio, si es que lo hay para hablar sobre la inmortalidad, porque bien se sabe cuántos pulpitos hay en Copenhague y que poseemos dos cátedras de filosofía, pero cuál es ese lugar en que convergen lo infinito y lo finito? ¿Dónde podrá hablar al mismo tiempo sobre su infinitud y su finitud, puesto que él mismo es

---

<sup>209</sup> *Postscriptum*, 536; 466.

<sup>210</sup> *Postscriptum*, 341; 294.

<sup>211</sup> Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 143-4.

simultáneamente infinito y finito? ¿Es siquiera posible hallar este sitio de dialéctica dificultad que, a pesar de todo, es requisito indispensable?”<sup>212</sup> En otras palabras, ¿cómo puede el sujeto hablar *su propio lenguaje*?<sup>213</sup> Tomado como unidad o síntesis, el individuo no puede condensar su discurso en el esquema de la pura generalidad, sino que requiere de una singularización, de un lenguaje, si se quiere, cuya ironía, al menos por un instante, rebasa toda comprensión.

Pero no podemos olvidar que la disolución de la ilusión es en última instancia un escándalo para el individuo que vive bajo esa ilusión: el sujeto *pasa* por el escándalo. Es esta posibilidad la que hipersensibiliza su lenguaje, la que convierte toda declaración, toda convención, en reverberación irónica. El lazo esencial del artificio de la farsa y la desilusión del individuo, de la seriedad y la frialdad con el humor y la broma, es el instante y la posibilidad del escándalo. El sujeto es la *forma de reacción* ante la posibilidad del escándalo. En ese sentido, el sujeto tiene un carácter fundamentalmente negativo. El concepto de signo, sin el cual no es posible el acontecimiento de la subjetividad, es en sí mismo pura negatividad, su relación con la realidad inmediata es la relación de una negación.

¿Qué se entiende por “signo”? Un signo es la negada inmediatez, o el otro ser distinto del primero. Con esto no quiere decirse que el signo no sea inmediatamente algo; pero que sea un signo, y lo que es en cuanto signo, no es inmediato, o en cuanto signo no es lo que es inmediatamente.<sup>214</sup>

A su vez, el lenguaje al que el sujeto está sensibilizado, dispone de su propia paleta de síntomas, “se abstiene de los más fuertes y pormenorizados retratos de los estados de la mente a través de un psicológico juego de colores”.<sup>215</sup> La locura puede ser también, a fin de cuentas, el signo de contraste de la subjetividad. Detrás del acontecimiento determinado de la transformación del sujeto en sujeto, hay una dialéctica de la desilusión, una aprehensión de la doble reflexión en la comunicación por parte del receptor. He ahí la razón del constante cuidado del lenguaje en la comunicación indirecta, con el fin de evitar la escapatoria del receptor hacia un ilusorio distanciamiento del acontecimiento de la doble reflexión.

Sólo aquel que tenga una idea de lo que es la tenacidad del malentendido para asimilar incluso la más rigurosa tentativa de explicación y, con todo seguir siendo malentendido, sólo alguien así será consciente de la dificultad de una autoría en que debe cuidarse cada palabra, y en que cada palabra debe pasar por un proceso de doble reflexión.<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> *Postscriptum*, 176; 145.

<sup>213</sup> *Postscriptum*, 468; 404: “Pero, ¿qué hace falta para describir a un hombre en su vida cotidiana, visto que uno no se vea presionado por la insuficiencia del lenguaje?”

<sup>214</sup> Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, 136.

<sup>215</sup> *Postscriptum*, 259; 217.

<sup>216</sup> *Postscriptum*, 252; 210.



A fin de cuentas el lector queda *perplejo*.<sup>217</sup> La perplejidad del lector se compagina directamente con la profundidad de la cuestión. Es en este sentido que la dialéctica siempre acaba con una revocación, hace de su objeto el problema de una doble reflexión, de una volatilización –el entendimiento del lector choca con la posibilidad del escándalo en el límite del acontecimiento de la verdad subjetiva.

En relación con la farsa, puedo imaginar que el espectador se escandaliza en el momento en que el reflejo de su reacción ante la generalidad le revela aquello que es verdad *para él*, en la forma de una contradicción. De este modo la generalidad adquiere un sentido totalmente nuevo, en cuanto que su significado ha sido captado de una forma singular desprovista de todo carácter general. Con esto, la generalidad se ha elevado al rango de una repetición. El escándalo, en este sentido, es un requerimiento de la subjetividad y su posibilidad una condición para la fe.

Toda la ilusión que constituye la cultura es puesta en el espejo de la farsa. La realidad de la cultura se afirma para el entendimiento como un dominio enteramente consistente, y el entendimiento no puede disipar esta ilusión, no puede enfrentarla por sí sólo. La ilusión de la cultura se reafirma como necesidad para el entendimiento, y en cuanto necesidad el entendimiento persigue su satisfacción. Por ejemplo, la necesidad de los acontecimientos pasados, tal y como aparece a la conciencia, es el reflejo ilusorio de una mediación sostenida sólo bajo la analogía de su altísima probabilidad en relación con acontecimientos futuros.<sup>218</sup> En este sentido la ilusión no es menos real que el entendimiento que la satisface; la ilusión no es una creencia falsa, sino una manera falsa de ejercitar la facultad de creer. El entendimiento, por tanto, debe quedar anulado con el acontecimiento dialéctico de una doble reflexión. Si no, la excepción de la subjetividad no tiene oportunidad de producirse, sucumbe ante el escándalo, se disipa en la cultura, o se estanca en la forma de un entendimiento puro, destinado sólo a satisfacer la ilusión de la necesidad abstracta.

---

<sup>217</sup> *Postscriptum*, 173; 143.

<sup>218</sup> *Migajas filosóficas*, 87: “Lo pasado no es necesario, puesto que ha devenido; no se hizo necesario por el hecho de devenir (sería una contradicción) y todavía se hace menos necesario por la concepción de alguien. (La distancia en el tiempo desfigura de modo que se engaña el sentido del espíritu, de igual modo que la distancia en el espacio altera engañosamente el sentido. El contemporáneo no ve la necesidad de lo que deviene, pero cuando se interponen siglos entre el devenir y el observador –entonces percibe la necesidad, como quien de lejos ve redondo cuadrado.)”

## Cuarto Capítulo

### *Polinimia y subjetividad*

*to find quarrel in a straw*

Shakespeare  
(Hamlet, IV-4)

Creo haber encontrado una interpretación adecuada de la polinimia siguiendo el camino trazado por el problema de la subjetividad.<sup>219</sup> Pero antes de llegar allí debo resumir nuevamente cómo se define ésta. El signo de que hay sujeto es la cesura, la suspensión del devenir en la cuestión de sí. Eso que interrumpe es sujeto. Esa es la distinción que puedo asignar a la idea de subjetividad —la decisión. Pero debo resaltar que la cesura en la cuestión de sí o la interrupción del devenir otro es doble: el sujeto permanece en sí mismo y al mismo tiempo se transforma. Kierkegaard reconoce ambas dimensiones, y las expone como los polos esenciales del cristianismo: como fe y escándalo, como verdad y paradoja. La relación analógica y limítrofe entre fe y humor adquiere así una mayor importancia aun. No porque esta analogía haga más asimilable la fe. Al contrario, la fe es tanto más temida por el individuo, por cuanto debe por definición atravesar el escándalo; la seriedad del acontecimiento, excluye incluso la intromisión del humor. En pocas palabras, es la fe en medio del escándalo, lo que hace del sujeto un sujeto.

En el esquema de Kierkegaard soy sujeto de distintas maneras, siempre que me comprometa con alguna de las esferas existenciales de significación: la estética, la ética o la religiosa.<sup>220</sup> En este sentido, el sujeto siempre se refleja en una esfera consistente de significación. Así también el seudónimo es la determinación ideal de un ejercicio extra-moral de consistencia psicológica.<sup>221</sup> La

---

<sup>219</sup> En esto sigo en detalle el planteamiento de Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, 23, quien dice acerca de la condensación del pensamiento de Kierkegaard en las obras seudónimas: "There is also a singular intention of the authorship, and that is to lead the reader to actualize genuine selfhood in his personal existence."

<sup>220</sup> *Postscriptum*, 504; 436.

<sup>221</sup> *Postscriptum*, 627; 545.

consistencia en este caso es la condición de posibilidad del engaño eficaz. El sujeto *significa* —es un significante. Tal es la doble fuerza de la subjetividad: por un lado da significado; por el otro es el reflejo de una esfera de significación separada, de una decisión consistente. En estos dos sentidos la función del sujeto es prescriptiva: significa una estrategia de acción —*la* tarea. Esta doble exigencia de la tarea, de dar y de reflejar el significado, debe ser explicada —debo encontrar su principio, su derecho, su fundamento. Ese es el problema. Pues, nada puede escapar más fácilmente a la significación que la constitución misma del sujeto, cuyo martirio es justamente la contradicción de ser la fuente de todo significado y al mismo tiempo un incógnito, un agente oculto y ajeno en la repartición misma del significado. “Y esto es lo que acontece también con la capacidad del amor de ser cognoscible por sus frutos, que cuando el régimen es el apropiado, se dice que se abre paso, lo que una vez más denota su riqueza. Pues sí que habría de ser el mayor martirio que en el amor mismo pudiera realmente darse la contradicción de que el amor suplique que se lo mantenga oculto, suplique se lo haga incógnito.”<sup>222</sup> Así pues, ¿de qué derecho presume la primitiva exigencia que subyace a la existencia? ¿Qué fundamento sostiene a la exigencia que confronta con la angustia, el martirio y la posibilidad del escándalo? ¿Cómo se distingue de cualquier otra responsabilidad? Tener fe es creer en algo contra toda humana razón.<sup>223</sup> Significar es alcanzar la consistencia en una distinción para la comunicación, la cual representa siempre un salto, respecto de todo patrón sistemático de organización de los signos. Este es el problema: ¿cómo puede existir un sujeto fundado en la idea de lo humano que se constituye a condición de sobreponerse a los prejuicios de toda humana razón?

#### 4.1. *El problema de la seudonimia*

Sin duda, el sujeto mismo es el producto de un martirio, una contradicción. Sin duda, el sujeto es aquello que se sustrae a la humana razón, pero lo hace a condición de sostenerse del ideal de lo humano. He ahí su dialéctica. El sujeto es una síntesis de lo humano, contra toda humana sistematización. Esta es la exigencia por explicar. En el problema así planteado, se descubre la esencia definitiva de la estrategia de la polinimia. De la filosofía en sentido socrático, puede afirmarse que esta tiene una función enteramente negativa, crítica, respecto a la pretensión de cualquier saber de constituirse de manera absoluta. En este caso, la crítica filosófica depende enteramente de la construcción imaginaria —de la idealización de diferentes discursos en contraposición y en tensión. Soy capaz de elaborar una crítica desde el momento en el que me sitúo en el plano de la duda respecto de una razón que, en el plano de la inmediatez parece irreprochable. La exigencia crítica de la filosofía de Kierkegaard es la de una imaginación constructiva que encuentra sus modelos en la

---

<sup>222</sup> Kierkegaard, *Las obras del amor*, 28.

<sup>223</sup> Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, 51: “Que un hombre particular sea Dios, que se presente como Dios, es ciertamente el escándalo... Pero ¿qué es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón.”

psicología. La polinimia se vuelve en sí misma una estrategia de acusación crítica a la solidez de las razones que, humanamente hablando, pretenden mantener a un sujeto dentro de la inmediatez con la que su exigencia interior ya lo ha obligado a romper todo vínculo. A propósito del sujeto surge la pregunta: ¿cómo es que se constituye contra toda razón de ser? La negatividad de la construcción imaginaria cede su lugar al acontecimiento de esta constitución, le abre paso. El martirio de la idealidad imaginariamente construida no es una condición para la existencia del sujeto, el sujeto se constituye *en* el martirio de la construcción imaginaria como modelo proyectado por la exigencia del ideal. El mérito de Kierkegaard es haberse sustraído a sí mismo de la multiplicidad de personalidades que conforman la polinimia, manteniendo su figura lejos del ideal, como un observador de la psicología humana. ¿Pero, qué es la humana razón? Es, nos lo dice Kierkegaard, el impulso natural del entendimiento por consolidar una felicidad terrenal, un sustento de vida, una inmediatez ordenada y apacible. En términos del lenguaje, se trata de la ilusión de una “apariencia de verdad,”<sup>224</sup> sostenida por un criterio de identidad y un principio de justificación.

Se habla de verdad, cuando no se designa con ello un criterio, ni tampoco un principio de justificación, sino un acontecimiento, un suceso. La polinimia parte de este presupuesto: de la sucesión de una serie de personalidades ideales que reflejan aspectos o apreciaciones distintas de la existencia en disputa por la verdad. Debo tomar como puntos de partida sus distinciones cualitativas, la independencia de sus puntos de vista con relación al significado de la existencia. Pues para tener un ejemplo del significado de la fe, en cuanto estatuto límite de toda personalidad, debe entenderse el movimiento contradictorio de la conciencia: “creer a pesar del entendimiento.”<sup>225</sup> Creer a pesar del entendimiento, no en un fragmento de tiempo, sino en una consistencia temporal prolongada:

pues el martirio de la fe (crucificar el propio entendimiento) no es un martirio del instante, sino el martirio de la continuidad.<sup>226</sup>

La consistencia en la continuidad marca la diferencia de cada perspectiva seudónima.

