



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA COMUNICACIÓN INDIRECTA DE SØREN KIERKEGAARD COMO UNA
POSIBLE COMUNICACIÓN DE LO INEFABLE

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUISA FERNANDA ROJAS GIL

TUTOR PRINCIPAL
DR. IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE DE LA UNAM

COMITÉ TUTOR:
DRA. ELSA ELIA TORRES GARZA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM
DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ
COLEGIO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, Cd. Mx., JUNIO 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Dedico este esfuerzo a Nassim

A mi mamá y a Kiba

Índice

Introducción

1. Observaciones preliminares
2. Propósito de la presente investigación
3. Metodología

PARTE I: EL CONCEPTO DE LO INEFABLE EN KIERKEGAARD

Capítulo I: La inefabilidad kierkegaardiana en su contexto

1. Filosofía hegeliana
2. Hegelianismo en Dinamarca
3. Kierkegaard y el hegelianismo danés
4. Kierkegaard y el luteranismo
5. Conclusiones

Capítulo II: Objetividad y subjetividad

1. Objetividad/subjetividad
 - 1.2 La perspectiva subjetivista en el “Postscriptum”
 - 1.2.1 Subjetividad y comunicación
2. Conclusiones

Capítulo III: Lo inefable en la distinción entre subjetividad y objetividad en el ámbito social o ético

1. Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates (1841)
2. Temor y temblor (1843)
3. Conclusiones

Capítulo IV: Lo inefable en la distinción entre subjetividad y objetividad en el ámbito cognitivo o epistemológico

1. Temor y temblor (1843)
2. Migajas filosóficas (1844)
 - 2.1 Primera alusión a la paradoja: la razón desea pensar aquello que no puede

- 2.2 Segunda alusión a la paradoja: la razón solo puede conocer lo absolutamente diferente por medio de quien es lo absolutamente diferente a ella.
- 2.3 Tercera alusión a la paradoja: el Dios-hombre, Jesucristo.
- 2.4 Reducción al absurdo
- 2.5 La inefabilidad de la paradoja
- 3. Ejercitación del cristianismo (1848)
- 4. Conclusiones

PARTE II: LA COMUNICACIÓN INDIRECTA DE LO INEFABLE

Capítulo I: La comunicación directa

- 1. Textos autobiográficos: El punto de vista y Sobre mi obra como autor
 - 1.1 Un panorama de su obra
 - 1.2 La estrategia comunicativa: comunicación indirecta - comunicación directa
 - 1.2.1 Positividad y simpleza de la comunicación directa
 - 1.3 La autoría y autoridad de la comunicación directa
 - 1.4 Objeciones a los textos autobiográficos
- 2. Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas (1846)
 - 2.1 La comunicación directa del pensamiento objetivo
 - 2.2 La comunicación directa como comunicación didáctica.
 - 2.2.1 Emisor y receptor didácticos
 - 2.2.2 El mensaje didáctico
 - 2.3 Observaciones finales
- 3. Lecciones sobre “La dialéctica de la comunicación ética y la comunicación ético-religiosa” (1847)
 - 3.1 Segunda entrada (JP, 1: 649)
 - 3.2 Tercera entrada (JP, 1: 650)
 - 3.3 Cuarta entrada (JP, 1: 651)
 - 3.4 Observaciones finales
- 4. Conclusiones

Capítulo II: Comunicación indirecta

1. Ironía y humor

1.1 La ironía como tema de su disertación

1.2 La ironía como parte de su estrategia comunicativa

1.3 De la ironía al humor. La ironía presente en toda la obra.

2. La doble reflexión (Dobbelt-Reflexion) y reduplicación (Reduplikation)

2.1 La doble reflexión

2.1.1 La doble reflexión en el Postscriptum

2.1.2 La doble reflexión en las Lecciones

3. La reduplicación en el Postscriptum, Ejercitación del cristianismo y los Diarios

4. Conclusiones

Conclusiones. La comunicación indirecta de lo inefable

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como objetivo principal analizar la comunicación indirecta propuesta por Kierkegaard como una forma de comunicar lo inefable. Este objetivo nos enfrenta a la dificultad de asumir como posible una comunicación de lo inefable, es decir, una comunicación de lo que por definición no puede ser dicho, conceptualizado o expresado por medios lingüísticos. No obstante, esta dificultad surge cuando la inefabilidad es entendida de un modo particular, radical y absoluto. A fin de que este texto no se niegue a sí mismo, he decidido partir de unas breves observaciones preliminares sobre el concepto de inefabilidad y mostrar que, si bien hay una serie de objeciones a la idea de comunicar lo inefable, también hay varios matices, clasificaciones, modos de entender y de comunicar lo inefable, o los diversos tipos de inefabilidad. Una vez aclarada esta dificultad, expondré con detalle el propósito de mi investigación y la metodología que emplearé en el desarrollo de la misma.

1. Observaciones preliminares

La forma más radical y estrecha de comprender la tesis de la inefabilidad¹ es la que Keith Yandell describe como el modo fuerte de inefabilidad: una experiencia (pero también un objeto) “E” es fuertemente inefable si no hay un concepto “c” tal que “c” pueda aplicarse a dicha experiencia.² En otras palabras, la definición más fuerte de inefabilidad es la que concibe una inefabilidad absoluta: que algo sea inefable significa que no puede decirse absolutamente nada sobre ello. Esta definición ha sido criticada por Agustín, Aston y otros, quienes señalan que esta forma de entender la inefabilidad lleva a una contradicción, pues al decir que algo es inefable, estamos diciendo algo sobre aquello de lo que no se puede hablar, a saber, que es inefable.³ En los términos en que Yandell ha expuesto esta tesis, la

¹ Si bien es posible encontrar definiciones de lo inefable en matemáticas y ciencia cognitiva, mi interés es analizar las definiciones que han surgido en filosofía y, especialmente, en filosofía de la religión.

² Cf. Keith Yandell. “Some Varieties of Ineffability” en *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 6, no. 3, 1975, p. 172

³ Idem.

contradicción sale a la luz cuando vemos que existe por lo menos un concepto “c” que aplica a la experiencia fuertemente inefable: el concepto “no hay ‘c’ aplicable a dicha experiencia”.⁴

Yandell nos presenta una forma más moderada o débil de inefabilidad que expresa de la siguiente forma: “La experiencia ‘E’ es débilmente inefable si no hay un concepto ‘c’ tal que ‘c’ aplique a ‘E’ y a otra experiencia”.⁵ Esta definición, como bien señala Yandell, también presenta problemas, pues el concepto de “experiencia” usado para designar la experiencia inefable también es usado para otras experiencias. Ahora bien, si, como Alston supone, en lugar de referirnos a las experiencias u objetos inefables con los términos “experiencia” u “objeto”, comunes a otras experiencias y objetos efables, usamos nombres propios como “Dios”, “Nirvana”, etcétera, podríamos mantener la definición de inefabilidad, sosteniendo que estos conceptos se aplican sólo a ellos y a ningún otro objeto o experiencia. Pero cuando afirmamos que, por ejemplo, “Dios es inefable”, parece que basamos el entendimiento de esta oración en la identificación de “Dios” con conceptos que designan imágenes o atributos como “el ser infinito”, “el absoluto”, “el supremo bien”, etcétera,⁶ conceptos que pueden ser usados tanto para Dios como para otro objeto. Yandell termina por criticar esta tesis cuando afirma que creer que podemos usar con sentido conceptos únicos para un objeto o experiencia es creer que hay conceptos que pueden ser islas, es decir, que no tienen conexión con el resto de conceptos que forman el lenguaje.⁷ Visto de esta manera, tanto la tesis fuerte como la tesis débil de inefabilidad que Yandell describe parecen insostenibles.

Por otro lado, encontramos posturas más moderadas sobre la tesis de la inefabilidad en las que es posible hablar sobre lo inefable sin prescindir de los medios lingüísticos que poseemos y sin caer en contradicción. Una de estas posturas es la de John Hick, para quien lo inefable es “lo que excede toda caracterización positiva substancial”,⁸ es decir, que lo inefable es aquello sobre lo cual no podemos pensar ni hablar de sus atributos substanciales, pero sí podemos hablar de sus atributos formales. Bhartrhari, por su parte, propone una

⁴ André Kukla. *Ineffability and Philosophy*. London: Routledge, 2005, p. 6

⁵Keith Yandell. “Some Varieties of Ineffability”, p. 172

⁶ Ibid., p. 4

⁷ Cf. Keith Yandell. “Some Varieties of Ineffability”, p. 174

⁸ John Hick. *An Interpretation of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1989, pp. 236-249, citado en Chien-Hsing Ho. “Saying the Unsayable” en *Philosophy East and West*, vol. 56, no. 3, 2006, p. 409

definición de inefabilidad que permite hablar indirectamente⁹ de lo inefable: “si afirmamos por medio de palabras que una cosa es inefable de una forma u otra o de todas las formas posibles, entonces su estado de inefable (es decir, su inefabilidad) no se niega por tales palabras”.¹⁰ Para mayor claridad, ejemplifica: “De hecho, una duda con respecto a un objeto dado no puede operar en el carácter dudoso (del objeto) sin renunciar a su propia naturaleza”.¹¹ Esta definición tiene en su base un método de imposición-negación para hablar de, o mejor, *indicar* lo inefable: cuando decimos que algo es inefable le imponemos tal atributo, pero a la vez lo negamos, considerando que no es algo que podamos reconocer como inherente a lo que llamamos inefable. De este modo, si decimos “x es inefable”, no nos estamos contradiciendo, pues el término “inefable” se refiere al atributo de inefabilidad que le imponemos a “x”; es un término con el que pretendemos indicar algo sobre “x”, pero que, al negar que es algo inherente a “x”, no habla propiamente sobre “x”. En resumen, esta tesis plantea que lo inefable es aquello que no puede ser comunicado o expresado como *verdaderamente es*, pero que puede ser expresado o indicado de forma indirecta.¹²

Las múltiples definiciones de inefabilidad muestran que hay muchas maneras de entender por qué algo es inefable, distintas formas de responder a la pregunta: ¿Qué es lo que hace que algo sea inefable? Yandell, por ejemplo, sugiere al inicio de su artículo “Some Varieties of Ineffability” las diversas razones por las que en el hinduismo, el budismo zen y el protestantismo fundamentalista americano, surge lo inefable: en el hinduismo, lo inefable surge al tratarse de una realidad última que está más allá de la predicación; en el budismo zen, al ser la más íntima experiencia individual; y en el protestantismo, se da al implicar una experiencia celestial aconceptual.¹³ También Kukla, basándose en la concepción del lenguaje de Tarski, nos muestra que hay distintas variantes que determinan que algo sea inefable y los distintos tipos de inefabilidad: 1) por limitaciones de los idiomas, en donde x concepto del idioma A es inefable porque es imposible su traducción al idioma B; 2) por limitación del lenguaje humano, donde x es inefable porque no hay una palabra en ningún idioma humano

⁹ El concepto de comunicación indirecta que aparece aquí propuesto por Bhartrhari no debe confundirse con el que se expondrá más adelante y que fue sugerido por Kierkegaard.