La concepción del tiempo es, en suma, un elemento decisivo para todas las perspectivas, e incluso para la paradoja que paradójicamente enfatiza el tiempo. En la medida que se enfatiza el tiempo, en la misma medida hay movimiento de lo estético, lo metafísico, lo ético, lo religioso, y lo cristiano-religioso.<sup>227</sup>

De este modo la sucesión de personalidades, el movimiento del ideal en la dialéctica intermitente de las esferas, supone una aprehensión contradictoria del sujeto. Hay que partir de este punto de quiebre. No hay nada que lo preceda ni nada que se imponga como consecuencia suya. Se trata de una

---

<sup>224</sup> *Postscriptum*, 249-50.

<sup>225</sup> *Postscriptum*, 236; 196.

<sup>226</sup> *Postscriptum*, 561; 487-8.

<sup>227</sup> *Postscriptum*, 300-1; 256.

concepción del sujeto que no implica ninguna justificación de la cual derive su significado. Si cada perspectiva es una forma cualitativamente distinta de existencia,

su existencia se halla justificada porque la existencia de nadie más puede llegar a ser semejante.<sup>228</sup>

La aprehensión subjetiva consiste pues, solamente en la contemporaneidad con la distinción cualitativa. La “realidad poética” de la seudonimia tiene entre otras esta función, de aclarar la distinción de la contemporaneidad, pues

ésta es la diferencia entre poesía y realidad: la contemporaneidad.<sup>229</sup>

Un nombre no es todavía un sujeto, no requiere de la existencia de un sujeto de la cual sería su nombre. Pero para Kierkegaard, y particularmente en relación con la estrategia de su autoría, los nombres ocupan el lugar de provocaciones a la subjetividad, en cuanto resaltan lo siguiente: aunque Søren Kierkegaard *se llama* en el contexto de sus libros Víctor Eremita, Johannes de Silentio, Hilarius Bogbinder, etc., él guarda con estos autores una relación similar a la de sus lectores con ellos, la de un sujeto existente en relación con una construcción imaginaria.

Las perspectivas adheridas a los nombres no son perspectivas sustanciales, sino precisamente impropias, desprovistas de sujeto. Los nombres seudónimos no son nombres propios en el sentido filosófico de este término, su referencia a un sujeto está diferida porque el discurso trata del receptor mismo. A la creencia a pesar del entendimiento no corresponde solamente un rechazo del entendimiento como generalidad, sino también del entendimiento *qua* entendimiento, es decir, como un atributo del sujeto.<sup>230</sup> La seudonimia no es solamente la crítica de una filosofía que persigue la univocidad de la razón, sino esencialmente la crítica de una filosofía *que se hace llamar* cristianismo. El nombre seudónimo no es una representación del sujeto – es el nudo mismo de la representación que el *nombre*, en cuanto signo, representa en relación al lenguaje.<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> Lo cual se relaciona de manera especial con la significación, en particular cuando se habla de la significación del sufrimiento como signo de religiosidad. “De este modo, al mismo tiempo que el mártir... está siendo martirizado, bien puede elevarse, a través de su gozo, más allá del sufrimiento corporal. Pero al mismo tiempo que el individuo sufre religiosamente, él no puede ir más allá del sufrimiento en el goce de la significación de este sufrimiento, porque éste corresponde específicamente a su estar separado del goce, aunque, asimismo, es signo de la relación, de suerte que la ausencia de sufrimiento indica que no se es religioso.” *Postscriptum*, 456-7; 394.

<sup>229</sup> *Ejercitación del cristianismo*, 85: “La diferencia entre poesía e historia consiste en que la historia es lo realmente sucedido, la poesía es lo posible, lo pensado, lo imaginado. Pero lo que realmente ha sucedido (lo pasado) no es todavía real, sino sólo en un cierto sentido, a saber, en cuanto opuesto a lo poético. Le falta la determinación que es la determinación de la verdad (en cuanto interioridad) y de toda la religiosidad: PARA TÍ. Lo pasado no es realidad para mí; solamente lo contemporáneo es verdad para mí. Aquello con lo que tú vives, de lo que eres contemporáneo, es realidad para ti.”

<sup>230</sup> *Postscriptum*, 566; 493.

<sup>231</sup> *Ejercitación del cristianismo*, 136-7: “Un signo de contradicción es un signo que contiene en sí una contradicción. No hay ninguna contradicción en que esto que es inmediatamente tal o cual cosa sea además un signo; pues seguramente tiene que haber algo inmediato para que pueda haber un signo, ya que la nada absoluta no puede ser un signo. Un signo de contradicción es por el contrario un signo que en su interior contiene una contradicción... Y en la Escritura se llama a Dios-hombre un signo de contradicción. Mas ¿qué contradicción podría darse en la unidad especulativa de Dios y hombre? No, ahí no hay ninguna contradicción; pero la hay hasta más no poder, cualitativa,

Sin duda, hay un cristianismo histórico, hay una Iglesia y una serie de operaciones para convertirse oficialmente en creyente. Pero “una introducción semejante no conduce a la conversión al cristianismo, sino que *höchstens*, conseguirá que, en virtud de una perspectiva histórico-universal, pueda observarse la superioridad del cristianismo.”<sup>232</sup> Sin el elemento del “escándalo,” es necesario ver más una detracción de la cuestión que la insistencia de su exigencia. La crítica y la exigencia se combinan hasta no formar sino una sola iniciativa. ¿Cómo sucede esto? Porque la cuestión del cristianismo es a su vez una crítica de la cristiandad. Esta cuestión no puede permanecer sólo, objetiva, independiente, es siempre una cuestión *para* un sujeto, un sujeto que se interroga ahora por la condición de su existencia, es decir por la legitimidad de la transformación que sufre cuando queda completamente aislado en su propia subjetividad. La verdad, siempre inconveniente en sí misma, es que existe una disyunción radical entre las obligaciones de la apariencia y el acontecimiento de la subjetividad, entre las demandas de la época y la fe en Dios, entre el régimen de la cristiandad y el potencial del sujeto. El entendimiento, por su parte, juega un papel importante en el acuerdo sobre la representación de lo mundano, más no existen razones para *convencer* a Dios (sería un sinsentido gramatical). El entendimiento supone la comprensión, es decir, la recepción de un signo en los términos de una comunicación ordinaria. Sin embargo, el signo en cuestión es el signo de lo ordinario subvertido por lo sublime, *en* lo ordinario mismo.<sup>233</sup>

En un texto fundamental, Kierkegaard propone, en la voz de Vigilius Haufniensis una *profanación* de su propio nombre seudónimo.

Por esta razón, si a una noble envidia o a una crítica celosa les parece un exceso de mi parte el que lleve un nombre latino, entonces lo cambiaré con mucho gusto y me llamaré, por ejemplo, Christen Madsen. Lo único que deseo es que se me considere como un profano, el cual especula, desde luego, pero manteniéndose a pesar de todo muy lejos de la especulación, por más que personalmente sea un devoto de su fe en la autoridad... algo así como los romanos eran tolerantes en su religiosidad.<sup>234</sup>

Kierkegaard presenta esta explicación como “fetichista” en relación con “lo que respecta a la autoridad humana;”<sup>235</sup> pero, agrega, ninguna autoridad pública parece estar fundada adecuadamente para corresponderse con esta disposición a la adoración. Una actitud tal contenida en el nombre como figura profana, proporciona el modelo psicológico variable de un cualquiera, un *Quidam*, una casualidad del *quién* que corresponde al sujeto de enunciación. Lo que lo hace casual no es quién habla, sino cómo dice lo que dice, el ser-*así* de su lenguaje. Porque si hay algún *mensaje*, este reside

---

entre el ser dios y ser un hombre individual. Ser un signo es ser, además de lo que se es inmediatamente, otra cosa; ser un signo de contradicción es ser otra cosa que está en contradicción con lo que se es inmediatamente.”

<sup>232</sup> *Postscriptum*, 385; 331.

<sup>233</sup> *Ejercitación del cristianismo*, 81: “La contradicción consiste, por tanto, en que esta sublimidad se encarna en la realidad, en la vida cotidiana, ni más ni menos que en la vida cotidiana.”

<sup>234</sup> Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 33.

<sup>235</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 33.

*fuera* de la disputa seudónima.<sup>236</sup> Podría decir también que reside en los límites del lenguaje. Ulteriormente, la estrategia de la autoría encalla en esta volatilización del sujeto de enunciación en un nombre profano, impropio, cualquiera. Aunque esta volatilización no basta en sí misma para presentar la cuestión, esta no puede ser presentada adecuadamente sin aquella. Por sí misma, la indiferenciación del sujeto de enunciación, representa para el lector un *devenir irreconocible* del autor. La fe se hace su sitio, ahí donde el sujeto se desprende de su entendimiento y fantasía, como facultades que hacen posible el reconocimiento inmediato.

Es fácil ver que todavía hay un sitio para la fe; has a un lado lo reconocible inmediato y entonces la fe estará en su sitio correcto. La crucifixión del entendimiento y de la percepción de la fantasía, la que no puede tener este carácter de reconocible inmediato, es justamente el signo de la fe.<sup>237</sup>

En una palabra, hay una fuga: la percepción, la fantasía, el entendimiento y la probabilidad no atraviesan la posibilidad del escándalo –la anulan. Todas estas facultades no son sino instrumentos del sistema, de los que el sujeto *qua* sujeto, prescinde como arbitrariedades. ¿Y sin embargo, acaso el sujeto no puede reclamar para sí mismo una forma más elevada de arbitrariedad? ¿Acaso no tiene su dificultad también, hacerse irreconocible por medio de una deliberada arbitrariedad? En todo caso, ya no se trataría de una arbitrariedad bajo el aspecto de la objetividad del signo, de la pura convención, sino de un enmascaramiento de la comunicación bajo el signo irreconocible de lo arbitrario.<sup>238</sup> Cuando se habla de la existencia de un autor la palabra existencia tiene un uso diferente al que le corresponde cuando es utilizada en relación a un nombre propio.<sup>239</sup> El principio fundamental de la polinimia es la contradicción ya descrita entre el ideal de la personalidad y múltiples perspectivas personales del ideal. Por esta razón el secreto esencial de la comunicación existencial permanece siempre como misterio en el contexto de lo general, pero al mismo tiempo no tiene nada

---

<sup>236</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid: Alianza 2009), § 6.41 (177): “Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así [*So-Seins*]. Porque todo suceder y ser-así [*So-Sein*] son casuales.”

<sup>237</sup> *Postscriptum*, 602; 523.

<sup>238</sup> Kierkegaard, *O lo uno, o lo otro I*, 305: “En la arbitrariedad radica todo el secreto. Uno cree que ser arbitrario no es un arte y, sin embargo, se requiere un profundo estudio para ser arbitrario de manera tal que uno mismo pueda deleitarse con ello sin extraviarse. Uno no goza lo inmediato sino algo bien distinto que uno mismo entremete con plena arbitrariedad. Contemplando la escena central de una obra de teatro, leyendo la tercera parte de un libro, obtenemos un goce bien distinto del que el escritor buenamente le había destinado a uno. Uno goza de algo de modo totalmente casual, contempla toda la existencia desde esa posición y permite que toda su realidad vare en ella.”

<sup>239</sup> Esto es algo que podemos ver interrogado en el siguiente pasaje de Michel Foucault sobre el problema de la existencia de un autor: “Bien d’autres faits signalent la singularité paradoxale du nom d’auteur. Ce n’est point la même chose de dire que Pierre Dupont n’existe pas et de dire qu’Homère ou Hermès Trismégiste n’ont pas existé; dans un cas, on veut dire que personne ne porte le nom de Pierre Dupont; dans l’autre, que plusieurs ont été confondus sous un seul nom ou que l’auteur véritable n’a aucun des traits rapportés traditionnellement au personnage d’Homère ou d’Hermès. Ce n’est point non plus la même chose de dire que Pierre Dupont n’est pas le vrai nom de X, mais bien Jacques Durand, et de dire que Stendhal s’appelait Henri Beyle. On pourrait aussi s’interroger sur le sens et le fonctionnement d’une proposition comme ‘Bourbaki, c’est untel, untel, etc.’, et “Victor Eremita, Climacus, Anticlimacus, Frater Taciturnus, Constantin Constantius, c’est Kierkegaard.” Foucault, *Dits et écrits*, I, 825.

de misterioso para el sujeto que se relaciona con el secreto. Un nombre puede corresponder o no corresponder a un sujeto, pero sucede que un seudónimo sólo puede relacionarse con un sujeto por medio de una *apropiación*. Del mismo modo, llamarse cristiano no puede ser una simple aceptación sino que debe pertenecer al orden de la decisión como apropiación. “Cuando el cristianismo se introdujo en el mundo, la gente no era cristiana, y la dificultad consistía en volverse cristiano; la dificultad de convertirse en nuestra época estriba en que uno, por esfuerzo propio, debe transformar este inicial ser cristiano de nombre en una posibilidad a fin de convertirse en un genuino cristiano.”<sup>240</sup> Lo que cuenta del nombre no es su correspondencia o no correspondencia, sino su apropiación genuina.

El pensamiento especulativo ha asumido el título de “cristiano,” y, añadiéndose este calificativo, ha querido reconocer al cristianismo, así como cuando se celebra un matrimonio entre dos familias de la nobleza y se mezclan los dos nombres familiares, o cuando dos empresas se reúnen en una sola, llevando el nombre de ambas. Ahora bien, si ese fuera el caso, como se da sencillamente por sentado, el hecho de ser cristiano no fuera más que una fruslería, entonces el cristianismo debería, en efecto, sentirse sumamente complacido por haber logrado un partido tan bueno, y por haber adquirido una honra y una consideración casi paralelas a la de la especulación. Pero si volverse cristiano es la más difícil de todas las tareas, en ese caso parece que es el venerable pensador especulativo el que obtiene beneficio, ya que a través de su firma adquiere por añadidura su carácter de cristiano. Más lo cierto es que volverse cristiano es la más difícil de todas las tareas, porque dicha tarea, pese a que es la misma, varía respecto a las capacidades de cada individuo. Este no es el caso con las tareas que implican diferencias. En lo que se refiere, por ejemplo, a la comprensión, un sujeto de refinada inteligencia cuenta con una ventaja directa sobre aquel que es de inteligencia limitada, pero esto no vale de igual modo cuando se trata de tener fe. Es decir, cuando la fe exige que el sujeto renuncie a su entendimiento, entonces la posesión de la fe se torna tan difícil para el hombre de refinada inteligencia como para aquel de inteligencia limitada, o, tal vez, se hace aún más difícil para el primero.<sup>241</sup>

La seudonimia no está ahí para cambiar el significado del texto conforme se pasa de un seudónimo al otro, sino fundamentalmente para que el significado cambie dependiendo de cuál sea el lector que se relaciona con los seudónimos. La transición o subsunción de los papeles de A al discurso del Juez Wilhelm en *O lo uno, o lo otro* tiene la función de contrastar dos discursos igualmente válidos, pero no para que él lector mismo decida si él es un seductor o un hombre de compromiso. No, la función del contraste es lograr que por ejemplo, un mismo enunciado del Juez Wilhelm sea, para un hombre casado, una escandalosa burla del matrimonio moderno y, para un seductor hedonista una severa reprimenda moral. La seudonimia o polinimia no muestra simplemente al lector diferentes perspectivas, revela a partir de la multiplicidad de perspectivas, la verdad acerca del lector. Un mismo enunciado debe ser a la vez un enunciado moral y serio para un lector inmaduro y un enunciado

---

<sup>240</sup> *Postscriptum*, 367; 316.

<sup>241</sup> *Postscriptum*, 379; 326.



bromista e inmoral para un lector obtuso que se crea poseedor de la más alta seriedad. Por un lado, intento comprender lo siguiente, ¿es Kierkegaard acaso Johannes Climacus? Sí, a condición de que esta conexión se encuentre siempre interrumpida por una cesura que retrasa indefinidamente la referencia. Esta cesura funciona como una desestabilización del entendimiento del lector. La literatura seudónima no tiene como fin complacer a ningún lector,<sup>242</sup> sino en todo caso lograr plantar en alguno una verdadera dificultad. Se vuelve con ello a la cuestión central. Decir que la existencia es lo más difícil es lo mismo que decir que “el *instante* es conmensurable con las más elevadas decisiones y, al mismo tiempo, no es más que un breve y evanescente minuto dentro de unos posibles setenta años.” El sujeto, de acuerdo con Kierkegaard, *elige* su relación con el instante; el seudónimo es solamente un signo de *grima* respecto a una esfera de la existencia, cuyo propósito es ahuyentar al lector hacia una esfera más alta.

Nada es mejor expresión para un sujeto que el nombre de ese sujeto, y al mismo tiempo nada dice *menos* acerca de ese sujeto que su propio nombre. Si la noción abstracta de existencia es dividida de manera que de ella surge la noción misma de multitud, la noción misma de existencia queda suprimida por la multitud.<sup>243</sup> Todo el tema de Kierkegaard es el de restituir la unidad de la existencia que ha sido suprimida por el fantasma del sistema: sin duda, Kierkegaard considera que la noción de autor ha sido igualmente afectada por la disolución de la unidad del existente. La seudonimia no deja de ser un juego de máscaras, teatro de sombras, multitud, engaño. En cuanto al autor, se puede ver que su figura ha entrado en decadencia al momento en que Kierkegaard escribe. El autor se ha convertido en un prestamista subsidiario del público, en cuanto público lector. En este sentido su figura esencial es la del anonimato, la de la voz no respaldada por nada más que la opinión del mismo público. Pero el punto sensible del seudónimo es visible a través de su diferenciación respecto al ruido del anonimato, pues el seudónimo no tiene la función de encubrir al autor, sino de multiplicar su presencia en relación a la variedad de miradas que el público encierra. El seudónimo, es en realidad una *exposición* de la consistencia psicológica en la historia del autor, que al mismo tiempo mantiene al autor de incógnito. Del Juez Wilhelm, se afirma, por ejemplo:

Él es un hombre casado (A estaba familiarizado con todas las posibilidades en el terreno de lo erótico y ni aun así estaba realmente enamorado, pues en ese justo instante se hubiera situado en cierta manera en un proceso de

---

<sup>242</sup> *Postscriptum*, 300; 255-6: “Por tanto, se deja al lector que por cuenta propia ate cabos, por así decirlo, pues nada se hace para comodidad del lector. Esto último, naturalmente, es lo que los lectores esperan; quisieran ellos leer libros al modo de la realeza, justo como un rey lee una petición con un resumen al margen que le libra de ser incomodado por la prolijidad del peticionario. En cuanto a los autores seudónimos, esto es ciertamente una equivocación por parte del lector. De acuerdo con la impresión personal que tengo de ellos, no buscan, que yo sepa, nada de la exaltada majestad mayoritaria del público lector. En efecto, eso me resultaría muy extraño. En otras palabras, siempre he asumido que un autor es uno que sabe más que el lector, o que sabe lo mismo pero de distinta manera. Esta es la razón por la que es un autor, y, de otra manera, él no debería tomársela contra sí mismo por ser un autor.”

<sup>243</sup> *Postscriptum*, 303; 258. Kierkegaard atribuye propiamente esta operación conceptual a la lectura que hace Trendelenburg de Hegel: “¿Cómo es que la definición puramente abstracta de la existencia puede dividirse de esta manera?”

consolidarse a sí mismo) y, en directa oposición con lo oculto de lo estético, se concentra en el matrimonio como la forma más profunda de apertura en la vida, por medio del cual el *tiempo* empieza a dar cuenta del individuo éticamente existente, y la posibilidad de *tener una historia* es el triunfo de la continuidad ética por encima de lo oculto, la melancolía, la pasión ilusoria y la desesperación.<sup>244</sup>

Estas son entonces, las características propias de la enunciación como apropiación que permite la estrategia seudónima: la consistencia de la continuidad, la disolución del sujeto de enunciación y la formación de una significación diferida hacia la situación real del lector. Como lo señala Theodor Adorno, es enteramente equivocado descartar la literalidad de la comunicación en los seudónimos de Kierkegaard como una desviación de la construcción filosófica de las esferas representada por el conjunto de la seudonimia.<sup>245</sup> Un buen ejemplo de la literalidad expresiva de los seudónimos, son las descripciones de la vida cotidiana en las que, para Kierkegaard, cotidianidad y reificación se atraviesan, se contraponen, se confunden:

En la vida cotidiana, cuando escuchamos en la calle que alguien vende camarones, casi damos por cierto que ya es verano, y cuando se venden coronas de guiraldas decimos que es primavera. En cambio, y como ocurrió el invierno pasado, cuando escuchamos que se venden camarones, guiraldas y mejillones todo en el mismo día, uno está tentado a suponer que la vida se ha confundido y que el mundo terminará antes de la próxima Pascua.<sup>246</sup>

Ahora, debo hacerme la siguiente pregunta: ¿qué quiero decir cuando hablo del sujeto? Quiero decir que la distracción ha sido destruida como posibilidad y uno se entrega enteramente a la tarea. La reflexión es detenida por y en el choque con su límite y nace el sentimiento. Si la reflexión retrocede ante el límite hacia lo comparativo, o se hunde en su propia circularidad, huye de la decisión, y entonces esta reflexión es esencialmente irreflexión.<sup>247</sup> El sujeto siente a pesar de todo entendimiento —él mismo es una síntesis entre lo finito y lo infinito. Hay que plantear al menos tres preguntas en

---

<sup>244</sup> *Postscriptum*, 256; 214.

<sup>245</sup> Theodor Adorno, *Kierkegaard. La construcción de lo estético*. Obra completa, 2 (Akal: Madrid, 2014), 19: “Toda interpretación que acepte sin vacilar la pretensión de los distintos seudónimos y se atenga a ella, va desencaminada. Éstos no son figuras cuya existencia incomparable estuviese condensada en la intención. Son enteramente figuras de la representación abstracta. Ello no quiere decir que la crítica pueda desatender la función de los mismos y tomar su opinión por la de Kierkegaard. Ella debe, antes bien, contraponer las unidades abstractas de los seudónimos a los motivos concretos encerrados en el marco de la seudonimidad y medir la coherencia del conjunto. La consistencia engañosa de los seudónimos podrá desvanecerse: aún así, la unidad del contexto filosófico superficial cerrará siempre el camino a la verdadera comprensión. La crítica debe primeramente comprender las aserciones de los seudónimos según su construcción filosófica, que en todo momento hay que evidenciar como esquema dominante. Aquello que los seudónimos dicen, que es más de lo que el esquema filosófico les concede decir: su núcleo secreto y concreto, corresponde a la interpretación en la literalidad de la comunicación.” Aunque en otro sentido esta misma interpretación de la seudonimia lleva a Adorno a rechazar el concepto de subjetividad como orientación de la filosofía de Kierkegaard: “Que la exigencia kierkegaardiana de decidir sobre la verdad y la no verdad del pensamiento sólo apelando a la existencia del pensante no constituye ningún *a priori* del conocimiento, lo testimonia el propio Kierkegaard con la intención original de su pregunta filosófica. Pues ésta no apunta a la determinación de la subjetividad, sino a la determinación de la ontología, y la subjetividad no aparece como el contenido de la ontología, sino como su escenario.” Adorno, *Kierkegaard*, 34.

<sup>246</sup> *Postscriptum*, 364-5; 314.

<sup>247</sup> *Postscriptum*, 597; 518.

este punto: en primer lugar, ¿cuáles son las características del sentimiento del sujeto? Después, ¿de qué modo este sentimiento constituye el signo esencial de que *hay* subjetividad? Y por último, ¿en qué sentido el sujeto ha pasado por una transformación cuando ya no deriva de una convención sino que se constituye por un sentimiento? En otras palabras, ¿cuáles son las diversas instancias de la síntesis que el sujeto representa, cómo se pasa de una a otra? ¿En qué sentido estas transiciones no son sistemáticas, consecuencias o pasos lógicos? Debo partir de la primera pregunta. El sentimiento habla ahí donde la inteligencia debe callar. Cuando el tema abordado es el pecado original, por ejemplo, el horror y el espanto al interior de la esencia humana, ninguna inteligencia podría sino ocultar la apropiación de este problema en el discurso, por eso debe hablar el sentimiento. El sentimiento se hunde en el desprecio de sí mismo, que en el discurso aparece de una manera formalmente similar a las palabras del enamoramiento: esta determinación contradictoria del discurso, es el dinamismo fundamental del acontecimiento de la subjetividad, al centro de la filosofía de Kierkegaard.

El sentimiento en este sentido, tiene la forma de una literalidad sin abstracción. Y es por el sentimiento que existe un discurso común a todos los seudónimos, no por la inteligencia filosófica particular a cada una de sus perspectivas. No es necesario forzar la idea que está de fondo en este postulado, para encontrar en los textos de Kierkegaard, la característica unificadora del sentimiento en el discurso, la cual genera una esquema de *aires de familia* entre los diversos discursos seudónimos. El “hábito, la rutina; la falta de pasión y afectación” son capaces de llevar al sujeto a la “irreflexión” de suerte que éste cambia su decisión una y otra vez sin ir en ninguna dirección.<sup>248</sup> Kierkegaard muestra justamente que el sentimiento trastorna la realidad automatizada por el hábito, en una subjetivación, una apropiación, una resolución. En la resolución se ve claramente la interrupción del hábito: el sujeto está acostumbrado a rodear la decisión en la circularidad de la reflexión, es decir, que se sustrae a todo ejercicio de voluntad en su ansia de mediación, al desviar la decisión hacia todo tipo de posible escenarios, o la delegación de la decisión a las multitudes, etc. Pero, ¿sobre qué está fundado el hábito de mediación por el cual el sujeto constantemente se olvida de aparecer, de existir? Aquí Kierkegaard retoma una teoría psicológica simple, que después será ampliamente desarrollada en el existencialismo: el ser humano confunde libertad con posibilidad.<sup>249</sup> La libertad humana es consecuencia de la realidad absoluta de la disyuntiva ante la cual acontece la decisión. La libertad es el hecho de no poder fundar la decisión más que en uno mismo. La posibilidad en cambio, es la evaporación de la libertad en la fantasía, y tiene en relación con la decisión un efecto

---

<sup>248</sup> *Postscriptum*, 47; 35.