¹⁰ Bhartrhari, *Vākyapadīya*, Kānda 3, parte 1, p. 138, citado en: Chien-Hsing Ho. “Saying the Unsayable”, p. 413

¹¹ Idem.

¹² Cf. Chien-Hsing Ho. “Saying the Unsayable”, p. 420

¹³ Cf. Keith Yandell. “Some Varieties of Ineffability”, p. 172

para referirse a x; 3) por limitación del lenguaje nomológico (normativo), en donde x es inefable porque no hay ningún lenguaje nomológico que lo pueda expresar; y 4) por limitación del lenguaje lógico, donde x es inefable porque no puede ser expresado por ningún lenguaje lógico.¹⁴

El enfoque de Kukle nos hace pensar en la importancia que tiene la forma en que entendemos el lenguaje para poder establecer qué podemos y qué no podemos expresar con él. Un ejemplo relevante para ilustrar este asunto es la concepción representacionista del lenguaje que encontramos en el primer Wittgenstein. En su reconocida obra, el *Tractatus lógico filosófico*, Wittgenstein comienza señalando que el mundo es la totalidad de los hechos, los cuales son estados de cosas, esto es, combinaciones de objetos que se dan efectivamente. Para Wittgenstein, el lenguaje debe poseer una forma lógica —que es la forma de la realidad— la cual le permite ser figura o imagen del mundo; la exigencia de que el lenguaje tenga en común con la realidad la misma forma lógica es la exigencia de que las posibilidades de combinar nombres en proposiciones con sentido (en el lenguaje) debe corresponder a la posibilidad de combinar objetos en estados de cosas posibles (en la realidad).¹⁵ Visto de esta manera, una proposición con sentido es aquella que puede representar tanto un hecho, es decir, un estado de cosas que se da efectivamente, en cuyo caso la proposición es además verdadera, así como un estado de cosas posible, pero que no se da efectivamente, en cuyo caso sería una proposición con sentido que no representaría un hecho y que, por tanto, sería falsa. Si una proposición pretende hablar de combinaciones de objetos que no son posibles, entonces será una proposición sin sentido. Con base en esta forma de entender el lenguaje, lo inefable sería entonces aquello que no hace parte de la realidad o espacio lógico, es decir, de la totalidad de combinaciones posibles de objetos (las que se dan efectivamente —hechos— y las que son meramente posibles, pero no se dan).

En Kierkegaard, el término “inefable” [*usigelig* o *uudsigelig*] no es propiamente usado en alguno de los sentidos que he expuesto. No obstante, es posible encontrar en su pensamiento la referencia a una inefabilidad entendida de la siguiente manera: lo inefable es aquello que solo puede ser *verdaderamente* comprendido subjetivamente y no de manera

¹⁴ Cf. André Kukla. *Ineffability and Philosophy*. London: Routledge, 2005, pp. 23-31

¹⁵ Cf. Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Enrique Tierno Galvan. Madrid: Alianza, 1985.

objetiva. Que no pueda ser comprendido objetivamente puede entenderse en al menos dos sentidos: que sea éticamente contradictorio, es decir, que sea contrario a lo general o a lo que es válido para todos;¹⁶ o que sea un absurdo lógico o racional.¹⁷

2. *Propósito de la presente investigación*

Las múltiples definiciones de inefabilidad y las reflexiones en torno a estas sugieren que, aunque en términos generales lo inefable es aquello de lo que de una u otra forma no se puede hablar, hay un cierto interés por hablar de ello. Este interés puede ser místico, religioso, filosófico, gramatical, existencial o de otro tipo. Los modos para comunicar lo inefable abarcan desde recursos lingüísticos como metáforas, lenguaje negativo, uso de paradojas y contradicciones, hasta manifestaciones artísticas, sonidos, movimientos e imágenes. Un conocimiento más preciso de estos intereses por lo inefable y los modos de expresarlo podrían ser fácilmente tema de una disertación aparte. En lo correspondiente al propósito de esta investigación, el interés es filosófico-religioso: creo que el análisis del concepto de inefabilidad nos puede brindar una vía de comprensión de temas filosóficos fundamentales como el conocimiento, la existencia y el lenguaje, así como una comprensión de la creencia y la experiencia religiosa de un individuo. Siendo este mi interés principal, he decidido desarrollar mi investigación con base en el pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard, quien aborda repetidamente en sus obras los temas del lenguaje, la existencia y la comunicación dentro de su labor como escritor religioso, es decir, dentro del gran propósito de plantearle a su lector la pregunta —más existencial que religiosa o doctrinal— acerca de cómo llegar a ser cristiano. En otras palabras, cada uno de los temas enunciados es abordado por Kierkegaard como parte de su análisis principal sobre la realización existencial del hombre ante Dios, lo cual es afín al interés filosófico-religioso que he planteado. Es importante aclarar que al desarrollar mi investigación basándome en el pensamiento de Kierkegaard, ésta quedará circunscrita dentro del contexto cristiano-luterano del siglo XIX en Dinamarca.

¹⁶ Cf. Søren Kierkegaard. *Temor y temblor*, trad. de Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza editorial, 2001, p. 110.

¹⁷ Cf. Søren Kierkegaard. *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio G. Rivero, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961, p. 180.

Como lo he mencionado, el concepto de lo inefable no es tratado de forma explícita por Kierkegaard, por lo que mi investigación tiene, por un lado, la pretensión de demostrar que sí es posible hallar una tesis de la inefabilidad en el pensamiento kierkegaardiano y, por otro, el propósito de demostrar que la comunicación indirecta puede ser un modo de expresar lo inefable. Por último, creo que la investigación permitirá tanto una nueva comprensión de la inefabilidad, aportada desde el pensamiento de Kierkegaard, como una reinterpretación de este, especialmente en lo que concierne a su concepción de comunicación indirecta.

Con este propósito en mente, una vez que haya explicado el concepto de lo inefable en Kierkegaard, mi investigación se dirigirá a demostrar cómo la comunicación indirecta [*indirecte Meddelelse*] es una forma de expresar aquello que es inefable. Lo primero que habrá que considerar es que, de acuerdo al esquema presentado por Kierkegaard en *Ejercitación del cristianismo*, se asume que la comunicación indirecta puede darse de al menos dos maneras: cuando el comunicante que está inserto en el mensaje está en contradicción con este o cuando el comunicante se hace abstracto en el mensaje y su mensaje puede servir de apoyo a posturas adversas sobre un mismo tema. El primero es el caso del Dios-hombre, Jesucristo, el cual Kierkegaard describe como un signo de contradicción que sólo puede ser comunicado de forma indirecta. El segundo caso lo encontramos en la forma de comunicarse que el propio Kierkegaard desarrolla y explica en *Mi punto de vista*¹⁸ —esta explicación, sin embargo, no será tomada al pie de la letra por razones que anunciaré más adelante en la sección sobre la metodología. Ambas formas de comunicación indirecta tienen un mismo fin, a saber, poner de manifiesto la existencia de verdades que no pueden ser comprendidas de manera objetiva, sino sólo a través de la subjetividad¹⁹ de cada individuo.

¹⁸ Cf. Søren Kierkegaard. *Mi Punto de Vista*. Trad. De José Miguel Velloso. Madrid: Sarpe, 1985, p. 52.

¹⁹ Kierkegaard es heredero de la tradición moderna que llevó la noción de subjetividad más allá de la relación proposicional de sujeto-objeto. Descartes, con su método científico, inicia la tarea moderna de hacer del Yo un sujeto cognoscente. Dicho de manera más específica, Descartes hace descansar en el yo que piensa la certeza del conocimiento. Kant continuó la tarea cartesiana con el giro copernicano de su epistemología, pues para él el conocimiento no se da por la simple percepción pasiva que el Yo hace de la información proveniente del objeto, sino por medio de las condiciones del sujeto que determinan la realidad u objeto fenoménico. Habría solo una realidad indeterminable o incognoscible para el sujeto que es el denominado mundo nouménico. Fichte va más allá de Kant al negar la existencia del noumeno como una realidad externa al pensamiento y hace que toda la realidad dependa del sujeto, otorgándole con esto una libertad infinita al Yo pensante.

Este Yo sostenido en el idealismo alemán, desde Kant hasta Hegel, fue comprendido como una categoría y no como un yo individual. El romanticismo, tergiversando el idealismo de Fichte, hizo que la libertad infinita del Yo abstracto quedara en manos de individuos particulares capaces de determinar la realidad a su antojo. Los románticos hicieron de la subjetividad del idealismo una subjetividad arbitraria, lo que también es denominado por algunos como relativismo.

Esto quiere decir que un análisis de la comunicación indirecta haría manifiesto lo inefable y el hecho de que esto solo está dado a la subjetividad, a la comprensión que se da en el interior y en silencio.

A primera vista, el propósito de la investigación podría verse cumplido desde ya en las premisas de las que parto, pues, por un lado, definiendo que la inefabilidad presente en el pensamiento de Kierkegaard es aquello que no puede ser comprendido objetivamente y, por otro, sugiero como una posible solución la comunicación indirecta, que defino como aquella que hace posible la comprensión subjetiva de aquello que no puede ser comprendido objetivamente (i.e. lo inefable). No obstante, para que mi tesis a defender se siga de las premisas señaladas será menester sustentar cada una de ellas. Esto implicará, en primer lugar, proponer y analizar qué es lo que objetivamente no puede ser comprendido, según Kierkegaard, y cómo esto supondría una concepción de lo inefable en su pensamiento. Y segundo, significará cuestionar algunas de las concepciones tradicionales sobre la comunicación indirecta y proponer una concepción sólida y plausible que, por último, permita ver con claridad la manera en que la comunicación indirecta es una posible forma de comunicar lo inefable.

3. Metodología

El desarrollo del presente proyecto se dará en dos partes principales: 1) se identificará el concepto de lo inefable en el pensamiento kierkegaardiano y 2) se expondrá la teoría sobre la comunicación de Kierkegaard. La primera parte contará con cuatro capítulos: en el primero se expondrá de forma breve el contexto académico y religioso del autor; en el segundo se expondrán las definiciones generales de los conceptos de objetividad y subjetividad, con base en el *Postscriptum*; en el tercero se hablará de lo inefable circunscrito al campo de la ética, como se expone principalmente en *Temor y temblor*; y en el cuarto se abordará lo inefable

La subjetividad kierkegaardiana se sitúa en medio, pues el sujeto para Kierkegaard no es el romántico que de manera irresponsable configura la realidad a su antojo, ni es la abstracción del idealismo alemán. El sujeto kierkegaardiano, como se verá a lo largo de esta investigación, no pretende determinar o configurar lo objetivo a su libre arbitrio, sino relacionarse existencialmente con este. En otras palabras, la subjetividad kierkegaardiana es aquella que pone de relieve que lo objetivo (en el ámbito ético y religioso), aun cuando no puede ser determinado por un sujeto o individuo particular, es reconocido por un individuo en la medida que afecta su existencia.

en el campo cognitivo o lógico, lo que nos permitirá hacer un análisis exhaustivo del concepto de paradoja.