<sup>249</sup> *El concepto de la angustia*, 57: “Psicológicamente hablando es muy exacto que la naturaleza humana ha de estar constituida de tal forma que haga posible el pecado. Pero la pretensión de convertir en realidad la posibilidad del pecado es algo que subleva a la Ética y suena a blasfemia en los oídos de la Dogmática. Y esto porque la libertad nunca es una posibilidad, sino que es una realidad desde el mismo momento que hay libertad.”

más bien desgastante. La existencia, el devenir, la síntesis entre tiempo y eternidad, es una continua desproporción.

La originalidad de Kierkegaard consiste en colocar al lector en la posibilidad *real* y no fantasmática de la decisión: el individuo como síntesis ética representa esta posibilidad en cuanto ámbito de oposición a la convención de la costumbre. En relación al matrimonio, por ejemplo, esta oposición se expresa de la siguiente manera:

Lo primero que he de reprobarte es tu derecho a aplicar el término “costumbre” a lo que hay de recurrente en toda vida y, por tanto, también en el amor. Ese término se utiliza propiamente sólo en referencia al mal, ya sea para designar la persistencia en algo que es en sí y para sí un mal, o para designar la repetición de algo que es en sí y para sí inocente, repetición que termina siendo un mal en razón de esa misma terquedad... Diré, por último, que si esa monotonía fuese algo imprescindible para la convivencia matrimonial, entonces deberías advertir, si fueses sincero, que la tarea consistiría en vencerla, es decir, en preservar el amor pese a ella y no en desesperar; pues debo admitir que esto último no podría ser jamás la tarea, sino que es una facilidad a la que sólo se acogen los que contemplan la tarea.<sup>250</sup>

La tarea, la exigencia, representa una lucha contra la desesperación, la cual es consecuencia directa de apearse indefinidamente a la costumbre. Pero nuevamente la aprehensión de este ejemplo depende de la prescripción del seudónimo: en este caso, bajo la forma de una comunicación entre los seudónimos (Juez Wilhelm y A), en la que el lector ocupa, en cuanto receptor, el lugar de uno de los seudónimos. La exigencia del Juez Wilhelm al lector, recubierto bajo la forma del seudónimo A, es en este caso la de abrir paso a una afección personal del mensaje:

Así es como eres, y en caso de que no quieras asumirlo de manera voluntaria y por ti mismo, deberías realmente acordar un armisticio y dispersar tus tropas para que yo pueda llegar a ver hasta qué punto es verdad, si así fuese, hasta qué punto hay en todo esto alguna verdad. Si no lo haces, no tendré inconveniente alguno en idear una individualidad exactamente igual a la tuya y emprender tranquilamente mi vivisección. Espero, de todos modos, que tengas el coraje de someterte personalmente a la operación, el coraje de dejar que se te ejecute realmente, y no sólo *in effigie*.<sup>251</sup>

El lector no es menos una síntesis de lo que lo son el sujeto, el existente y el individuo. La fe guarda esta misma relación inversa con la convención, que la que hemos derivado de la contraposición del sentimiento y la inteligencia. La fe es un sentimiento religioso, una forma particular de encarnar la exigencia del ideal. En cuanto tal nadie debe llegar “a pensar que el sentimiento religioso es algo relativa y comparativamente dialéctico e idéntico con el ejercicio convencional de lo finito.”<sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> Søren Kierkegaard, *O lo uno, o lo otro*, II (Madrid: Editorial Trotta, 2018), 117.

<sup>251</sup> Kierkegaard, *O lo uno, o lo otro*, II, 118.

<sup>252</sup> *Postscriptum*, 485; 419.

Entonces, si quiero analizar este sentimiento debo preguntarme lo siguiente: ¿si el sentimiento religioso es la pasión que atraviesa el escándalo, cómo puede este surgir ahí donde el signo de escándalo mismo ha devenido convención?

Es por el “contraste de la forma, la bromista resistencia de la construcción imaginaria al contenido, la poética audacia,” que el sentimiento religioso puede existir al menos oculto bajo el signo contrastante del desapego estético.<sup>253</sup> Encuentro que la forma de existencia del sentimiento religioso en la época en que el escándalo ha sido disipado por la convención, es la propia forma de contraste, dada por el incógnito estético de la arbitrariedad. Es decir que, la arbitrariedad del signo es revocada, en la propia persona de Kierkegaard como autor, por la apropiación de un signo de arbitrariedad.

La interioridad de Quidam es distinguible porque es determinada en virtud del contraste consigo mismo, por el hecho de que le parece cómico aquello que no obstante se encuentra en él con toda la pasión de la interioridad.<sup>254</sup>

En otras palabras, la síntesis del contraste consiste en recuperar en el pensamiento toda la idealidad oculta de la vida concreta en la cual se ha querido reconocer una idealidad aparente que no es más que una abstracta confusión.<sup>255</sup> Tanto en la fe como en la verdad, ocurre la misma transformación sin apariencia exterior –la experiencia del tiempo se modifica, porque el sujeto se transforma de la misma manera en que el existente  *sintetiza*  tiempo y eternidad. Para comprender el sentido de esta transformación es necesario poner énfasis en el futuro, que por sí mismo, rechaza todas las ofertas del recuerdo, en el sentido que Kierkegaard da a esta palabra en la esfera de lo socrático: el recuerdo sustrae de la temporalidad, recoge la conciencia en lo eterno.<sup>256</sup>

El recuerdo es la fuga indecisa del sujeto que se encuentra ante la paradoja, hacia la conciencia de lo eterno. Pero justamente por ello el rechazo del recuerdo es esencial en el decisivo salto del sujeto hacia el futuro: el individuo es una síntesis de lo temporal y lo eterno, porque es la conciencia del recuerdo  *en el movimiento*  de la concreta eternidad del porvenir.<sup>257</sup> Es el futuro el que

---

<sup>253</sup> *Postscriptum*, 227; 234.

<sup>254</sup> *Postscriptum*, 293; 249.

<sup>255</sup> *Postscriptum*, 304; 258.

<sup>256</sup> *Postscriptum*, 208; 172: “Para Sócrates, por tanto, la afirmación de que todo conocer es recordar, en el instante de la muerte y como una posibilidad especulativa constantemente anulada, posee un doble significado: (1) que el cognoscente es esencialmente íntegro, y que, en relación con el conocimiento de la verdad eterna, no hay para él otra preocupación sino la de su existencia, preocupación tan esencial y decisiva para él que significa que el existir, la interiorización en y a través del existir es la verdad; (2) que la existencia en la temporalidad carece de importancia decisiva, ya que siempre subsiste la posibilidad de volverse a la eternidad por medio del recuerdo, incluso a pesar de que esta posibilidad se anula constantemente debido a que la interiorización del existir ocupa todo el tiempo.”

<sup>257</sup> *Postscriptum*, 314-7; 267-71: “Debido a que la existencia es movimiento, no es falso decir que, efectivamente, hay una continuidad que mantiene la unidad en el movimiento, porque de lo contrario no habría movimiento. Así como la afirmación de que todo es verdadero significa que nada es verdadero, de modo parecido la afirmación de que todo está en movimiento equivale a decir que no hay movimiento. La inmovilidad corresponde al movimiento como su fin, tanto en el sentido de τέλος [meta], como en el de μέτρον [medida]; si no fuera así, la afirmación de que todo se encuentra en movimiento -y si de igual forma se quita el tiempo y se dice que todo está siempre en movimiento- equivaldría *eo ipso*,

implica para la existencia una disyunción, una elección; relacionarse con el futuro es esencial para que acontezca lo subjetivo.<sup>258</sup> El recuerdo, en cambio, anula la disyunción, funda al sujeto sobre la convención del pasado. El futuro debe considerarse no sólo como aquello que será, sino como la relación presente con lo indeterminado, aquello desconocido que se rehúsa a quedar completamente inscrito en una convención. En este sentido, toda acción guarda una relación negativa con el recuerdo, no bajo la forma del olvido, sino como cesura, interrupción, revocación de la conciencia de lo eterno y de la convención acerca del pasado. La eternidad vista desde el punto de vista del recuerdo es abstracta porque reside en el concepto de pasado: la eternidad sólo es concreta bajo la forma de la incertidumbre del futuro, es decir, desde el punto de vista de la fe. En otros términos, el pasado está dado en la conciencia, constituye un objeto para el entendimiento; el futuro está fundamentalmente no-dado y reside completamente en el sujeto como una cesura del entendimiento. El sentimiento religioso es la relación del sujeto con el futuro, cuando la relación consiste en dejar de entenderlo. Se trata de una actitud bastante clara. Pues, si es cierto que el futuro es contingente, la necesidad del entendimiento por aprehenderlo, pronosticarlo o manipularlo, está basada en la confusión del concepto de futuro con un cálculo de probabilidad. El pasado no se hace menos contingente que el futuro por estar contenido en el entendimiento, pero sí más probable –de modo que hay una mediación en juego que confunde la naturaleza de la distinción entre ambas categorías.

Así, cuando Kierkegaard nos dice que la confusión no está en la inconsistencia del concepto, sino en que su consistencia hace inconsistente a la existencia con la que se relaciona, quiere decir que el entendimiento produce un concepto que paraliza el sentimiento, y por lo tanto el futuro del sujeto. Por eso Kierkegaard señala que el sentimiento religioso es el opuesto de la especulación del entendimiento, en el mismo sentido en que una paradoja no es reducible a la mediación de una serie de probabilidades superpuestas.

Aquí la cuestión no trata de si el cristianismo se halla en lo correcto, sino sobre lo que es el cristianismo. La especulación deja fuera este acuerdo previo, y a esto se debe su éxito con la mediación. Antes de mediar, ya ha realizado una mediación, es decir, ha transformado al cristianismo en una teoría filosófica. Pero en el instante justo en que el acuerdo establece al cristianismo como aquello opuesto al pensamiento especulativo, entonces, *eo ipso*, la mediación es imposible, porque toda mediación se realiza dentro de la especulación. Si el cristianismo es lo opuesto a la especulación, entonces será asimismo lo opuesto a la mediación, ya que ésta es idea de la especulación –¿qué significa entonces hacer mediación con el cristianismo? Pero, ¿qué es lo opuesto a la mediación? Es la paradoja absoluta.<sup>259</sup>

---

a afirmar la inmovilidad... Lo eterno es la continuidad del movimiento pero una eternidad abstracta está fuera del movimiento, y una eternidad concreta en el sujeto existente es la pasión en su punto máximo.”

<sup>258</sup> *Postscriptum*, 308; 262-3.

<sup>259</sup> *Postscriptum*, 381; 328.

La “resolución” de Johannes Climacus en cuanto autor seudónimo del *Postscriptum* consiste precisamente en esto: “encontrar el punto donde radica el malentendido entre el pensamiento especulativo y el cristianismo.” Ahí es donde se concentra la cuestión, que para Climacus juega el papel de un “complicado caso criminal.”<sup>260</sup> La función del seudónimo es una reiteración del observador, el testigo, el espectador, el espía, el policía encubierto. La estrategia seudónima está organizada de tal manera que el mensaje escrito gira en torno a una *cuestión* personal apasionante que por otro lado permanece siempre fundamentalmente no dicha bajo la forma del secreto, el incógnito. Esto es exactamente lo que hace de la cuestión una cuestión. De hecho, conforme el lector se acerca más y más a la cuestión que está siendo planteada, sabe menos sobre ella, pues avanza dentro de una estrategia que suspende su entendimiento, hasta el punto de realizar que la cuestión no consiste sino en la apropiación misma como *su* resolución. El problema es entonces el siguiente: ¿cómo atravesar por el escándalo de la humana razón y permanecer fundamentalmente en la resolución que constituye mi esencia en cuanto sujeto? Desde este punto de vista, la relación con el absoluto adquiere todo su sentido. Por una parte, para Kierkegaard el escándalo es la reacción humana ante la presencia del absoluto, y por otra parte, la relación con el absoluto es el único sentimiento con la fuerza de atravesar por los dolores del escándalo. Si nos atenemos a esta contradicción aparece con mayor claridad el énfasis que Kierkegaard coloca en la dificultad del “salto cualitativo de no creyente a creyente,” del cual podemos ahora hacer la siguiente afirmación: si el salto es una contradicción para el entendimiento, en cuanto que no representa un viraje del tiempo hacia la eternidad, sino el *boquete* de la eternidad en el tiempo, entonces el salto es *al mismo tiempo* un salto y una caída. La fe es la relación de consistencia entre estas dos dimensiones.

Al dar una expresión realista de la fe, Kierkegaard escribe: quien realiza el doble movimiento contradictorio del salto

puede mantener perfectamente su relación con la paradoja absoluta. Pero en el interior de la esfera de la fe nunca podrá darse la ocasión de que él entienda la paradoja (en un sentido directo), pues si esto llegase a ocurrir, toda la esfera de la fe se desvanecería en el malentendido. La realidad, es decir, el hecho de que tal o cual cosa haya realmente sucedido, es el objeto de la fe y, sin embargo, no es algo que venga del pensamiento de un hombre o

---

<sup>260</sup> *Postscriptum*, 243; 202-3. El seudónimo llega a esta resolución tras contemplar una escena en un cementerio, en la que un anciano vela, junto con su nieto, la muerte de su hijo. El “caso criminal” podría estar referido a la muerte de este último, quien durante su vida, cayó presa, según explica el anciano a su nieto, de “una sabiduría que quiere volar por encima de la fe.” Tras explicar esto, el anciano se lamenta: “¡Que él, mi infeliz hijo, permitiera que lo engañaran! ¡De qué sirve ahora toda su sabiduría, si a pesar de todo no pudo conseguir volverse inteligible para mí, si no pude hablarle de su error porque era él demasiado elevado para mí!” Finalmente hace prometer al niño: “no permitirás que te engañe ningún fantasma, sin importar cuánto llegue a cambiar el mundo.” La impresión producida por la escena del “pobre anciano infeliz” sirve precisamente para proyectar una caracterización de la personalidad de Johannes Climacus. Al identificarse Climacus primero con “el joven a quien el padre había sepultado” y luego con “el niño comprometido por la sagrada promesa,” esboza su propio deber como un compromiso personal y secreto de redimir las esperanzas de este extraño a quien observa, sin ser visto, en el cementerio. *Postscriptum*, 239-42; 199-202.

de la humanidad, pues en ese caso el pensamiento sería a lo sumo posibilidad, pero la posibilidad como comprensión es precisamente la comprensión por la que se lleva a cabo el retroceso con el que cesa la fe.<sup>261</sup>

Ya he mencionado antes que la transformación del sujeto es a la vez estática y dinámica cuando se trata de la expresión del contraste de una reflexión sin apariencia. Ahora puedo pensar en una segunda situación, de mayor urgencia: ¿qué es lo que, como tal, deviene un sujeto existente? Antes, la conversión se presentaba como el paso de un sujeto espontáneo o convencional hacia una subjetividad decisiva. Ahora, decir que el sujeto se constituye en medio del escándalo es decir que, ante la presión incrédula de la razón, el espíritu se hace de una disposición doblemente decisiva. Primero se apropia de lo decisivo en la forma de una reflexión humorista. En segundo lugar lo decisivo toma la forma de la fe, como silenciosa resolución, en completa asimetría con toda expresión de lo general.

Siempre puede suponerse también que lo religioso es un estadio cómodo para la existencia, si el sujeto fuera a permanecer en lo religioso a partir de la convención. Pero lo religioso se tornaría espontáneo, una actividad de los domingos, que nada tendría en esencia de decisivo. Por otra parte, esta última suposición, no es sino el espejismo de la forma de espontaneidad propia del salto: la oportunidad decisiva. De modo que aquello que se convierte en sujeto por medio de la decisión, no es más que una espontaneidad convencional, que al entrar en contacto con el escándalo, se convierte en una oportunidad decisiva. La diferencia entre estas dos formas de espontaneidad está determinada por el acontecimiento de la subjetividad, que rompe la conexión de una esfera con la otra.

No niego que sería cómodo llamarse cristiano, y aun así quedar libre del martirio que en todo instante subsiste, incluso si no tiene lugar ninguna persecución externa; librarse de aquello que sufre el cristiano incluso si por toda su vida pasa desapercibido, del martirio de creer a pesar del entendimiento, del peligro mortal de yacer sobre un abismo de 70000 brazas de agua, pues sólo allí puede encontrarse con Dios.<sup>262</sup>

El problema de la seudonimia consiste entonces en establecer la relación de la subjetividad con el nombre, de modo que cada esfera particular tenga lugar separadamente. Las impresiones personales, las anécdotas íntimas, las condiciones de enunciación de cada seudónimo, no forman descripciones definidas, contenidos verificables. Las fórmulas latinas que los articulan pueden ser siempre sustituidas por una forma profana. El nombre seudónimo no es más que una función vacía de significado, un terreno baldío para el uso, un *placeholder name*. En este sentido, el seudónimo no es tampoco un nombre propio en sentido estricto, pues el nombre propio exige un *bautismo*, un uso constante, y una rigidez contrafactual. La escritura seudónima representa la perspectiva de un nombre impropio, susceptible cada vez de un modo de apropiación diferente *en esencia* en relación con el

---

<sup>261</sup> *Postscriptum*, 582; 506.

<sup>262</sup> *Postscriptum*, 195; 235.



lector que visita sus páginas. Es por eso que, por ejemplo, Climacus se describe a sí mismo como un lector de las otras obras seudónimas, y que ha quedado *por ello* irónicamente exento de escribirlas.<sup>263</sup> El nombre impropio seudónimo es *otro* en cada lectura posible, y no conserva ninguna identidad en la trasposición. La esencia de los nombres seudónimos está inscrita en una estrategia. ¿Cuál es el sentido en general de esa estrategia? La seudonimia provoca estratégicamente una pasión de apropiación en la interioridad como reacción a la confrontación con el signo de lo impropio, como una posibilidad de escándalo, por la que atraviesa el sujeto.

#### 4.2. *Un vistazo a Hamlet*

Estamos hablando entonces de dos formas de considerar a la figura del autor, como construcción imaginaria y como nombre propio, como seudónimo o como persona histórica, dependiendo del tipo de relación que se asigne entre el lector y el texto. Este es el origen de la distinción entre las formas diversas de interpretación de los enunciados seudónimos. Pero, tanto si se elige hacer una lectura literal, como una lectura exegética de la seudonimia, en ambos casos el *Postscriptum* presenta un problema especial. El *Postscriptum*, en cuanto obra seudónima que a la vez contiene una anotación de Kierkegaard como editor, está situada en un lugar de enunciación intermedio entre estas dos formas.<sup>264</sup> La obra de Kierkegaard inmediatamente anterior al *Postscriptum* en orden cronológico es *Estudios en el camino de la vida*, una compleja obra donde intervienen varios seudónimos e incluso dialogan entre sí. En el apéndice al cuarto apartado de las conclusiones de la última sección de esta obra, *¿Culpable? ¿No culpable?*, presentada bajo el seudónimo de Frater Taciturnus, se encuentra un “vistazo al *Hamlet* de Shakespeare.”<sup>265</sup> Encuentro que Kierkegaard hace una descripción similar a la que ofrece de su obra liminar, el *Postscriptum*, cuando el autor se enfrenta a la cuestión acerca de si *Hamlet* debe ser considerado un drama cristiano, a partir de una reseña escrita por Ludwig Börne al respecto.

Börne señala que “*Hamlet* es un drama cristiano.” Kierkegaard observa que él sustituiría la palabra “cristiano” por “religioso,” para después afirmar que la “falta” de este drama no consiste en haber sido eso, sino en no haberse “convertido en eso” pues en realidad no cabe llamar a esta pieza “un drama en lo absoluto.”<sup>266</sup> Así, *Hamlet* fracasa, por decirlo de alguna manera, en consolidarse dentro de una forma artística preestablecida, y queda así en un lugar supernumerario que no constituye ni una pieza religiosa ni un drama en sentido convencional. De modo que el *Postscriptum*,

---

<sup>263</sup> Cfr. “Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa,” *Postscriptum*, 253-303.

<sup>264</sup> Ver la sección titulada *El Postscriptum* en la Introducción de este trabajo.

<sup>265</sup> Søren Kierkegaard, “A side-glance at Shakespeare's *Hamlet*,” *Stages on life's way* (New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1991), 452-4.

<sup>266</sup> Kierkegaard, *Stages on life's way*, 453; SV VI 421: “Börne says of *Hamlet*, ‘It is a Christian drama.’ To my mind this is a most excellent comment. I substitute only the word a ‘religious’ drama, and then declare its fault to be not that it is that but that it did not become that or, rather, that it ought not to be a drama at all.”

situado él mismo en un lugar intermedio entre el discurso ético-religioso y la poetización seudónima, enfrenta un problema similar en la forma de su caracterización al problema de la caracterización del *Hamlet* de Shakespeare. La originalidad del *Postscriptum* aparece más claramente a la luz de esta comparación. En efecto, las razones que Kierkegaard ofrece para dudar acerca del carácter trágico del drama isabelino están ligadas a la indecisión que caracteriza a su personaje.<sup>267</sup> Para que Hamlet cumpla una función estético-trágica este tendría que ser capaz de llevar a cabo su plan heroico de venganza, y si fuera a cumplir con una función religioso-piadosa tendría que renunciar a su plan a causa de una sincera duda religiosa o bien llevarlo a cabo y hundirse luego en el arrepentimiento, pero ninguna de estas dos cosas sucede en la obra.<sup>268</sup> La semejanza con el *Postscriptum* aquí se profundiza, dado que la función estética de la obra equivaldría a cargarla enteramente sobre la revocación y la broma, mientras que la función religiosa se inclinaría por la seriedad y el silencio. Kierkegaard coincide con Röttscher en la caracterización del personaje de Hamlet como “morbidamente reflexivo,” una caracterización en la que podría caer fácilmente el seudónimo de Johannes Climacus.<sup>269</sup>

Es posible reconocer aquí los dos problemas distintos que abordan por un lado las obras seudónimas y por otro los discursos religiosos. En pocas palabras, de un lado se trata de diversas personalidades cuyas reflexiones culminan en un placer estético o un compromiso ético, del otro la reflexión se ha detenido desde el principio para dar lugar a la oración, en medio se sitúa la reflexión en sí misma como categoría existencial. La reflexión, considerada en sí misma, es “el camino interior hacia la subjetividad.”<sup>270</sup> La expresión “el camino interior” es la más precisa – se refiere a una forma enteramente libre de reflexionar.

El problema ha sido planteado así desde *Migajas filosóficas*, en donde Johannes Climacus discute la identificación del ser con la perfección en la filosofía de Spinoza. La identidad entre ser y perfección vale, para Kierkegaard, siempre que se hable “idealmente del ser,” pero “en relación al ser de hecho vale la dialéctica hamletiana: ser o no ser.”<sup>271</sup> La evidencia más relevante de ello reside

---

<sup>267</sup> Kierkegaard, *Stages on life's way*, 453: “If Shakespeare does not give Hamlet religious presuppositions that conspire against him in religious doubt (whereby the drama ceases), then Hamlet is essentially a vacillator, and the aesthetic remains a comic interpretation. Hamlet says he has conceived his grandiose plan of being the avenger to whom vengeance belongs. If one does not simultaneously see him sink religiously under this plan (whereby the scene becomes introspective and his unpoetic doubts and misgivings in the psychological sense become a remarkable form of dialectical repentance, because the repentance seems to come too early), then one demands quick action, for then he is dealing simply and solely with the external, where the poet places no obstacles in his way. If the plan remains fixed, then Hamlet is a kind of loiterer who does not know how to act; if the plan does not remain fixed, he is a kind of self-torturer who torments himself for and with wanting to become something great. Neither of these involves the tragic.”

<sup>268</sup> *Stages*, 454.

<sup>269</sup> *Stages*, 453.

<sup>270</sup> *Postscriptum*, 198; 164.

<sup>271</sup> *Migajas filosóficas*, 55. En el *Postscriptum*, esta misma distinción puede entenderse a partir de la diferencia entre objetividad y subjetividad, siempre en relación con el concepto de reflexión: “El camino de la reflexión objetiva nos lleva ahora hacia el pensamiento abstracto, hacia las matemáticas y las diversas clases de conocimiento histórico, y nos aleja siempre del individuo subjetivo, cuya existencia o no existencia se vuelven desde el punto de vista objetivo

en la relación entre tiempo y concepto. Cuando el pasado adquiere, por transferencia del concepto, una necesidad que en realidad no tiene, ocurre una confusión entre el ser ideal y el ser fáctico. Lo que está siendo mediado, aquello que da a la comparación un significado, es la desproporción entre el tiempo y la eternidad, precisamente por medio de una desencarnación de la comunicación en una información completamente arbitraria, en un *sistema*. La dialéctica hamletiana irrumpe bajo la forma de una revocación del pasado, restituyendo la categoría de tiempo al orden de lo fáctico. Esto, evidentemente, debilita la demostración en beneficio de nociones existenciales que deben comprenderse en todo momento en devenir, como casos de la relación del sujeto con los conceptos. Cada relación constituye una situación diferente. Para Kierkegaard, cuando el pensamiento sistemático se acerca a un problema como el de interpretar *Hamlet*, se ve siempre obligado a emplear categorías existenciales. En una obra como *Hamlet*, la distribución ideal de la perfección en el ser del discurso, choca continuamente con la insistencia del pecado; en el sentido de un fracaso primitivo, una sustancia equívoca, una imperfección de la cual el sujeto extrae su propia esencia.