La segunda parte de esta investigación estará dividida en dos capítulos: en el primero se hará un análisis inédito sobre la comunicación directa y en el segundo un análisis sobre la comunicación indirecta, acotado principalmente a la información poco difundida que encontramos al respecto en los *Diarios*.

Para comenzar, identificar una concepción de lo inefable en Kierkegaard requerirá de un estudio del contexto académico y religioso del autor. Para ello será preciso analizar algunas de las posturas más relevantes de la escena académica de la Dinamarca en el siglo XIX, la cual estaba permeada por la filosofía hegeliana discutida ampliamente por autores como Hans Lassen Martensen, Jakob Peter Mynster y Poul Martin Møller, entre otros. Asimismo, se hará una breve exposición sobre la influencia luterana presente en la concepción de cristianismo manejada por Kierkegaard.

En los capítulos siguientes del primer apartado será pertinente realizar un trabajo de exégesis de la obra del propio Kierkegaard, principalmente de *Temor y temblor*, *Sobre el concepto de ironía*, *Migajas filosóficas*, *Postscriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas* y *Ejercitación del cristianismo*. La razón por la que he escogido estas obras es doble, por un lado porque permiten que el tema sea más accesible al público lector ya que son textos con los que académicos e investigadores kierkegaardianos —e incluso no kierkegaardianos— tienen alguna familiaridad; y por el otro, porque son textos que respectivamente nos presentan de manera clara y enfática la oposición entre lo objetivo y subjetivo tanto en el plano ético como en el cognitivo, estos, como he señalado, son los dos posibles escenarios en los que puede surgir una noción de lo inefable.

Todo el análisis anterior será complementado con la exposición y discusión de algunas fuentes secundarias en las que hay una mención explícita de lo inefable en Kierkegaard. He seleccionado especialmente las que abiertamente presentan tanto una postura a favor de lo inefable en el pensamiento kierkegaardiano, como las que se oponen.

Al primer grupo pertenece, por ejemplo, James Conant²⁰ y Alastair Hannay²¹. Y al segundo, autores como Genia Schönbaumsfeld²² y Poul Lübcke²³.

Para la segunda parte de mi investigación seguiré un proceso semejante al anterior. En el capítulo sobre la comunicación directa haré un examen exhaustivo de *Mi punto de vista*, pues se asume que en esta obra Kierkegaard expone abiertamente su estrategia comunicativa. Con ayuda de fuentes secundarias mostraré cómo, no obstante, *Mi punto de vista* y algunos otros textos de carácter autobiográfico presentan una serie de contradicciones que ponen en duda su legitimidad. Adicionalmente, haré una breve exposición de la recopilación de entradas de los *Diarios* en las que Kierkegaard se refiere al tema de la comunicación, centrándome en las *Lecciones sobre comunicación*. Estas son una pieza fundamental en el análisis inédito que pretendo realizar, pues al no ser publicadas hacen parte del material menos conocido en los estudios kierkegaardianos y la mayor parte de estas aun no ha sido traducida al español.

Para el segundo y último capítulo dedicado a la comunicación indirecta, comenzaré por referirme a dos de las formas más conocidas en las que la comunicación indirecta se presenta: la ironía y el humor. Posteriormente analizaré los conceptos de doble reflexión y de reduplicación, ya que estos son esenciales para entender cómo opera en un sentido más amplio la estrategia kierkegaardiana de la comunicación. En el desarrollo de estas secciones, confrontaré algunas de las ideas más difundidas sobre la indirección, basándome en una pequeña selección de la vastísima bibliografía secundaria que hay sobre el tema.²⁴

²⁰ Cf. Alastair Hannay, *Kierkegaard*, Nueva York y Londres: Routledge, 1982, pp. 83-89.

²¹ Cf. James Conant, "Must We Show What We Cannot Say?", en *The Senses of Stanley Cavell*, ed. por R. Fleming y M. Payne, Pensilvania: Bucknell University Press, 1989, pp. 242-83; "Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense", en *Pursuits of Reason*, ed. por Ted Cohen, Paul Guyer y Hilary Putnam, Texas: Texas Technical University Press, 1993, pp. 195-224; "Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for Their Work as Authors", en *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, ed. por Timothy Tessin y Mario von der Ruhr, Londres: Macmillan, 1995, pp. 248-331.

²² Cf. Genia Schönbaumsfeld. *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Nueva York: Oxford University Press Inc., 2007.

²³ Lübcke Poul, "Kierkegaard and Indirect Communication" en *History of European Ideas*, vol. 12, No. 1, 1990, p. 32

²⁴ Ver, por ejemplo, Noel Adams. "Kierkegaard's Conception of Indirect Communication in 'The Dialectic of Ethical and Religious Communication' of 1847" en *Søren Kierkegaard Newsletter*, 50, 2006, pp. 10-15; María José Binetti. "La comunicación directa e indirecta: dos modos del discurso kierkegaardiano," *Analogía Filosófica*, vol. 19, 2005, pp. 83-102; Harry Broudy. "Kierkegaard on Indirect Communication." *The Journal of Philosophy*, 58, 1961, pp. 225-33; Catalina Elena Dobre, García Pavón, Rafael and Guerrero Martínez, Luis (eds.), *Los seudónimos en la comunicación existencial (S. Kierkegaard)*, México D.F.: Corinter, 2011; Jan

Parte I

El concepto de lo inefable en Kierkegaard

Evans. "Passion, Paradox and Indirect Communication. The Influence of 'Postscript' on Miguel de Unamuno" en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Ed. por Cappelørn, Niels Jørgen, Hermann Deuser Y Brian Söderquist, Berlin/Nueva York, 2005, pp. 137-52; Diego Giordano, y García Martín, José, (eds.), *Kierkegaard y la comunicación*, Naples: Orthotes, 2011; Poul Houe y Gordon Marino (eds.), *Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*. 2003; J. Kellenberger. "Kierkegaard, Indirect Communication, and Religious Truth." *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, 1984, pp. 153-60; George Pattison (ed.), *Kierkegaard on Art and Communication*. New York, 1992; Roger Poole. "Indirect Communication, I: Hegel, Kierkegaard, and Sartre." En *New Blackfriars*, 47, 1966, pp. 532-41, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Virginia: The University Press of Virginia, 1993, *The Indirect Communication of Søren Kierkegaard*. Ph.D.-thesis, University of Cambridge, 1964-65; Susan Salladay, *A Study of the Nature and Function of Religious Language in Relation to Kierkegaard's Theories of Subjective Truth and Indirect Communication*. Ph.D.-thesis, Boston College, 1974; Mark Taylor, "Language, Truth and Indirect Communication." *Tijdschrift voor Filosofie*, 37, 1975, pp. 74-88.

Capítulo I

La infabilidad kierkegaardiana en su contexto

La búsqueda de una concepción de infabilidad en Kierkegaard sería infructuosa si pasara por alto que el pensamiento kierkegaardiano está circunscrito en el ámbito de lo filosófico y lo religioso, y, de forma más específica, en el de la filosofía y el cristianismo de la Dinamarca del siglo XIX. Por este motivo, una exploración del panorama del mundo académico en torno a las cuestiones filosóficas y religiosas del momento me permitirá identificar las fuentes que influyeron en la construcción del concepto de infable que me propongo evidenciar.

1. Filosofía hegeliana

A mediados de la década de 1820, el ámbito intelectual danés empezó a ser permeado por la filosofía hegeliana, la cual fue principalmente introducida por Heiberg²⁵, quien en la primavera de 1824 había conocido personalmente a Hegel en Berlín y en su regreso a Copenhague quiso mostrar cómo la filosofía hegeliana podría convertirse en la fuente para una nueva concepción de la filosofía, la religión y el arte en Dinamarca. En 1830, la lógica hegeliana y, en especial, su crítica a la lógica aristotélica, que ya había empezado a ser debatida en Alemania, también empezó a ser un foco de debate en el mundo académico de Copenhague. La discusión, que se dio principalmente en torno a las consideraciones hegelianas sobre el principio del medio excluido o tercer excluso [*principium exclusi medii inter duo contradictoria*], extrañamente tomó fuerza a raíz de las implicaciones que este principio lógico empezó a tener en el campo de la teología y de la filosofía de la religión²⁶.

Es en medio de este debate que el principio de mediación empieza a ser promulgado como parte esencial de la lógica hegeliana; principio que, como es conocido, se convirtió en

²⁵ Johan Ludvig Heiberg, poeta y crítico danés, nacido el 14 de diciembre de 1791 en la ciudad de Copenhague. En 1814 hace su primera publicación titulada *El teatro de las marionetas*. Tras un amplio número de publicaciones y su viaje a París, Heiberg regresa en 1825 a Copenhague e introduce un nuevo género literario llamado vodevil. Entre 1827 y 1830 se convierte en editor del diario *Flyvende Post* en el que debutaron escritores como Kierkegaard y Andersen, entre otros. En 1833 escribe su polémica obra *La importancia de la filosofía para la vida presente* [*Philosophiens betydning for den nuværende tid*] con la cual introduce el hegelianismo al escenario académico danés. Entre 1849 y 1856 dirige el Teatro Real de Copenhague. El 25 de agosto de 1860 muere en Dinamarca.

²⁶ Cf. Jon Stewart, "Introduction. The Debate Surrounding Hegel's Criticism of Classical Logic" en *Mynster's "Rationalism, Supernaturalism" and the Debate about Mediation*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhague: Museum Tusulanum Press, 2009, p. 6.

uno de los principales puntos de conflicto entre el pensamiento kierkegaardiano y la herencia hegeliana en Dinamarca.

Fue entre 1812 y 1817 que Hegel presentó en *La ciencia de la lógica* y en el primer libro de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* sus consideraciones acerca de la lógica aristotélica. Teniendo en mente un sistema lógico más dialéctico, Hegel comienza atacando el principio de identidad en el que se determinaba que todo objeto es idéntico a sí mismo, de tal forma que lo que es igual a A no es otra cosa que la misma A. Para Hegel el principal problema de este principio era que resultaba abstracto o poco informativo y no expresaba más que una tautología vacía²⁷. La identidad que Aristóteles proponía, equivalía a identificar a A con aquello que se abstrae de todo lo diferente a A, y por ello el resultado es la misma A. Para Hegel, el verdadero principio de identidad en lugar de ser un concepto que se abstrae de todo lo diferente, debía ser un concepto que contuviera lo diferente²⁸. Pues incluso cuando se trata de definir la identidad haciendo una total abstracción de la diferencia, lo que no se puede evitar es que la identidad aparezca entonces como lo que *es* diferente de la diferencia²⁹. De acuerdo a Hegel, esto hacía manifiesta la reciprocidad dialéctica que hay entre el concepto de identidad y el de diferencia. Dada esta reciprocidad, Hegel arguyó que el principio de identidad debería definirse con respecto a lo diferente y así en lugar de tener una abstracción en la que el sujeto es igual al predicado, se obtendría alguna información adicional sobre el sujeto. Por ejemplo, en lugar de decir “la planta es la planta”, se debería decir “la planta *es* verde”³⁰.

Una vez que el principio de identidad fue redefinido por Hegel, el principio de contradicción también debía ser modificado. Para Aristóteles, si A es igual a A, lo contradictorio a A, es decir lo que no es ni puede ser A, es no A. Si la identidad hace total abstracción de la diferencia, la contradicción la hace manifiesta; así, lo contradictorio a A es lo que es totalmente diferente a A, es decir, no A. Hegel señala nuevamente que el error en el principio aristotélico es que no lleva a ningún lado, no da ninguna información respecto a A, sino que se mantiene en lo abstracto, pues la contradicción aristotélica solo toma en cuenta

²⁷Cf. G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, Vol. 1-2, trad. de W.H. Johnston y L.G. Struthers, Londres: George Allen y Unwin, 1929, p. 413.

²⁸ Cf. Stewart, “Introduction. The Debate Surrounding Hegel's Criticism of Classical Logic”, p. 9.

²⁹ Cf. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, p. 413.

³⁰ Stewart, “Introduction. The Debate Surrounding Hegel's Criticism of Classical Logic”, p. 10.

lo absolutamente diferente. Por su parte, Hegel consideró que, así como la identidad no debe establecerse como una abstracción de la diferencia, sino que debe contenerla, así también la contradicción no debe expresar la absoluta diferencia sin dar lugar a la identidad. Hegel señala de nuevo la relación recíproca entre identidad y diferencia, y define la contradicción como la negación (la diferencia) entre dos términos *correlacionados* (que se identifican en algún punto).

Tras modificar los principios de identidad y de contradicción, Hegel considera que el principio del tercer excluido es obsoleto y que sí es posible un tercer término o término medio en el que se den las dos partes de una contradicción u oposición. En el caso de dos opuestos como norte y sur, por ejemplo, Hegel señalaría que no hay una absoluta diferencia entre estos, sino que incluso hay una mutua dependencia, pues no hay norte sin sur ni sur sin norte. Su oposición contiene en realidad una identidad que se muestra en un nivel conceptual mayor que es el término medio³¹, el cual, para el caso, es el concepto de “direcciones latitudinales”. Al ser ambas direcciones latitudinales, sur y norte son mediados en un nivel conceptual en el que las diferencias desaparecen³².

La abstracción del sistema lógico aristotélico implica que la realidad solo puede ser pensada y comprendida en una de sus determinaciones (A o $\sim A$). Este tipo de lógica, de manera análoga al entendimiento kantiano, se queda solo en el que Hegel denominó como el *aspecto abstracto-racional* del pensamiento, el cual identifica y determina la realidad de manera abstracta³³. Visto en su aspecto abstracto, es correcto afirmar que un objeto es idéntico solo a sí mismo ($A=A$) y es diferente de todo lo que no sea él mismo ($A \neq \sim A$). Bajo este esquema de pensamiento podríamos considerar entonces que, por ejemplo, una semilla es igual solo a sí misma, pero esta no sería una semilla real, pues en la realidad la semilla *es* con relación al sol, a la flor, al agua, etc.³⁴ Dado que Hegel niega esta abstracción, un objeto *es* no solo él mismo, sino también *es* lo diferente a sí mismo. Esto se ve reflejado en lo que Hegel llama el *aspecto dialéctico o negativo-racional* en el que se observa que, siguiendo el ejemplo señalado, para que la semilla siga su proceso natural y se convierta en algo más,

³¹ Cf. Stewart, “Introduction. The Debate Surrounding Hegel’s Criticism of Classical Logic”, p. 17.

³² Idem.

³³ Cf. Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona, España: Herder, 2006, pp. 215-216.

³⁴ *Ibíd.*, p. 216.

debe dejar de ser semilla, es decir, ser no semilla (en cuyo caso se da $A = \sim A$). Ahora bien, el punto al que toda la lógica hegeliana se dirige exige un tercer aspecto, el *especulativo o positivo-racional*. En este la oposición dialéctica entre el ser y el no ser semilla es mediada o superada en un tercer momento, el de la semilla convertida en fruto. El fruto representa tanto la negación de la semilla, al superarla, como su afirmación, al conservarla; luego, el fruto es la mediación entre la afirmación y la negación de la semilla.

Estos tres aspectos que intentan describir el contenido del pensamiento, es decir la realidad comprendida en su esencial devenir, son las tres partes del sistema lógico dialéctico con el que Hegel busca comprender la realidad y que denomina: tesis, antítesis y síntesis.

El filósofo Nicolai Hartmann hace notar que, aunque el sistema lógico hegeliano está fundado sobre la negación del principio aristotélico de no contradicción, el momento culmen al que aspira este sistema es la superación de la contradicción³⁵. En este sentido, la lógica hegeliana no sería en realidad tan diferente a la lógica clásica, ya que de una u otra forma reafirma el principio de no contradicción cuando su ambición especulativa es superarla. De otro modo su tesis podría llegar a ser demasiado conflictiva, dado que “la contradicción para la mayoría de los lógicos es una afirmación que se anula a sí misma: quien dice A y después, en el mismo sentido, no A, realmente no dice nada”.³⁶

Pero, con todo, lo que Hegel buscaba mostrar con su lógica era que la forma del pensamiento no es distinta al contenido de lo real. Por lo tanto, si la realidad es cambiante, el pensamiento no puede simplemente atender a sus determinaciones particulares y aisladas, tal como lo hace la racionalidad abstracta del modelo lógico clásico, sino que también debe ser capaz de pensar las continuas negaciones que permiten el cambio y finalmente la superación de unas determinaciones en otras. Con su nuevo esquema de pensamiento, Hegel sugiere entonces que hay varios grados de racionalidad (la abstracta, la dialéctica y la especulativa), y dado que el fin último de su sistema es la superación de la contradicción, su sistema está comprometido con la razón especulativa. Con esta, Hegel tiene propósitos incluso más altos, pues el ideal es poder comprender la realidad en su totalidad, de manera que el proceso

³⁵ Cf. N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán, II: Hegel*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960, p. 219. Citado en: Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 222.

³⁶ JN. Findlay, *Reexamen de Hegel*, trad. de García Borrón, Barcelona-Ciudad de México: Editorial Grijalbo, S.A., 1969, p. 72. Citado en: Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 214.

dialéctico que antecede a la superación se convierte en un inmenso movimiento, en el que cada momento supera y conserva al anterior hasta alcanzar un sistema de conceptos que coincide con lo real en su totalidad, es decir, con Dios o lo absoluto³⁷.

Con todo, el sistema hegeliano que busca identificar la forma del pensamiento con el contenido de lo real termina ofreciendo un sistema conceptual que es reflejo del pensamiento universal. “Y, al ser el lenguaje obra del pensamiento, no puede decirse con él nada que no sea universal”³⁸. Esto implica que los sentimientos, emociones e incluso los pensamientos que tiene un sujeto individual o son indecibles o una vez que se comunican dejan de ser personales o particulares.

2. Hegelianismo en Dinamarca

Cuando las consideraciones de la lógica hegeliana se dieron a conocer en Dinamarca, Sibbern³⁹ fue el primero en criticarlas, defendiendo los postulados aristotélicos como evidentes e irrefutables⁴⁰. Un año después de la crítica de Sibbern (en 1838), Bornemann, un joven estudiante de teología y entusiasta de la filosofía hegeliana, afirmó en su reseña⁴¹ de la tesis de Martensen (*Sobre la autonomía de la auto-conciencia humana*⁴²) que debería haber una mediación entre el racionalismo y el sobrenaturalismo, las cuales para él eran posturas teológicas obsoletas⁴³. Con esta afirmación, Bornemann abre en Dinamarca el debate teológico acerca de la lógica hegeliana.

³⁷ Cf. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 221.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Encyclopedia*, 1, § 20, p. 72. Citado en Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 331.

³⁹ Frederik Christian Sibbern fue un filósofo danés nacido el 18 de julio de 1785 en Copenhague. Entró a la Universidad de Copenhague en 1802. Fue premiado en sus tres exámenes de filosofía [*Examen philosophicum*]. Eligió estudiar leyes como campo principal de estudio y en 1810 defendió su tesis sobre la relación entre moralidad y jurisprudencia. En 1813 fue nombrado profesor de la Universidad de Copenhague, en donde trabajó por 57 años. Dos años después de su retiro, el 16 de diciembre de 1872, murió.

⁴⁰ Cf. Frederik Sibbern, “On the Manner in Which the Law of Contradiction is Treated in the Hegelian School”, en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2009, p. 50.

⁴¹ Cf. Johan A. Bornemann, “Af Martensen: *de autonomia conscientiae sui humanae*”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 1, 1839, pp.1-40.

⁴² Cf. Hans L. Martensen, *De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, Copenhague: I. D. Quist, 1837.

⁴³ Cf. Johan A. Bornemann, “Review of Martensen’s *De autonomia conscientiae*” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2009, p. 61.

La discusión se inicia de manera más formal cuando, en respuesta a Bornemann, el obispo Mynster⁴⁴ escribe el artículo “Racionalismo, sobrenaturalismo” [*Rationalisme, Supernaturalisme*]⁴⁵. Aquí Mynster hizo una breve reconstrucción de las definiciones que el racionalismo y el sobrenaturalismo habían planteado, demostrando que, lejos de ser posturas teológicas anticuadas, se habían redefinido y revestido con nuevas formas. Además, Mynster señaló la evidente contradicción que había entre ellas, de tal manera que resultaba imposible que, como Bornemann afirmaba, ambas fueran anticuadas; como posturas contradictorias, si una era anticuada la otra no podía serlo:

Si lo que es característico del racionalismo coherente es [...] “rechazar la necesidad y realidad de la revelación como un mensaje traído en una forma sobrenatural por Dios a sus seres humanos”, y si, por contraste, el sobrenaturalismo se basa precisamente en tal revelación, entonces parece que la religión debe ser siempre considerada bajo alguna de estas dos posturas, y si una de ellas fuera realmente anticuada, entonces la otra tendría que ser mucho más dominante, a menos que el *principium exclusi medii inter duo contradictoria* también se suponga anticuado⁴⁶.

Es evidente entonces, que la postura de Mynster es opuesta a la de Bornemann no solo respecto a la valoración que da al racionalismo y al sobrenaturalismo como posturas teológicas vigentes, sino también en el rechazo a la idea de mediar —en un intento por superar— dichas posturas. Para Mynster, la lógica hegeliana de la mediación resulta además engañosa dado que, según él, Hegel elige de forma *ad hoc* los ejemplos donde el principio aristotélico resulta risible, pero no considera otros donde el principio sin duda aplicaría. La relación entre racionalismo y sobrenaturalismo es para Mynster un claro ejemplo de un caso

⁴⁴ Jacob Peter Mynster fue un teólogo y obispo danés nacido el 8 de noviembre de 1775. En 1811 viajó a Copenhague, donde se convirtió en instructor de psicología del Seminario Pastoral. En 1815 recibió su título de Doctor en Teología. En 1834 fue nombrado obispo de Selandia, cargo que ocuparía después Hans Lassen Martensen. Participó en varios debates académicos, especialmente con Grundtvig. Fue un escritor activo y gran opositor de la teología racionalista de la Universidad de Copenhague. Al ser el pastor de la familia de Kierkegaard, mantuvo una relación estrecha con éste, a quien bautizó y con quien en principio sostuvo una gran amistad que con el tiempo se fue perdiendo hasta terminar en la diatriba colérica que Kierkegaard promovió en contra del difunto Mynster, después del panegírico pronunciado por Martensen en el funeral del obispo.