El punto común en torno al cual giran *Hamlet* y el *Postscriptum* es pues está “cuestión” de hecho, que no deja lugar a una idealización de la posibilidad.<sup>272</sup> Como tal, la cuestión sólo puede articularse si se sostiene la desproporción inatenuable entre la perfección divina y el pecado humano –pues en el momento en que la perfección se generaliza como inmanencia o el pecado se atenúa por la distancia histórica, la cuestión deja de tener lugar. La pregunta de *Migajas filosóficas* ha sido, en efecto, la misma que la del *Postscriptum*, pero sin hacer alusión directa al cristianismo: “¿Cómo puede basarse la felicidad eterna en un hecho histórico?” Podría ahora traducir la pregunta en los términos de la comparación que intento articular: ¿Cómo puede participar de la perfección lo que es en esencia imperfecto? Pero así, no se ha planteado el problema más que en apariencia, pues en realidad lo que ocurre es que aquello que es considerado perfecto (la idea, lo divino, el absoluto) solamente tiene significado *en relación* con un sujeto imperfecto (finito, falible, pecaminoso). De modo que una descripción auténtica de la felicidad eterna está en una correlación disimétrica con la imagen de una humana infelicidad –de otro modo se trataría de un fantasma de la abstracción.

A lo largo de este trabajo, en particular en el primer capítulo, he intentado plantear esta cuestión, en torno a la cuál giran *Hamlet* y el *Postscriptum*, bajo la forma de la pregunta: ¿cómo acontece la subjetividad? ¿Cómo llego a ser subjetivo? Inmediatamente después esta pregunta ha

---

algo que, propiamente hablando, es infinitamente indiferente; y decimos que propiamente hablando porque, así como lo afirma Hamlet, la existencia y la no existencia poseen sólo una relevancia subjetiva.” *Postscriptum*, 196.

<sup>272</sup> En efecto, el término *question* ocupa un lugar importante en el drama de Shakespeare, algo que ha sido señalado por autores como Harry Levin. Harold Bloom, “Hamlet,” en *The Invention of the Human* (Nueva York: Riverhead Books, 1998), 386. He aquí algunos ejemplos: “the question of these wars” (42; 1.1.111), “that is the question” (86; 3.1.56), “this bloody question” (151; 5.2.368). William Shakespeare, *Hamlet* (Londres: Wordsworth Classics, 1992). En el caso del *Postscriptum* ya se ha visto a lo largo de este trabajo la importancia de *la cuestión* como lugar esencial en torno al cual giran los problemas del libro. Se puede decir que en ambos casos, tanto en *Hamlet* como en el *Postscriptum* la cuestión trata de una disyuntiva que se presenta violentamente a su protagonista y resulta imposible de mediar; es un forzoso *o lo uno, o lo otro* del cual no puede hacerse abstracción.

sido puesta en relación con los problemas de la reflexión y la comunicación. ¿Por qué? Porque la pregunta por la subjetividad, cuando esta se encuentra situada en la tensión paralizante que entrelaza la perfección con la imperfección y la felicidad con la infelicidad, sólo puede ser disputada en el orden de la *representación*. En efecto, también Hamlet, como personaje, es incapaz de *actuar*, al menos, un papel que sea satisfactorio para sí mismo, y sin embargo, interviene en diversas ocasiones en el destino de los otros personajes, al alterar el modo en que han sido ordenadas las representaciones.<sup>273</sup> El énfasis exacerbado en la reflexión, está ligado a este hecho: que sólo la reflexión altera el orden de la representación. La ausencia de decisión, cuya procrastinación sale tan cara a Hamlet, no evita que el movimiento de las representaciones en la esfera de la reflexión, afecte la situación de cada personaje. Kierkegaard toma esta idea como punto de partida para plantear un problema a la interpretación sistemática de este drama.

Por ejemplo, tan pronto como Röttscher (que en su libro sobre Aristófanes comprende cabalmente la necesidad de una transición en el desenvolvimiento de lo histórico-universal, y que, en el plano de lo lógico, debió haber comprendido el paso de la reflexión a través de sí misma hacia el comienzo absoluto) se da a la tarea de interpretar a Hamlet, se da cuenta que la reflexión únicamente puede ser detenida por medio de una resolución. Extrañamente (¿debiera decir ‘muy extrañamente’?) él no supone que Hamlet haya finalmente arribado al comienzo absoluto debido a su permanencia en la reflexión; pero en lo lógico, extrañamente (¿debiera decir ‘muy extrañamente’?) supone que el paso de la reflexión a través de sí misma llega a un alto en el comienzo absoluto.<sup>274</sup>

Para el sistema lógico, el comienzo es resultado del pliegue de la reflexión sobre sí misma, pero cuando el sistema se ve confrontado con un caso como *Hamlet*, despierta de su sueño racionalista y admite que el comienzo sólo puede darse ahí donde la reflexión se ha detenido, es decir, en el nodo de incompleción del sistema. Entonces es cuando hace su entrada en la escena la dialéctica de la comunicación, a la cual he dedicado el segundo capítulo. “By indirections find directions out,” indica Polonio en el segundo acto, a Reynaldo, como parte de un método para vigilar a su hijo Laertes, disfrazando el discurso con excesos en principio infundados y referidos a él, para provocar en el interlocutor, suponiendo que sea un conocido de Laertes, una reacción que haga evidente si estos excesos en realidad tienen o no fundamento.<sup>275</sup> Así pues, la comunicación indirecta es un paso indispensable para colocar la reflexión en relación con la verdad. Sin duda, esto es lo único que hace posible este giro. Sin duda, la comunicación pone en relación a la

---

<sup>273</sup> Por ejemplo, al montar la obra de teatro *Mousetrap*, Hamlet desenmascara al rey Claudio (Acto III, Escena 2); y al modificar la carta con la que es enviado a Inglaterra a ser ejecutado, en su lugar condena a muerte a Rosencrantz y Guildenstern, (Acto IV, Escena 6).

<sup>274</sup> *Postscriptum*, 117; 95.

<sup>275</sup> *Hamlet*, Acto II, Escena 1, 66. A diferencia del *Mousetrap* de Hamlet, sin embargo, donde se pone en movimiento una auténtica doble reflexión, la explicación de Polonio es equivalente a la falsa doble reflexión a la que Kierkegaard se refiere cuando habla por ejemplo, de un maestro que predica el no tener discípulos a sus discípulos. *Postscriptum*, 76; 57.

reflexión con algo exterior a ella, sin que por ello deje de conservarse la interioridad de la reflexión como el contenido independiente de la comunicación misma. ¿Cómo entra en conexión este paradigma con el problema de la perfección antes formulado? Es evidente que para Kierkegaard, el error, entendido en este caso como malentendido, sigue siendo la circunstancia en torno a la cual debe girar la comunicación. Kierkegaard insiste mucho en la conexión del error en el conocimiento con la conciencia del pecado en la existencia, y con ello el pecado entra en conexión con el escepticismo, con el concepto de la duda.

El escepticismo del pecado es totalmente extraño al paganismo. Para la conciencia moral de los antiguos el pecado viene a ser como el error respecto de sus conocimientos, una excepción aislada que no demuestra nada.<sup>276</sup>

Pues, ¿qué otra cosa sino el escepticismo puede hacer girar una cuestión tantas veces hasta el punto de convertirla en una revocación? Así como en el recuerdo que Hamlet tiene de Yorick, el antiguo bufón de la corte, “a fellow of infinite jest,”<sup>277</sup> la resignación humorista de Climacus, dice Kierkegaard, no tiene un significado ulterior,

“pues aquí no hay ganadores, a no ser la broma infinita que consiste en ser una nada ante Dios, sin querer compañía a la hora de enfrentar los peligros del solitario pensamiento, ya que ciertamente éste es el camino.”<sup>278</sup>

Pero, ¿dónde queda el significado en relación a la dureza de esta resignación? La mayoría de las objeciones que pueden hacerse a la filosofía del lenguaje ordinario se reducen a esto: las situaciones ordinarias dan cuenta con rigor del uso de las expresiones, pero no de la verdad o falsedad contenida en ellas; las descripciones del lenguaje ordinario esbozan solamente un aspecto del significado, la parte más *cruda* de este. En este punto, Wittgenstein y Kierkegaard vuelven a encontrarse en el problema de la perfección, cuando se trata de la ilusión de “construir un lenguaje perfecto”:

El pensamiento está rodeado de una aureola. –Su esencia, la lógica, presenta un orden, y precisamente el orden a priori del mundo, esto es, el orden de las posibilidades que tienen que ser comunes a mundo y pensamiento. Pero este orden, al parecer, tiene que ser sumamente simple. Es anterior a toda experiencia; tiene que atravesar toda la experiencia; no puede adherírsele ninguna opacidad o inseguridad empírica. –Tiene que ser más bien de cristal purísimo. Pero este cristal no aparece como una abstracción; sino como algo concreto, incluso como lo más concreto y en cierto sentido lo más duro.

Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etc. Este orden es un *super*-orden entre –por así

---

<sup>276</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 53.

<sup>277</sup> *Hamlet*, Acto V, Escena I, 136.

<sup>278</sup> *Postscriptum*, 70; 53.

decirlo— *super*-conceptos. Mientras que por cierto las palabras “lenguaje,” “experiencia,” “mundo,” si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras “mesa,” “lámpara,” “puerta.”

Por un lado es claro que toda oración de nuestro lenguaje “está en orden tal como está.” Es decir, que no *aspiramos* a un ideal: Como si nuestras oraciones ordinarias, vagas, aún no tuviesen un sentido totalmente irreprochable y hubiera primero que construir un lenguaje perfecto. —Por otro lado parece claro: Donde hay sentido tiene que haber orden perfecto. —Así es que tiene que hallarse el orden perfecto incluso en la oración más vaga.<sup>279</sup>

Se podría decir que aquello que Kierkegaard ha pensado en el dominio de la metafísica, Wittgenstein lo ha pensado también pero en contra de la metafísica. Las situaciones ordinarias, para el último, dan cuenta de las expresiones cotidianas, y los conceptos metafísicos deben atenerse a la misma forma de significar que opera en estas expresiones. Las expresiones cotidianas son perfectas tal como están, solo gracias a la imperfección que les es propia en el modo de significar, y en revancha, la perfección de los *super*-conceptos de la metafísica sobrevuela de tal manera las pequeñas imperfecciones del lenguaje cotidiano que pierde todo contacto real con el significado. ¿Por qué es la situación particular, el juego de lenguaje, la morada a donde toda expresión debe volver? ¿En qué sentido la noción de “sujeto” debe hacer también este recorrido de vuelta? El auto-encuentro del sujeto no se explica por tal o cual detalle. Si bien es cierto que la revocación es necesaria para que el libro pueda ser una doblemente reflexionada comunicación, también es cierto que con la revocación todo en el sentido del libro pierde su aparente carácter de necesidad, así como el pasado no se hace más necesario que el futuro por el hecho de haber sucedido.<sup>280</sup>

Aquello que da a la relación del sujeto con el absoluto un significado es la situación. La noción de situación aparece constantemente en la filosofía de Kierkegaard. Forma parte de su crítica del periodismo, el cual ya no produce un escrito singular para un lector singular, sino información des-situada y anónima para un público lector. Para Wittgenstein las situaciones constituyen el límite definitivo de la significación. Pero las situaciones no son simplemente un contexto, es decir, su singularidad no puede ser reconstruida solamente a partir de las condiciones que dan lugar al enunciado, existe también un elemento de interpretación. Es en este sentido que construcción imaginaria y juego de lenguaje son conceptos que van de la mano. En Kierkegaard, la religión no es simplemente un dispositivo, es decir, no es simplemente una serie de actividades de la liturgia que de ser repetidas mecánicamente constituirían el sentimiento religioso. La fe es una pasión, una conexión, un signo. Sin embargo, lo religioso requiere tanto de interpretación como cualquier otro sentimiento o cualquier otra actividad. La interpretación no es en este caso la repetición de una liturgia preestablecida, sino la más alta dedicación en la ejecución del sentimiento.

---

<sup>279</sup> Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §97-8 (117).

<sup>280</sup> *Migajas*, 87: “Si el pasado se hiciera necesario por el concepto, el pasado ganaría lo que perdía el concepto, entonces concebiría otra cosa, lo cual sería una mala concepción.”