⁴⁵ Cf. Jacob P. Mynster, “Rationalisme, Supernaturalisme”, en *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 1, 1839, pp.249-268.

⁴⁶J.P. Mynster, “Rationalism, Supernaturalism” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhague: Museum Tusulanum Press, 2009, p. 109. Traducción mía.

donde es imposible la mediación, pues “la revelación sobre la cual el cristianismo descansa, o es sobrenatural o no es sobrenatural”⁴⁷. En otras palabras, o se opta por el racionalismo o por el sobrenaturalismo, pero no por ambas.

Ahora bien, de acuerdo a las afirmaciones finales que Mynster hace en su artículo, la imposibilidad de una mediación entre racionalismo y sobrenaturalismo radica en el hecho de que son posturas contradictorias y en que, para él, la mediación es posible entre opuestos, pero no entre contradictorios⁴⁸. Si consideramos que Hegel había definido la contradicción en términos de contrariedad o diferencia entre opuestos, podríamos entonces pensar que en realidad Mynster y Hegel estarían de acuerdo con respecto a la no pertinencia del principio del tercer excluido, puesto que ambos admitirían la mediación entre opuestos. No obstante, el debate no cesa en este punto, sino que se hace preciso determinar en cuál esfera la mediación es posible y en cuál no.

Heiberg, por ejemplo, argüía que la mediación que Hegel había propuesto aplicaba tanto para el plano de la inmediatez como para la esfera del pensamiento especulativo o plano conceptual, pero no en la esfera de la reflexión,⁴⁹ pues mientras que resulta evidente que en la esfera de la reflexión se puede comprobar sensorialmente que norte y sur son excluyentes, en el plano conceptual sí es posible mediar ambas posiciones bajo el concepto de dirección latitudinal. Heiberg consideraba además que, puesto que las artes, la religión y la filosofía se encuentran en la esfera del pensamiento especulativo⁵⁰, la mediación en dichos campos sí aplicaría y sería incluso necesaria. Al igual que Heiberg, Martensen⁵¹ defiende la lógica hegeliana y considera que la mediación no solo aplica en la religión, sino que es esencial para el cristianismo, pues si esta se elimina, Cristo, como la unidad de Dios y hombre,

⁴⁷ Mynster, “Rationalism, Supernaturalism”, p. 110. Traducción mía.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Cf. J. L. Heiberg, “A Remark on Logic in Reference to the Right Reverend Bishop Mynster’s Treatise on Rationalism and Supernaturalism” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009, pp. 115-116.

⁵⁰ Sobre este punto volveré más adelante.

⁵¹ Hans Lassen Martensen, teólogo danés, nacido el 19 de agosto de 1808. Influenciado en principio por Schleiermacher y posteriormente por Franz von Baader y Hegel, a quienes conoció personalmente, Martensen desarrolló una teología especulativa. Anterior a su viaje a Alemania, en 1833, se había convertido en tutor de Kierkegaard con quien se reencuentra en 1836, cuando éste asiste a las lecciones sobre historia de la filosofía moderna y teología especulativa que Martensen impartió hasta 1838. Con estas lecciones Hegel fue ampliamente conocido en Dinamarca y Martensen tuvo un gran reconocimiento en Copenhague, hecho que despertó celos en Kierkegaard y marcó el inicio de una disputa entre estos. Tras morir Mynster en 1854, Martensen se convierte en el obispo primado de la iglesia danesa. El 3 de febrero de 1884 muere en Copenhague.

desaparecería⁵². Martensen no solo está de acuerdo con Heiberg en este punto, sino que, oponiéndose a Mynster, señala que sí es posible una mediación entre racionalismo y sobrenaturalismo, la cual también se da en la figura de Cristo, al ser la inmanente (o sobrenatural) concepción (racional) de Dios en el mundo⁵³.

En respuesta a las consideraciones de Heiberg y Martensen, Mynster escribe en 1842 *Sobre las leyes de la lógica*, donde afirma que la esfera en donde la mediación podría aplicar es en la de lo empírico. Usando las palabras de Fr. Schlegel, Mynster afirma que un objeto, llamémosle A, cambia incesantemente⁵⁴. El cambio, que se da con respecto a los accidentes de A, podría permitir que en A confluyan dos opuestos; así, por ejemplo, la persona A puede ser tanto un niño como un anciano. Pero existe en A algo que le es substancial, aquello que es su esencia y que Mynster señala como “el concepto”⁵⁵. Si en esencia A fuera un niño, es decir, si su concepto fuera el ser un niño, entonces A no podría ser un anciano, pues la mutabilidad que permite un tercer término en el que los opuestos pueden coincidir no afecta al concepto⁵⁶. Por consiguiente, afirma Mynster, dado que racionalismo y sobrenaturalismo son posturas teológicas conceptuales, no pueden admitir mediación⁵⁷.

A lo largo de este debate, la postura que personajes como Sibbern y Mynster adoptaron, y que fue criticada por Heiberg y Martensen, entre otros, recibió como una suerte de eslogan la expresión latina *Aut/Aut*, que en danés corresponde a *Enten-eller* y que en español se acostumbra a traducir como *O lo uno o lo otro*. En 1843, Kierkegaard elegiría tal expresión para titular una de sus obras más importantes, sumándose con ello a la postura que rechazaba la lógica de la mediación.

⁵² Cf. H. L. Martensen, “Rationalism, Supernaturalism and the *principium exclusi medi*” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009, p. 130

⁵³ Cf. Stewart, “Introduction. The Debate Surrounding Hegel’s Criticism of Classical Logic”, p. 27.

⁵⁴ Cf. J.P. Mynster, “On the Laws of Logic” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009, p. 160.

⁵⁵ *Ibid*, p. 161.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Cf. Mynster, “On the Laws of Logic”, p. 174.

3. Kierkegaard y el hegelianismo danés

Kierkegaard, que había asistido a las lecciones de Martensen y Sibbern, publicado en el diario de Heiberg y pertenecía a una familia cuyo pastor era Mynster⁵⁸, estaba bastante enterado de la discusión en torno a la lógica hegeliana. Muy pronto quiso tomar postura, la cual expone de forma incipiente en una de las entradas de sus diarios, fechada el 11 de junio de 1839:

En verdad no necesitamos a Hegel para demostrar que los contrarios relativos pueden mediar, pues ya en los antiguos vemos que es posible distinguirlos; pero que los contrarios absolutos deberían poder mediar, eso es algo en contra de lo cual la personalidad siempre protestará (y esta protesta es inconmensurable con la afirmación de la mediación); por toda la eternidad repetirá su dilema inmortal: ser o no ser, ésa es la cuestión (Hamlet)⁵⁹.

Sería hasta en *O lo uno o lo otro* que Kierkegaard mostraría de forma más elaborada su oposición al principio de mediación hegeliana y en especial a las implicaciones que, a raíz de la interpretación de algunos hegelianos daneses, dicho principio había empezado a tener en la religión y la existencia. En *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard muestra, por un lado, la dicotomía entre lo estético y lo ético como formas de vida en las que no hay lugar para la mediación. Y, por otro lado, expone a través del juez Guillermo una distinción entre la esfera del pensamiento o la filosofía y la de la libertad, mostrando que la primera esfera está en el dominio de la contemplación y la abstracción en la que es posible la mediación, mientras que la esfera de la libertad está en el dominio de la elección y la acción ética en las que el principio aristotélico del tercer excluido no puede ser anulado.

Es posible ver que con tal distinción Kierkegaard acepta que existe una esfera en la que la mediación es posible y, al igual que Hegel, sostiene que esta esfera es la de la filosofía o pensamiento especulativo. Lo que en realidad Kierkegaard rechaza es la interpretación que hegelianos como Heiberg y Martensen habían hecho de la lógica hegeliana con la cual subsumían⁶⁰ la existencia y la religión al pensamiento especulativo, permitiéndose con ello

⁵⁸ Cf. Stewart, "Introduction. The Debate Surrounding Hegel's Criticism of Classical Logic", p. 32.

⁵⁹ Kierkegaard, "*Diarios. Volumen III 1837-1839*", trad. de Nassim Bravo, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015, pp. 91-92. SKS 18, 34f.

⁶⁰ Heiberg utiliza la palabra danesa *Ophævelse* como traducción de la palabra alemana *Aufhebung*, la cual yo traduzco aquí como subsumir. Creo que este término expresa por un lado el sentido de negación o cancelación

aplicar el principio de mediación tanto a asuntos existenciales como religiosos. Esto hizo que Kierkegaard dedicara varios pasajes de sus obras a criticar con vehemencia la filosofía hegeliana e incluso al propio Hegel.

Kierkegaard muestra por un lado el problema ético que representa una subyugación de la existencia a la filosofía, pues esta, entendida como especulación, se ocupa de establecer verdades objetivas, puras o abstractas, las cuales, afirma Kierkegaard, deberían ser asumidas, pensadas y reflexionadas por cada individuo en particular. No obstante, si la aspiración especulativa es que tales verdades sean aceptadas sin más como verdades universales a las que los individuos deben simplemente subyugarse, entonces estas privan a los individuos de la responsabilidad que implica conducir su vida de acuerdo a ellas. Esta noción de consciencia subjetiva respecto de lo establecido objetivamente es introducida por el joven Kierkegaard en su disertación de maestría *Sobre el concepto de ironía*. Curiosamente, en este texto Kierkegaard sigue bastante de cerca las consideraciones de Hegel sobre la historia del pensamiento y el despertar de la consciencia. Kierkegaard parece apartarse de Hegel solo para concretizar o aterrizar las propuestas hegelianas, pues aquel no se centra en la historia del pensamiento y el despertar de la consciencia de la humanidad, sino en un individuo particular: Sócrates, quien promueve antes que cualquier saber objetivo, el conocimiento de sí mismo.

El tema de la subjetividad es desarrollado de forma más madura y reflexionada en una obra posterior, el *Postscriptum*, en donde a través de Johannes Climacus Kierkegaard critica al pensador especulativo o abstracto, quien se encuentra tan absorto en la contemplación que se olvida de que es un existente⁶¹.

Por otro lado, Kierkegaard rechazó con firmeza la noción de un cristianismo conceptualizado en el que el principio de mediación estuviera permitido. Tal

de la palabra danesa, pero a la vez recoge el sentido en el que Hegel utiliza la palabra alemana *Aufhebung*, que en castellano puede ser traducida como superación. Como aquí ha sido señalado, el sistema hegeliano apunta a la superación como el ejercicio de la razón especulativa en el que la comprensión de la realidad se da tras un proceso de negación y afirmación. En el ejemplo citado líneas atrás, la flor es negación de la semilla porque la supera, pero a la vez es su reafirmación porque la contiene. Como se explicará más adelante, la propuesta de Heiberg es la superación de la religión por o en la filosofía. Tal superación, entendida en términos hegelianos, implicaría que la religión fuera suprimida pero no completamente negada, sino reafirmada al quedar contenida en o subordinada a la filosofía.