Rezar es también una acción... rezar es algo tan complicado como interpretar el papel de Hamlet, de lo cual cuéntase que el mejor de todos los actores confesó que sólo en una ocasión estuvo cerca de interpretarlo bien; a pesar de esto, podría consagrar todas sus habilidades y su vida entera al constante estudio de su papel. “¿No debería ser la oración algo en igual grado importante y de relevancia?”<sup>281</sup>

En este sentido la pasión está *en* la interpretación. Y la situación es el factor de singularización del sujeto que interpreta. ¿Por qué el papel de Hamlet es tan difícil de interpretar? El personaje de Hamlet es el prototipo del indeciso. Lo difícil de actuar su personaje es que pone en juego una pasión tan grandiosa como para eclipsar toda procrastinación. Porque la máxima pasión rechaza el logro, la conclusión, aun si eso la condena. En el tercer capítulo de esta tesis he desarrollado el concepto kierkegaardiano de la doble reflexión utilizando el ejemplo de la farsa como dispositivo o puesta en escena de este concepto. El *Mousetrap* de Hamlet, la obra de teatro que dirige para desenmascarar el crimen de Claudio, es un dispositivo de este tipo. El rey y la reina que se sientan en el público, son singularizados, es decir sustraídos de la masa, para formar un sujeto, a partir de su repetición en las formas generales, los *dummies* de rey y reina, que los representan en el escenario. Hamlet, que al igual que Climacus, ocupa el lugar de *souffleur* durante la puesta en escena, pone en juego una primera reflexión, una *presentación* de la comunicación. La segunda reflexión ocurre en el momento del escándalo, cuando juego de la fantasía en escena hace estallar la verdad del espectador. Pero este acontecimiento depende fundamentalmente de un distanciamiento del presentador respecto de la presentación, de la desaparición del emisor respecto del mensaje comunicado. Los actores mismos advierten la disociación del pensamiento comunicado y de la finalidad de la comunicación.<sup>282</sup> Sólo así, puede el comunicador colocar su atención en el gesto del espectador, que es donde reside la verdad subjetiva.

En ambos casos, el *público* ocupa la función fantasmática. No hay que olvidar que, para Kierkegaard, el público, la masa, la multitud, son la base constitutiva de la mediación, de la nivelación que siempre homogeneiza la diferencia de la situación. “Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo pero es nada, un espejismo –este fantasma es el público.”<sup>283</sup> En el caso de *Hamlet* el público es por una parte una proyección diferida del fantasma del padre, y por otra el fundamento del *show*. Hace falta un análisis profundo del *show* en el drama de Shakespeare. El *show* es el verdadero agente de lo desencarnado; una sistematización del escándalo. Hamlet, por su parte opone al *show*, y por tanto a la presencia fantasmática del público, la interioridad misma, en la forma de un contraste sin apariencia:

---

<sup>281</sup> *Postscriptum*, 163; 134.

<sup>282</sup> *Hamlet*, 97: “That our devices still are overthrown /Our thoughts are ours, their ends none of our own”

<sup>283</sup> Søren Kierkegaard, *La época presente*, (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001), 72.

'Seems', madam? Nay, it *is*; I know not 'seems'.  
'Tis not alone my inky cloak, good mother,  
Nor customary suits of solemn black,  
Nor windy suspiration of forced breath,  
No, nor the fruitful river in the eye,  
Nor the dejected haviour of the visage,  
Together with all forms, moods, shows of grief,  
That can denote me truly. These indeed seem,  
For they are actions that a man might play;  
But I have that within which passes show;  
These but the trappings and the suits of woe.<sup>284</sup>

La subjetividad, que es la decisiva aprehensión de la forma de contraste en la comunicación existencial, es un incógnito, capaz de *pasar* en medio del público, en medio del *show*, sin ser percibido y al mismo tiempo subvirtiéndose su carácter difuso con su presencia. Entre *Hamlet* y el *Postscriptum* se establece esta complicidad, cuyo enemigo es el aparato del escándalo que en el mundo moderno y posmoderno ha asumido la forma del espectáculo y la red. El precoz entusiasmo, que es aquello que puede arruinar por completo la forma de contraste,<sup>285</sup> es relevado por la seriedad de la fe, que no se agita tan fácilmente, pero en cambio no se rinde ante la menor derrota.

---

<sup>284</sup> *Hamlet*, 46.

<sup>285</sup> *Postscriptum*, 102; 81: "En general, el entusiasta que en relación con todo ser humano es incapaz de expresar su entusiasmo en forma contrastante, no es el más fuerte, sino el más débil, dueño únicamente de la fuerza de una mujer, cuyo nombre es fragilidad." Este entusiasmo, que arruina toda posibilidad de contraste, está siendo comparado por Kierkegaard, con el entusiasmo, odiado por Hamlet, con el que Gertrude salta a su matrimonio con Claudio después de la muerte de su esposo: "Let me not think on't: frailty, thy name is woman" *Hamlet*, 48.





## Conclusión

### *La teleología*

*Eating an egg from the shell  
takes not only practice  
but resolution, even courage,  
possibly willingness to commit crime.*

Ursula K. Leguin

Si hacemos caso a Kierkegaard en lo que hasta aquí he podido presentar de su obra liminal, entonces entendemos que detrás de su escritura se despliega una estrategia detallada. El plan era desde un principio; por un lado, desprofesionalizar a la filosofía; por otro, desenmascarar al cristianismo. Sin embargo, ahora podemos observar cómo esto resultaba importante. Pues este doble plan está inscrito en el libro mismo, como exigencia al lector de presentarse; por un lado, a un examen filosófico de sí mismo; y por otro, a vislumbrar el auténtico riesgo de la cuestión religiosa, cuando ésta es planteada adecuadamente. Es curioso que, para Kierkegaard, el cristianismo implica un movimiento de la reflexión que va de lo interesante a lo simple. La tarea de un escritor religioso en este sentido, es provocar reflexiones propias en su lector, encaminadas hacia la elucidación. Es por este concepto, en consecuencia, que comenzó mi investigación, como una pregunta sobre la relación entre verdad y reflexión. La verdad es la interrupción de la conexión entre ser y pensamiento, cuando la reflexión hace el doble movimiento de un “salto bienaventurado en la eternidad.”<sup>286</sup> Es inútil reconocer qué es la verdad, puesto que lo que interesa no es saber reconocerla, sino *crear*. Lo que aleja de la verdad no es la duda, sino el escándalo.

---

<sup>286</sup> *Temor y temblor*, 105.

La escritura, para Kierkegaard, debe poner en relación la verdad *para* el sujeto con la reflexión *del* lector; siempre que esto se cumpla, la escritura es una comunicación de poder. El papel de la verdad en la comunicación nunca reside en lo comunicado, sino en la reacción a la comunicación. Hemos visto como, en Kierkegaard, la comunicación se emplaza nuevamente en el plano de una estrategia. La estrategia de la comunicación es *indirecta* –toda comunicación, siempre que sea significativa, provoca una reacción, pero sólo una comunicación indirecta provoca la reacción de la verdad. Porque una comunicación indirecta detona una *elección*. Para que exista una comunicación indirecta debe ocurrir una doble reflexión en la comunicación – donde la primera reflexión es el contraste de la comunicación, y la segunda aparece como reflexión sobre la comunicación contrastada. Y una vez más, esta doble reflexión, puede presentarse como dispositivo (en sentido teatral), en el entramado complejo de ideas que componen *la* estrategia. Finalmente, la polinimia o seudonimia, no es sino un *sinónimo* de la estrategia. Pero, a lo largo de este trabajo me he preguntado principalmente ¿en qué consiste la estrategia? Dando por supuesto que todo el plan es liberar al lector del discurso filosófico profesional y la asistencia religiosa. Pero, quizás, con ello he dejado fuera otra pregunta, tan urgente como la primera, y esta es, ¿qué es *una* estrategia? Tal vez no una pregunta sobre Kierkegaard, tanto como una pregunta *para* Kierkegaard.

Una estrategia, parece claro ahora, no requiere de ninguna finalidad objetiva, pues ésta se configura y reconfigura de acuerdo con las mismas alteraciones metaestables de la subjetividad, siempre que ésta se mantenga, por decir así, sobre la cuerda floja de la situación. Sin embargo, ello no implica que la estrategia se emplace en la pura inmanencia, desprovista de toda relación con una cierta teleología. Como sabemos, en la filosofía de Kierkegaard, la teleología ocupa también el lugar de una *suspensión* —una cesura. Es por eso que la estrategia de Kierkegaard insiste en esta forma una y otra vez, de un movimiento que comienza por su interrupción. “Ahora, en cambio, como nunca parto, siempre puedo detenerme, pues mi eterna partida es mi eterna detención.”<sup>287</sup> Independientemente de si lo que está siendo suspendido es la moral misma, en un acto de fe virtualmente indistinguible del acto criminal, o si lo que se suspende es la inmediatez de lo estético en función de la teleología relativa del compromiso, el *téλος* siempre pone una esfera en suspenso, de la cual se creía, en ausencia del *téλος*, que se trataba de la realidad misma.

Una estrategia depende ampliamente de su carácter incógnito. Ya he hablado de cómo, en Kierkegaard, la seudonimia es el incógnito estético de la tarea de un escritor religioso. Pero, por decirlo de alguna manera, si el mago quiere que el truco realmente funcione, debe hacerlo parte de su cotidianidad, y no solamente parte de su acto. De modo que la individualidad del

---

<sup>287</sup> *O lo uno, o lo otro*, I, 63.

escritor religioso pasa ella misma por el recubrimiento de un incógnito estético, sin tener que escindir-se en la seudonimia. “Se lee en el sermón de la montaña: ‘Cuando ayunes unge tu cabeza y lava tu rostro, para que los hombres no sepan que estás ayunando.’ Este pasaje testimonia que la subjetividad es inconmensurable con la realidad, a la que tiene incluso el derecho de engañar.”<sup>288</sup> En otra parte Kierkegaard habla de un hábito que desarrolló como escritor, de salir a la calle y dar vueltas por la misma cuadra haciendo pensar a todos que perdía su tiempo, con el fin de que nadie lo importunara con la terrible incomodidad de haberse hecho una expectativa acerca de lo que él estaba produciendo. Aquí es donde teleología y estrategia vuelven a cruzarse, pues ambas comparten la prescripción del incógnito.

Sin embargo, la suspensión teleológica no se experimenta de ningún modo como una gracia, en todo caso, aquel que la atraviesa es quien mayor valor puede encontrar en la esfera que ha sido suspendida.<sup>289</sup> Esto puede interpretarse de dos maneras. Por un lado, es posible que el trabajo de la resignación sea justamente el de fungir como ejemplo de un fracaso de lo general, con el fin de que lo general se haga posible para otros. Pero, también, que la razón se escandaliza de quien, siendo presa de su pertenencia a lo general, no anhela sino permanecer en lo general, como si se tratara de la pertenencia imposible a una esfera siempre en fuga. Lo mismo sucede con la esfera estética, donde el deseo ocupa este lugar preeminente: “Y qué serían las delicias mismas sin el deseo, el deseo de poseerlas, pues sólo la fría razón puede pensar que es una absurdidad desear lo que se tiene. Este deseo es ardiente o discreto según las circunstancias, pero jamás es polígloto, pues si yo me atreviera a desear, se bien lo que desearía y si me atreviera a desear siete cosas, no tendría sin embargo, más que un solo deseo, incluso si pusiera mi goce en desearlo siete veces, incluso si yo lo supiera satisfecho desde la primera.”<sup>290</sup> Deseo, lenguaje y signo, se entrelazan ahí donde se impone el monolingüismo, es decir, solamente ahí donde ningún signo puede referir a otro que esté en un lenguaje de segundo orden. Se trata, en general, de cómo el individuo *se aferra* a la esfera particular en la que existe, *en vista* de la posibilidad de su suspensión.

Una estrategia siempre está plagada de pequeñas trampas, giros y sorpresas. La teleología, cómo posibilidad de suspensión de la realidad inmediata, cómo vértigo de la existencia, a la vez eclipsa y da unidad a todas estas aparentes arbitrariedades. Después de todo,

---

<sup>288</sup> *Temor y temblor*, 196.

<sup>289</sup> *Temor y temblor*, 149: “Quien crea que resulta bastante cómodo ser el Particular, puede estar bien seguro de no ser un caballero de la fe, pues los pájaros sueltos y los héroes errabundos no son hombres de la fe. En cambio, el caballero de la fe sabe lo excelente que es pertenecer a lo general. Sabe lo hermoso y lo beneficioso que es ser el Particular que se traduce a sí mismo en lo general y que, por decir así, ofrece de sí mismo una edición pulcra y limpia, exenta de erratas, que los demás pueden sin comprender sin esfuerzo; sabe lo agradable que es para uno mismo resultar comprensible dentro de lo general, de tal modo que él lo comprende y, a su vez, todo individuo que lo comprende está comprendiendo lo general, y así pueden regocijarse ambos al amparo que ofrece la seguridad de lo general.”

<sup>290</sup> *Cartas del noviazgo*, 73.

Kierkegaard insiste en el carácter ulteriormente inofensivo de una comunicación ético-religiosa. Nadie puede, en estricto sentido, llegar a sentirse ofendido, si no es por un precario sentido del humor, de que la cuestión solamente haya sido planteada. “Una auténtica individualidad religiosa es siempre muy indulgente con los demás y muy ingenioso a la hora de encontrar excusas; solamente consigo mismo es frío y severo como un gran inquisidor.”<sup>291</sup> A lo mucho, el lector sentirá la impresión de que se le ha tomado el pelo, si bien con ello no ha perdido de vista que todo ha girado en torno a él y los requerimientos de su existencia. Pues, ciertamente, toda estrategia tiene un plan de entrada y uno de salida. En este caso, la estrategia del escritor ha sido llenar al lector con una serie de dificultades y exigencias, para luego eximirlo también, por medio de la excusa y la broma, de sentirse obligado a enfrentarlas hasta sus últimas consecuencias, si esto no le resulta del todo conveniente.