⁶¹ Esto será abordado en detalle en los siguientes capítulos.

conceptualización surge de la idea de una religión subordinada al pensamiento especulativo. Esta noción fue introducida principalmente por Heiberg en 1833, en *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*. En este texto, Heiberg afirma que la filosofía era el remedio para una época que, como la suya, estaba en crisis, confundida y sumergida en una suerte de nihilismo en donde ni las artes ni la religión tenían importancia. Para Heiberg la filosofía era la forma más alta de conocimiento, pues era la única que conocía la *Verdad* o la *Idea* eterna que trasciende todo cambio temporal⁶². Por el contrario, consideraba que las artes, la poesía y la religión eran formas de conocimiento inferiores, en cuanto que necesitaban de representaciones empíricas y contingentes en las cuales la *Verdad* solo estaba presente de forma velada⁶³. El problema, según Heiberg, era que el creyente de la época prefería quedarse con lo empírico y contingente, prefería la prueba sensorial a la histórica o a la racional: “los creyentes de nuestra época miran con desdén las denominadas pruebas filosóficas, pues preferirían tener una revelación del mundo del espíritu, en la vulgar creencia de que el fenómeno sensible les puede enseñar lo que la ciencia no puede”⁶⁴. Para Heiberg era claro que la religión solo podía volver a tener validez y justificación a través de la filosofía, pues solo a través de esta se podía superar lo mutable y contingente y llegar a lo substancial, en donde la religión podía ser concebida y entendida en su *Concepto*: de acuerdo a la forma y el contenido de la verdad⁶⁵.

El mismo año en que Heiberg publicó su artículo sobre la importancia de la filosofía, Mynster manifestó su rechazo en *Sobre la convicción religiosa*, texto escrito bajo el seudónimo “Kts.”⁶⁶ Varios años después, Kierkegaard también mostró su oposición arguyendo que en la distinción entre la esfera de la filosofía, en la que es posible la mediación, y la esfera de la libertad, en la que la mediación no es posible, el cristianismo debía ubicarse en esta última. El cristianismo es concebido por Kierkegaard desde una perspectiva existencial y no conceptual. Por ello, a través de Climacus, Kierkegaard sostiene tanto en

⁶² Cf. J. L. Heiberg, “On the Significance of Philosophy for the present Age”, en *Heiberg’s On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, ed. y trad. de Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel’s Publishers, 2005, p. 89.

⁶³ Cf. Heiberg, *On the Significance of Philosophy for the present Age*, p. 103.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁶ Cf. Kts. [Mynster, Jakob p.], “Om den religiøse Overbeviisning. (Bemærkninger, tilfældigen foranledigede),” en *Dansk Ugeskrift*, vol. 3, nos. 76 y 77, 1833, pp. 241-258.

Migajas Filosóficas (1844)⁶⁷ como en el *Postscriptum* (1846)⁶⁸ que la obtención de la felicidad eterna ofrecida por el cristianismo se da a partir de una elección y no a partir del conocimiento o comprensión de una verdad objetiva. Con todo, Kierkegaard, de manera contraria a Heiberg, defiende un cristianismo fundamentado en la fe y no en pruebas racionales ni históricas, un cristianismo que parte de la relación personal entre un individuo existente y Dios, y no de conceptos y doctrinas.

La oposición de Kierkegaard al sistema hegeliano y a las implicaciones de este en la teología de Dinamarca podría resumirse en la defensa del eje central de su filosofía y su teología: el individuo. Para Kierkegaard, era claro que una comprensión objetiva y especulativa de la realidad suprimía al individuo, pues su existencia terrena y finita era negada en la aspiración a comprender la realidad desde un pensamiento puro. En palabras de Marcuse, para Hegel “el ser individual solo logra su verdadera identidad cuando la niega en su particularidad para entrar a formar parte del todo”⁶⁹. Para Kierkegaard, en cambio, “el ser humano es una síntesis de lo temporal y lo eterno”⁷⁰, pero no una síntesis realizada en un tercero o en un todo superior, al modo hegeliano, sino que está en constante devenir. Esto le permite a Kierkegaard proponer una idea de individuo alejada de los extremos de su época: no es un individuo cuya existencia solo tiene sentido sumergida en el saber puro de la filosofía especulativa, pero tampoco es el individuo romántico volcado a la arbitrariedad de sus pasiones. En el caso del individuo religioso, tal síntesis se manifiesta en que su existencia finita es vivida u orientada en consonancia con la promesa de una felicidad eterna.

Para Kierkegaard, además, sin individuo tampoco puede haber cristianismo, pues este versa precisamente sobre un individuo, Cristo, quien, como ya se ha mencionado, no puede ser mediado e introducido en la totalidad como un concepto, pues es un individuo que encierra una irreconciliable contradicción: es hombre y Dios a la vez. En palabras de Kierkegaard, Cristo es una paradoja.

⁶⁷ Cf. Søren Kierkegaard. *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*. Trad. Nassim Bravo, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 15 / *SKS* 7, 24. Referencia a Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, trad. de Rafel Larrañeta, Madrid: Editorial Trotta, 1997, p. 21.

⁶⁸ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, pp. 21, 27, 33 / *SKS* 7, 30; 7, 34; 7, 39.

⁶⁹ Citado en: Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 221.

⁷⁰ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 57 / *SKS* 7, 60.

De acuerdo al pensamiento kierkegaardiano, sin individuo tampoco podría darse la conversión o pertenencia al cristianismo, pues hacerse cristiano consiste en la relación personal que un individuo tiene con Cristo. Esto cobra sentido si entendemos que, dado que Cristo es un ser paradójico al que no se puede acceder mediante la razón, creer en su existencia demanda una elección, la cual nadie podría tomar fundamentándose en la objetividad de la racionalidad, sino a partir de *su propia* voluntad.

En resumen, la idea que Kierkegaard tiene del cristianismo rompe con la aspiración de la razón especulativa en al menos dos sentidos: 1). En un sentido cognitivo, al no admitir que Cristo pueda ser mediado en un concepto al cual la razón pueda acceder. 2). En un sentido práctico o ético, al hacer énfasis en que ser cristiano no consiste en el asentimiento racional a un sistema de creencias fundamentadas como verdades objetivas, sino en la relación de un individuo particular –esto es, aislado del todo— con otro individuo: Cristo, quien además encierra la gran contradicción de ser hombre y Dios a la vez. Ser cristiano implica entonces dejar que mi propia existencia (mis pensamientos, deseos y acciones) sea afectada por la relación con un ser que para mí es –y no puede dejar de ser— una contradicción. Expuesta de esta manera, la propuesta kierkegaardiana no solo es un problema para los lógicos hegelianos al no admitir la superación de la contradicción, sino también para la lógica clásica, ya que hace necesaria una permanente contradicción en la figura de Cristo.

Esta breve descripción del panorama filosófico-teológico en el que se dio la génesis del pensamiento de Kierkegaard, nos permite ver que el debate en torno a la lógica hegeliana implicó la distinción entre al menos dos esferas. Varios estuvieron de acuerdo en que una era la esfera del pensamiento, la filosofía, la razón, las ciencias y la conceptualización, en la que el principio de mediación aplicaba. La otra esfera correspondía la existencia, la libertad, lo empírico y lo contingente. Dada esta división, unos optaron por incluir al cristianismo en la primera esfera; pero otros, como Kierkegaard, optaron por incluirlo en la segunda. Para Kierkegaard, además, cada una de las esferas antes mencionadas están a su vez contenidas en dos importantes categorías: la de lo objetivo y la de lo subjetivo. A la primera pertenece la esfera conceptual y racional, a la segunda, la esfera de la existencia y el cristianismo.

4. *Kierkegaard y el luteranismo*

Junto con el contexto filosófico y teológico de la Dinamarca del siglo XIX, también es relevante situarnos en el contexto religioso o en la tradición religiosa que subyace al pensamiento de Kierkegaard.

Cuando Kierkegaard nace en 1813, Dinamarca era una nación oficial y tradicionalmente luterana, influida en parte por el movimiento cristológico de Grundtvig y en parte por el racionalismo de Henrik Nicolai Clausen. Aun así, para entonces el luteranismo cohabitaba con pequeñas comunidades católicas, judías y otras ramas protestantes como el calvinismo y el anabaptismo, entre otras.

Michael Pedersen, el padre de Kierkegaard, fue un hombre profundamente religioso y con una fuerte convicción de que su pecado (el haber contraído relaciones sexuales con su criada o el haber maldecido a Dios) sería pagado por su descendencia, lo que lo llevó a preocuparse por dar a sus hijos una rigurosa educación religiosa desde muy temprana edad, cosa que Kierkegaard lamentaría después⁷¹. Al primero al que quiso encomendarle esta misión fue al pastor Bull de la iglesia luterana del Espíritu Santo, aun cuando Michael Pedersen era simpatizante de los Hermanos Moravos, los cuales se oponían al racionalismo luterano imperante y promovían un cristianismo basado más en experiencias y emociones que en el intelecto, eran anticlericales, predicaban el renacimiento interior y eran indiferentes a los adornos burgueses⁷².

Cerca al nacimiento de Kierkegaard, apareció en escena el predicador luterano, Jacob Peter Mynster, quien de manera semejante a los moravos se oponía el intelectualismo de la iglesia luterana del momento, pero que a diferencia de aquellos no era anticlerical, lo cual parecía más sensato, pues permitía la permanencia de la Iglesia en Dinamarca. El padre de Kierkegaard vio entonces que una combinación entre la enseñanza de este joven pastor y la de los Hermanos podría ofrecer la guía religiosa que su familia necesitaba, por lo que los domingos en la mañana asistían a los sermones de Mynster y en la noche a los de los

⁷¹ Cf. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaard Papirer*, vol. XI.1, ed. de P. A Heiberg, v. Kuhr y E. Torsting, Copenhague: Gyndal, 1936, A 299, p. 240

⁷² Cf. Alastair Hannay, *Kierkegaard: A Biography*, Reino Unido: Cambridge University Press, 2001, p. 37

Hermanos Moravos⁷³. A la influencia de la perturbadora educación religiosa del padre y de tales corrientes religiosas anti-racionalistas, se sumó la relación que años más tarde el hermano de Kierkegaard, Peter, tendría con el movimiento grundtvigiano.

Lo anterior nos permite ver las bases del pensamiento cristiano de Kierkegaard y su relación con la Iglesia luterana danesa. No obstante, sobre su relación directa con Lutero, es decir, con sus textos y doctrina, es poco lo que hay registrado. Para algunos, Kierkegaard lee directamente a Lutero hasta 1847; aparentemente la razón para suponer esto es que la mayoría de menciones sobre Lutero en los diarios datan de esta fecha⁷⁴. No obstante, también hay serias razones para dudar de que esto fuera así, no solo porque es posible encontrar breves entradas sobre Lutero en sus diarios y en sus obras principales desde 1837, sino porque en 1841 Kierkegaard obtiene su título como Magister Artium en teología, carrera en la cual sería casi imposible que no hubiera leído a Lutero.

Ahora bien, sea que la influencia directa de Lutero en Kierkegaard haya sido poca o mucha, la relación entre las ideas de ambos e incluso entre varios rasgos de su personalidad, saltan a la vista. Lutero, como Kierkegaard, pronto aprendió a rechazar el racionalismo o intelectualismo en cuestiones de fe. Mientras estudiaba artes y filosofía en Erfurt (1501-1505) se encontró con el ocamismo (y el nominalismo), que era entonces la escuela teológica dominante. Esta le enseñó a Lutero a “desconfiar de la razón humana, como incapaz incluso de demostrar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y todas las verdades de fe”⁷⁵. Si bien Lutero no contó con una presión familiar semejante a la de Kierkegaard, su vocación religiosa también se derivó de una experiencia traumática: en medio de una fuerte tormenta Lutero le promete a Santa Ana que si responde en su auxilio, él se convertirá en fraile. Un par de semanas después, Lutero cumple su promesa e ingresa al convento de San Agustín de Erfurt.

Dada la fascinación de Lutero por las Escrituras y lo dedicado que era en la lectura de las mismas, muy pronto fue promovido a *bachiller bíblico*. La Biblia se convirtió en su principal

⁷³ Cf. Bruce H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1990, pp. 34-35

⁷⁴ Cf. Luis Guerrero, “Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard”, *Scripta Theologica*, No. 23, 1991, p. 983.

⁷⁵ Salvador Castellote, *Reformas y contrarreformas en la Europa del siglo XVI*, Madrid: Ediciones Akal, 1997, p. 27.

fuente de doctrina, y añadiendo a ella la lectura de figuras como Agustín, Bernardo de Claraval y Juan Gerson, entre otros, Lutero no tardó en manifestar una oposición más formal al aristotelismo y a la escolástica, a la vez que iba elucidando su teoría de la justificación por la sola fe.

Con la consciencia de su propia brillantez, pero queriéndola matizar dándole un aire místico, Lutero, como Kierkegaard, acude a la descripción un tanto irónica de la experiencia que da inicio a la consolidación de sus ideas: “la experiencia de la torre”. Tras días de reflexionar en la torre Turmerlebnis en torno a las palabras del Apóstol: “más el justo vivirá por la fe”⁷⁶, Dios le permite comprender a Lutero que la justicia de Dios por la cual vive el justo es la fe, el don por el que Dios justifica al ser humano⁷⁷. Ante tal descubrimiento, Lutero consideró que las indulgencias predicadas por la Iglesia eran solo una forma de obtener dinero, las cuales hacían creer que la justificación o el perdón de los pecados dependía de obras externas y no del verdadero arrepentimiento. Aquí comienza la historia que todos conocemos: Lutero presenta 95 tesis en las que expone tanto su teoría de la justificación como el rechazo a los abusos eclesiales cometidos a través de las indulgencias. La Iglesia intenta convencerlo de que se retracte, pero sin poder lograrlo inicia un proceso contra él, el cual termina en su excomunión. Lutero huye y se refugia en el Castillo de Wartburg, en donde traduce la Biblia al alemán y desde donde continúa su lucha con la Iglesia y con el Emperador, defensor de la fe católica.

El antirracionalismo y el anticlericalismo al que condujeron las ideas de Lutero se ven expresados también en su *teología de la cruz*, la cual nace en oposición a la *teología de la gloria*. Esta última es considerada por Lutero como una vía fácil y vanidosa de querer conseguir la salvación, pues es por la confianza que muchos tienen en su intelecto o en sus obras que creen poder ascender hasta la gloria de Dios. El teólogo de la gloria, afirma Lutero, ignora a Cristo, “ignora al Dios escondido en sufrimientos... Y por eso prefiere las obras a los sufrimientos, a la cruz, el poder a la flaqueza, la sabiduría a la estulticia y siempre lo malo a lo bueno.”⁷⁸ El teólogo de la cruz, por su parte, pone sus ojos en Cristo, el Dios hecho

⁷⁶ Romanos 1:17, Gálatas 3:11, Hebreos 10:38.

⁷⁷ Cf. Castellote, *Reformas y contrarreformas en la Europa del siglo XVI*, p. 30

⁷⁸ Lutero, Martín, *Disputa de Heidelberg*, tesis 21, 1518. Citado en: Castellote, *Reformas y contrarreformas en la Europa del siglo XVI*, p. 33.

hombre, humillado y avergonzado, el que se presenta como una paradoja para la razón humana. Kierkegaard hace un crítica muy semejante en *Ejercitación del cristianismo*, donde afirma que la cristiandad ha enseñado al Cristo triunfante, aquel que desde las alturas invita a todos a creer en él. Es en este Cristo crucificado hace siglos y que está en el trono a la derecha del Padre que los párrocos daneses instan a creer. Pero para Kierkegaard, la invitación a creer la hace el Cristo humillado: por eso él es un escándalo y objeto de fe⁷⁹.

La lucha por defender la fe como un elemento central del cristianismo, yendo en contra del poder eclesial, es una batalla que Kierkegaard y Lutero comparten, como también el apasionamiento con el que la llevan a cabo. La visceralidad con la que ambos defendieron sus ideas hizo que, aunque defensores de la gracia divina y opositores a los excesos de la Iglesia, Lutero y Kierkegaard mostraran desagradables rasgos como su antisemitismo y la arrogancia de quienes se saben poseedores de una superioridad intelectual manifiesta en la facilidad para responder a sus opositores con una ironía que rayaba en la agresividad.

Kierkegaard, al igual que Lutero, entendió la fe como un acto de confianza en Dios que escapaba a los límites de la razón y que le permitía al individuo ser consciente de su pecado a la vez que le otorgaba el inmerecido regalo del perdón. La fe, definida de esta manera, es personal, pues se da en la contrición interior de un sujeto y no en las obras externas, las cuales pueden ser hechas en masa (Lutero señala como ejemplo la guerra de los campesinos de 1525, Kierkegaard se refiere a sus compatriotas “oficialmente” cristianos). Kierkegaard va más allá de Lutero en este punto al afirmar que, si bien la justificación se da como un regalo de Dios (i.e. como algo inmerecido), el individuo singular puede elegir aceptarlo o no. La capacidad de elección, que presupone una cierta consciencia del pecado, no está en Lutero, quien defiende la esencial concupiscencia en el ser humano y la negación del libre albedrío en cuestiones de fe.

Kierkegaard le termina criticando a Lutero tales premisas, afirmando que de ellas podría seguirse una actitud negligente, pues si el ser humano es esencialmente pecaminoso y no tiene la libertad para alejarse del pecado, el creyente podría simplemente esperar de forma pasiva la gracia de Dios y entregarse a la sensualidad. Pero quizá Kierkegaard no estaba tan alejado de Lutero en este respecto, pues para ambos pensadores el ejercicio de purificación

⁷⁹ Cf. Kierkegaard, Søren, *Ejercitación del cristianismo*, pp. 49-50.

mediante la gracia de la fe debía ser renovado constantemente. Para Lutero esto ocurría a través de los sacramentos; para Kierkegaard, a través de la reafirmación de la elección. Lo cierto es que aunque ambos rechazaran los medios objetivos, racionales e intelectuales para acceder a Dios, la justificación a través de la fe no era la base para un cristianismo relativista, sino la declaración de una gracia que no depende del individuo, pues es un regalo de Dios que excede la voluntad y la racionalidad del ser humano, pero que justifica y da vida a individuos particulares.

5. Conclusiones

Tanto por su contexto filosófico como por el religioso, Kierkegaard es conducido a tomar posición frente a la doctrina del cristianismo. En el desarrollo de sus ideas, el danés se empeña en distinguir la esfera subjetiva a la cual hace pertenecer tanto la existencia como el cristianismo, de la esfera objetiva en la que se encuentra lo conceptual y racional. Esta separación lo lleva a comprometerse no solo con una interpretación particular del cristianismo y la existencia, sino también con una forma particular de entender el lugar que el lenguaje y la comunicación tienen en dicha interpretación.

Mi propósito a desarrollar en los siguientes capítulos será mostrar que, con base en la separación entre la esfera de lo objetivo y la de lo subjetivo, Kierkegaard presenta una concepción de inefabilidad que podría definirse de la siguiente manera: lo inefable es aquello que, al pertenecer a la esfera subjetiva, no puede ser aprehendido ni comprendido conceptual o racionalmente, por lo que, en el intento de ser comunicado, exige una forma de comunicación que exceda los límites del lenguaje convencional (que es objetivo o universal). En el capítulo final de la presente investigación argüiré que esa nueva forma de comunicación que hace posible expresar lo inefable es la comunicación indirecta, ya que esta obliga al receptor a aprehender lo inefable desde la propia subjetividad, que es la única perspectiva desde la cual lo inefable (en términos kierkegaardianos) puede ser comprendido con sentido.

Capítulo II

Objetividad y subjetividad

Como se mencionó en la introducción, el término inefable tiene una multiplicidad de acepciones. No obstante, en el campo de la filosofía de la religión, lo inefable suele ser definido como aquello cuya naturaleza divina (trascendente o inmanente) no puede ser comunicada o expresada conceptualmente. Dado que en la obra de Kierkegaard el término *inefable* [*den usigelig* o *uudsigelig*] suele ser usado en un sentido coloquial⁸⁰ refiriéndose a lo que por ser asombroso o inusual resulta difícil de describir, mi investigación no está dirigida a identificar una concepción de inefabilidad a partir de una indagación del término en los textos de Kierkegaard. Lo que me propongo es elucidar aquellos pasajes de su obra en los que hay una referencia, implícita o explícita, a lo que no puede ser comunicado. En *Temor y temblor* (1843), por ejemplo, encontramos la referencia a un Abraham que no podía ni debía comunicar el mensaje que Dios le había dado en su interioridad. En *Sobre el concepto de ironía* (1841) se describe a un Sócrates que no expresa doctrinas ni conceptos establecidos, sino que emplea una comunicación negativa que despierta la subjetividad de sus discípulos. En *Mi punto de vista* (1847) vemos a un Kierkegaard que en un aparente arrebatado de honestidad confiesa que debe valerse de trucos y engaños irónicos para comunicarle a su lector un mensaje que no puede ser comunicado abiertamente, etcétera.

Todas estas alusiones a lo que no puede ser comunicado, o por lo menos no de un modo convencional, presentan algo más en común, y es que aquello que no puede ser comunicado sólo puede ser comprendido a través de la subjetividad. Este punto común no es una mera coincidencia, pues, como señalé en el capítulo anterior, en respuesta a las disputas académicas de su tiempo y, en especial, en oposición a la filosofía especulativa promulgada por los hegelianos daneses, Kierkegaard sostiene una distinción entre lo objetivo y lo subjetivo con la que separa al cristianismo de la esfera de la conceptualización y la

⁸⁰ Por ejemplo, en *Siluetas* encontramos la siguiente frase: “Jeg føler en Angst, en uudsigelig Angst” [“Siento una angustia, una angustia indescriptible”] SKS 2,199.

racionalización. Dado este panorama, creo que es posible definir lo inefable en Kierkegaard como aquello que, al pertenecer fundamentalmente al ámbito de la subjetividad, está “más allá de las capacidades cognitivas naturales y lingüísticas de los seres humanos”⁸¹. Esta definición exige que la concepción de subjetividad sea explicada en detalle. Por ello, en el presente capítulo ofreceré un breve análisis sobre la distinción general entre subjetividad y objetividad en el pensamiento de Kierkegaard, mostrando por un lado su relación con una posible noción de inefabilidad y cómo esta se hace presente en las objeciones que Kierkegaard realiza a la postura objetivista y en su defensa a la postura subjetivista.