La estrategia es, pues, un correlato expresivo de la tarea, la idea, la teleología, siempre que se mire la obra de Kierkegaard, o debería decir la *saga* kierkegaardiana, como un todo a partir de estas categorías. En efecto, se trata de una saga de transformaciones de un observador incógnito que se encarna en distintas figuras y personalidades, dando saltos en distintas esferas y dimensiones. El problema teleológico por excelencia, es un problema de la *observación*, el problema central de *Temor y temblor*: ¿cómo puedo distinguir entre un criminal y un hombre de fe?<sup>292</sup> La insistencia del personaje del observador es ser siempre “testigo, nunca maestro,” y en esto rechaza “esa necia participación en el dolor y la dicha del prójimo honrada con el nombre de simpatía.”<sup>293</sup> La pregunta de *quién habla* en las obras de Kierkegaard ha sido en esta investigación la pregunta por el observador, y la pregunta de *quién escucha* ha sido la pregunta por el lector, es decir, un observador del observador o un *segundo* observador. El desdoblamiento de las obras seudónimas permite a Kierkegaard, no obstante, ocupar las dos posiciones en cuanto dos funciones distintas de la autoría –como autor seudónimo y como autor del autor.

La figura del testigo, del observador desdoblado, no tiene nada que agregar a las distintas opiniones sobre el curso que la época debería seguir.<sup>294</sup> La teleología en juego no es, a grandes rasgos, una teleología en sentido histórico. Un *τέλος* es, en términos generales, una *meta*. Pero,

---

<sup>291</sup> *Postscriptum*, 391; 338.

<sup>292</sup> *Temor y temblor*, 124: “Abraham obra en virtud del absurdo, pues lo absurdo es que él, como Particular, se halle por encima de lo general. Gracias al absurdo recupera a Isaac. Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico, sino una figura muy diferente; o es un asesino o es un creyente.”

<sup>293</sup> *Temor y temblor*, 155: Quien quiere ser sólo testigo, reconoce con eso que ningún ser humano, ni siquiera el más insignificante de todos, necesita la simpatía del otro, y que nadie debe rebajarse para que otro sea ensalzado.”

<sup>294</sup> *Postscriptum*, 165;136: “Mi poder, con todo, no es extensivo, pues sólo tengo poder sobre mí mismo, y ni siquiera eso tendría si no practicara el contenerme en todo momento. En cuanto a la pretensión de contener a mi época, no tengo el tiempo para ello, y, de cualquier forma, creo que intentar contener directamente a la época es algo tan insensato como si el pasajero de un tren intentara detenerlo jalando el asiento que lleva delante – él mismo se identifica con la época y, no obstante, pretende contenerla. No, lo único que puede hacerse es bajar del tren y contenerse a uno mismo.”

cuando el *τέλος* del que se trata es precisamente, una “relación absoluta con lo absoluto,”<sup>295</sup> no hay, en esencia, ninguna forma de *aproximarse* a la meta. ¿Cuál es entonces la meta en juego, si no se trata de un objetivo en sentido convencional? Se pensará, en primera instancia que se trata de una especie de *ideal*, de acuerdo con el cual, la estrategia adquiere su forma, aunque ésta no supone *alcanzar* el ideal. Pero este pensamiento resulta del todo equivocado si pensamos por un momento nuevamente en el concepto de estrategia. Una estrategia no persigue una meta ideal, *es* una idea y *se enfrenta* con una meta. El *τέλος*, la meta, es lo que pone en movimiento, y en ese sentido es lo opuesto al resultado, donde cesa el movimiento. “Si quien va a obrar pretende juzgarse antes a sí mismo por el resultado, no comenzará nunca.”<sup>296</sup> Es por eso también que no se trata de una teleología en sentido histórico, puesto que la meta es la relación inaparente con lo inaparente, mientras que lo histórico es la apariencia de resultado de la relación con lo aparente.

El sujeto existente que cuenta con una orientación absoluta hacia el *τέλος* absoluto y comprende el deber de practicar su relación, bien puede ser consejero de justicia, o uno de los otros consejeros, y con todo, no sería él como el resto de ellos, pero al mirarlo, se vería exactamente igual que los demás. Es posible que se gane al mundo entero, pero su naturaleza no es como la de aquél que añora lo mismo. Tal vez se convierta en rey, pero cada vez que se ciñe la corona, y cada vez que extiende su cetro, la resignación examina primeramente si es que en su existencia manifiesta el absoluto respeto ante el *τέλος* absoluto —y la corona resulta una insignificancia, por mucho que la porte con nobleza. Se reduce a una insignificancia, lo mismo que en el gran instante de la resignación, pese a que ahora la porta después de treinta años de reinado. Se reduce a una insignificancia justo como algún día se reducirá ante ojos ajenos y ante su propia mirada desfalleciente en la hora de la muerte, aunque también ahora, en la cúspide de sus fuerzas, se reduce de igual forma.<sup>297</sup>

Y, sin embargo, todo esto se ha tratado de que el individuo pueda tener *su propia historia*. Es decir, que tenga una meta y una estrategia en relación con las cuales toda ilusión de conclusión, de resultado, no puede aparecer sino como un impedimento, un *obstáculo*. Una estrategia no se *dirige* hacia una conclusión definitiva sino que *gira* en torno a un instante decisivo. El instante de la decisión puede perseguirse o retrasarse, posponerse o apresurarse, pero cuando llega, *llega*, y en él se determina si una acción tiene éxito o fracasa, si un amor es feliz o infeliz, si un alma se salva o se condena. El problema de la decisión nunca es inmanente a *una vida*, sino que hasta cierto punto la trasciende, puesto que es el problema de cómo hacerse de *una historia* de vida.

Queda entonces, por último, la pregunta, ¿por qué la estrategia ha sido, a fin de cuentas, una estrategia de la comunicación? Nuestra época es quizás, la época más *comunicativa* de todas las épocas que haya habido. Nunca ha habido, como ahora, tanto parloteo, en el sentido profundo que

---

<sup>295</sup> *Temor y temblor*, 124.

<sup>296</sup> *Temor y temblor*, 133.

<sup>297</sup> *Postscriptum*, 412; 335.

Kierkegaard da a este término, acerca de “hablar las cosas” que uno siente, decir en alto lo que uno piensa, ser “abierto” sobre lo que uno es, y por supuesto, no hay nada mejor que tener a la mano un dispositivo que haga posible además convertir esta comunicación en una comunicación de masas. Pero esta supuesta transparencia lingüística no es sino el mundo al revés, y nada se ha vuelto más opaco nunca que esta comunicación desproporcionada. Toda exigencia de manifestación proviene de la esfera ética. Pero la esfera ética reclama a su vez la manifestación en una comunicación encarnada y proporcional, una conversación. La tele-comunicación es desproporcionada y desencarnada, por lo tanto, no hay exigencia ética. Pero además sucede que la suspensión teleológica de la manifestación, no apunta a una hiper-manifestación, sino todo lo contrario. “Pese a la severidad con que la ética reclama la manifestación, no se puede negar, sin embargo, que el secreto y el silencio puedan conferir a un hombre auténtica grandeza, en la medida en que son signos de la interioridad. Cuando Amor se separa de Psique le dice ‘si guardas silencio, alumbrarás un niño dios, pero sólo un ser humano si traicionas el secreto.’”<sup>298</sup> El silencio no es lo opaco, sino la auténtica transparencia de la interioridad. Esta comunicación de masas no es, en este sentido, sino la pretensión de ir más allá del silencio, la reducción de la categoría de comunicación a un cibernético control del ruido, a una “bagatela,” un enorme dolor de cabeza. El signo mismo de la teleología es el silencio.<sup>299</sup>

Del silencio en Kierkegaard, quizás, puede también afirmarse algo similar a aquello que Wittgenstein comentaba respecto al concepto de resignación en el mismo autor, en otra de sus conversaciones con Drury.

En lo que toca a esta última categoría no pretendo entender cómo es que sea posible. Yo nunca he sido capaz de negarme nada a mí mismo, ni siquiera una taza de café. Debo decir que yo no creo en lo que Kierkegaard creía, pero de esto estoy seguro, que no estamos aquí para pasar un buen rato.<sup>300</sup>

Pues, en efecto, el silencio que está en juego pertenece a la esfera de la resignación. Es decir que, para Kierkegaard, lo querido no es guardar silencio cuando hablar sería riesgoso o insensato sino, paradójicamente, cuando hablar sería un signo de sensatez y un motivo de alivio. De modo que la categoría del silencio se vuelve tanto más enigmática, para quien vive en ella, por cuanto la resignación es resignación a ser siempre incomprendido, y todo lo que dice en serio se convierte en ironía y lo que dice irónicamente es tomado en serio.

---

<sup>298</sup> *Temor y temblor*, 165.

<sup>299</sup> *Temor y temblor*, 197: “Abraham calla..., pero *no puede* hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria. Pues si yo, por ejemplo, no consigo hacerme comprender cuando hablo es evidente que no hablo, aunque continúe hablando sin interrupción día y noche.”

<sup>300</sup> Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, 87-8.

## Bibliografía

### Fuentes principales

- Kierkegaard, Søren. *Colección papeles de Kierkegaard. Los primeros diarios. Volumen I: 1834-1837*. Introducción, traducción y notas de María J. Binetti. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2011.
- Kierkegaard, Søren. *Colección papeles de Kierkegaard. Diarios Volumen VIII: 1846*. Traducción, introducción y notas de María J. Binetti y Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2021.
- Kierkegaard, Søren. *Cartas del noviazgo*. Traducción de Carlos Correas. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1979.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos de Søren Kierkegaard 2/1. O lo uno, o lo otro. Un fragmento de vida I*. Edición y traducción de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos de Søren Kierkegaard 3. O lo uno, o lo otro. Un fragmento de vida II*. Edición y traducción de Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2018.
- Kierkegaard, Søren. *La repetición*. Traducción de Demetrio Guitiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2009 [1843].
- Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*. Traducción, introducción y notas de Vicente Simón Merchán. Ciudad de México: Fontamara, 2010 [1843].
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Traducción de Demetrio Guitiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2010 [1844].
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Traducción de Rafael Larrañeta. Madrid: Editorial Trotta, 2007 [1844].
- Kierkegaard, Søren. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Traducción de Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2008 [1846].
- Kierkegaard, Søren. *La época presente*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001.
- Kierkegaard, Søren. *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*. Traducción de José García Martín. España: Editorial Herder (edición digital), 2017 [1847].
- Kierkegaard, Søren. *Mi punto de vista*. Traducción de José Miguel Velloso. México: Fontamara, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor*. Traducción de Demetrio Guitiérrez Rivero. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006 [1847].



- Kierkegaard, Søren. *Ejercitación del cristianismo*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Editorial Trotta, 2009 [1850].
- Kierkegaard, Søren. *Stages on life's way*. Editado y traducido por Howard V. Hong y Edna H. Hong. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1991.

#### Literatura secundaria

- Adorno, Theodor. *Kierkegaard. La construcción de lo estético. Obra completa, 2*. Akal: Madrid, 2014.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon) II*. Introducción, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- Bloom, Harold. "Hamlet." En *The Invention of the Human*. Nueva York: Riverhead Books, 1998.
- Cavell, Stanley. "Existentialism and Analytical Philosophy." *Daedalus* 93, no. 3 (Verano, 1964), 946-974.
- Conant, James. "Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense." En *Pursuits of Reason, Essays in Honor of Stanley Cavell*. Editado por Ted Cohen, Paul Guyer y Hilary Putnam, 195-224. Texas: Texas Tech University Press, 1993.
- Creegan, Charles L. *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and Philosophical Method*. Londres: Routledge, 1989.
- Davidson, Donald. "A Nice Derangement of Epitaphs (1986)." En *Truth, Language and History*, 89-107. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Foucault, Michel. "Qu'est-ce qu'un auteur?" En *Dits et écrits, I: 1954-1975*. Edición establecida por Daniel Defert, 817-49. Francia: Quarto Gallimard, 2001.
- Wilfried Greve, "El dudoso eticista," *O lo uno, o lo otro II*. En la revista *Enrahonar* 29 (1998), 19-33.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto (1816)*. Edición de Félix Duque. Madrid: Abada, 2015.
- Illich, Iván. "Trabajo fantasma." En *Obras reunidas II*. Editado por Valentina Borremans, 43-177. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- James, William. *Variedades de la experiencia religiosa*. Madrid: Trotta, 2017.
- Marx, Karl. "Sobre la cuestión judía." En *Antología*. Selección e introducción de Horacio Tarcus, 59-90. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2019.
- Rhees, Rush (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1984.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. Hertfordshire: Wordsworth Editions, 2002.

- Stewart, Jon. *Søren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2017.
- Taylor, Mark C. *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, A Study of Time and Self* (Princeton: Princeton University Press, 2019)
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*. Traducción de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.