1. *Objetividad/subjetividad*

Como afirma el académico Jamie Turnbull, aunque las nociones de subjetividad y objetividad son fundamentales en el pensamiento kierkegaardiano y por ende están presentes en varias de sus obras, el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* es quizá la obra más importante para hablar de la relación y diferenciación entre dichas nociones⁸². Tomando en cuenta esta consideración, me dirigiré al *Postscriptum* como fuente principal para exponer la distinción que, a través de Johannes Climacus⁸³, Kierkegaard hace entre subjetividad y objetividad.

En esta obra de 1846, Climacus vuelve a las cuestiones planteadas en *Migajas filosóficas*: “¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?”⁸⁴. Dicho brevemente, Climacus responde a estas cuestiones en *Migajas* aclarando que la felicidad eterna se alcanza a partir del conocimiento de una verdad la cual ningún ser humano posee y que incluso no poseemos o hemos perdido la condición para aprenderla por sí mismo. Esta verdad es la del cristianismo, la cual Dios nos revela y nos permite acceder a ella a través de Cristo. La aparición que Dios tiene en el tiempo al

⁸¹ J. Turnbull, "Objectivity/Subjectivity" en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Steven Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Vol. 15, Tomo V, Londres: Ashgate, 2015, p. 5.

⁸² Cf. Turnbull, J., "Objectivity/Subjectivity" p. 1.

⁸³ Kierkegaard hace a este seudónimo autor de *De omnibus dubitandum est* (1842-43), de *Migajas* (1844) y del *Postscriptum* (1846). Posiblemente sea una referencia al monje bizantino Juan Clímaco (525-616), quien fue abad del monasterio de Santa Catalina en el Monte Sinaí. *Ioannes Climacus*, que literalmente significa “Juan de la escalera”, fue reconocido por su obra *La escalera al paraíso*, la cual hace alusión a la escalera del sueño de Jacob (o Israel) narrado en Génesis 28:11-19.

⁸⁴ Kierkegaard, S., *Postscriptum*, p. 15 / SKS 7, 24. Referencia a Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas*, trad. de Rafel Larrañeta, Madrid: Editorial Trotta, 1997, p. 21.

hacerse humano y su acercamiento a la humanidad permiten aquel momento o instante histórico en el que un individuo puede elegir recibir la verdad de Cristo y dirigirse hacia la felicidad eterna.

La conclusión de que el cristianismo es ese punto de partida histórico decisivo para mi felicidad eterna, no hace más simple el asunto. En los diarios, Kierkegaard señala la complejidad que se establece aquí entre lo eterno y lo temporal. Pues no se trata, al modo irreligioso, de basar la bienaventuranza en asuntos temporales, como ir a la iglesia tres veces cada domingo⁸⁵. Como tampoco de trivializar lo eterno en lo temporal, como quien dice no estar seguro de haber asimilado correctamente el cristianismo y posterga el momento de la conversión sin saber si la muerte no le llega antes de tomar la decisión⁸⁶.

Pero una vez que Climacus ha planteado en *Migajas* que el punto de partida histórico para la felicidad eterna es el conocimiento de la verdad del cristianismo, lo que ahora debe resolverse con mayor detalle es cómo se da o debe darse la relación de un individuo con la verdad del cristianismo. Este es a mi parecer el propósito del *Postscriptum*.

Climacus comienza su discurso distinguiendo dos vías de aproximación a la verdad cristiana. Por un lado, está el “pensador especulativo”⁸⁷ quien, interesado en la construcción de su sistema filosófico y en el conocimiento puramente objetivo, aborda la verdad del cristianismo reduciéndola al análisis cognitivo de la verdad objetiva (histórica o filosófica) de este. Por el otro lado está el pensador subjetivo cuyo análisis del cristianismo se centra en la relación personal de un individuo con Dios y en el interés infinito y apasionado que dicho individuo ha de tener en su felicidad eterna⁸⁸.

En lo que sigue expondré con un poco más de detalle ambas vías.

1.1 *La perspectiva objetivista en el “Postscriptum”*

⁸⁵ Cf. *Papirer*, VI A 52. Sobre estas consideraciones nos habla un poco más en el *Postscriptum*.

⁸⁶ Cf. *Papirer*, VI A 60.

⁸⁷ Aunque usualmente el nombre de “pensador especulativo” aparece en la obra de Kierkegaard haciendo referencia a Hegel o a los hegelianos, es importante notar que en la primera parte del *Postscriptum*, en la que Kierkegaard está criticando a aquellos que se enfocan en los aspectos objetivos del cristianismo, el pensador especulativo también representa a muchos de los principales exponentes del luteranismo danés.

⁸⁸ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 29 / SKS 7, 35.

La pretensión objetiva de reducir la relación con Dios a una relación cognitiva surge de circunscribir el cristianismo a su historicidad y considerarlo como un hecho dado y demostrable tras la investigación de diversos aspectos objetivos. Para el objetivista o también llamado pensador especulativo, existen principalmente tres aspectos objetivos en los que la relación del individuo con el cristianismo debería fundamentarse: las Escrituras, la Iglesia y la cantidad de siglos que el cristianismo ha durado. Climacus mostrará por qué cada uno de estos aspectos es insuficiente para fundamentar una verdadera relación con el cristianismo.

Lo primero que el autor rechaza es el fundamento escritural, pues si la relación dependiera de lo escrito en las Sagradas Escrituras, entonces habría que ver si ya han sido suficientes las múltiples investigaciones, correcciones y acuerdos sobre lo que debe considerarse y lo que no dentro del canon bíblico⁸⁹. Por ejemplo, habría que seguir analizando si la epístola de Santiago, introducida en el canon en el siglo IV, excluida por Lutero y vuelta a incluir por los luteranos en 1850, debe estar o no en el Nuevo Testamento.

La dificultad que representa el tener que demostrar la veracidad de las Escrituras, modificadas a lo largo de los siglos, no tendría que presentarse en relación con la veracidad de la Iglesia actual, sino que con ella se establecería, tal como afirmó Grundtvig, una relación de contemporaneidad. No obstante, el problema surge cuando se sostiene que la Iglesia del presente es la misma iglesia apostólica, pues la relación de contemporaneidad se rompe y se hace necesario demostrar si en efecto, la Iglesia del presente es la misma iglesia primitiva⁹⁰.

Finalmente, en lo que respecta a la valoración de la verdad del cristianismo de acuerdo a la cantidad de siglos de su existencia, el fundamento nuevamente parece débil. Creo que esto es acertado si consideramos que habría que hacer el cálculo para valorar qué tan verdadero es el cristianismo hoy y quizá, alguien podría posponer unos años más la decisión de creer, para entonces creer en un cristianismo más verdadero⁹¹. Podría añadir también que bajo esta premisa sería válido decir que el cristianismo es sin duda más verdadero que el islam, pero no tanto como el hinduismo.

⁸⁹ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 27 / SKS 7, 34.

⁹⁰ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 39-40 / SKS 7, 45-46.

⁹¹ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p.49 / SKS 7, 54 y Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 51.

Dadas las dificultades mencionadas, la pretensión objetivista, como Climacus señala, permite sólo una mera *aproximación* a la verdad del cristianismo, pues un acercamiento objetivo a la verdad del cristianismo siempre se verá pospuesto por una nueva duda, una nueva corrección o investigación de la cual son susceptibles tanto las Escrituras como la institución religiosa y la vigencia histórica de la misma⁹². Esta mera aproximación, contrario a permitirle al individuo alcanzar su felicidad eterna, le impide llegar a ella, no sólo por ser inconclusa, sino porque en su camino a la máxima objetividad lleva al individuo a ser tan objetivo que no queda lugar para un interés apasionado y personal en la felicidad eterna⁹³.

El problema que subyace a esta forma de relacionar al individuo con Dios es que en esta el individuo hace a Dios objeto de sus investigaciones y pretende aprehenderle directamente. Desde *Migajas* Climacus se opone a esto mostrando que Dios es lo absolutamente diferente al hombre y que la única forma en la que el hombre puede comprenderle es a través de Cristo, quien, siendo hombre y Dios a la vez, es el único puente entre el individuo y Dios; pues Cristo, en su naturaleza humana, se hace igual al hombre y le invita a que crea, mediante la fe, en su naturaleza divina⁹⁴.

La distinción que desde *Migajas* Climacus traza entre fe y conocimiento será de gran importancia en la presente investigación. Esta responde al hecho de que, si bien Cristo se hace accesible a la humanidad en su figura de hombre, no deja de ser un reto para la razón el que ese hombre sea a la vez Dios. Así pues, Climacus establece que, aunque Cristo en cuanto hombre puede ser susceptible de estudios académicos, históricos y filosóficos, en cuanto Dios hecho hombre solo puede ser objeto de fe.

Tal distinción no parece existir para el pensador especulativo que considera que la fe es o una forma de conocimiento en la que la verdad del cristianismo y la relación con Dios se establece mediante demostraciones, o considera que la fe es una cosa dada y establecida socialmente y que por ende todos somos cristianos⁹⁵. Bajo esta perspectiva la relación entre el individuo y Dios se reduce o a un asunto académico o a un asunto de relaciones sociales.

⁹² Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 43 / SKS 7, 48.

⁹³ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 27 / SKS 7, 34. Sobre dicho interés infinito y personal hablaré posteriormente.

⁹⁴ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 75.

⁹⁵ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 17 / SKS 7, 26.

Esta última postura podría ser atribuida a una “segunda clase de pensador especulativo” o de “filósofo de divulgación”, que para el pensador especulativo “de verdad” sería una postura más cercana al pensamiento del vulgo que a la especulación⁹⁶. Climacus retrata esta última forma de entender la fe en la narración de una situación imaginaria entre una mujer danesa y su marido, al que ella le dice:

“¿Cómo no vas a ser cristiano? Eres danés, ¿no es cierto? ¿Acaso no dice el libro de geografía que en Dinamarca la religión predominante es la luterano-cristiana? [...] ¿Acaso no eres súbito en esta nación cristiana, que es un estado luterano-cristiano? Así que, evidentemente, eres cristiano”⁹⁷.

Climacus refutará la postura objetivista en general señalando que la fe que le permite al individuo relacionarse con Dios no es ni el fruto de una investigación ni una cosa dada, sino que es el resultado de una personal y reflexiva decisión⁹⁸.

1.2 *La perspectiva subjetivista en el “Postscriptum”*

La postura subjetivista, por su parte, aborda la relación del individuo con el cristianismo como una relación esencialmente personal y subjetiva, lo que convierte la verdad del cristianismo en una verdad subjetiva. Esto lo fundamenta principalmente en dos razones: *la primera* de ellas es que la fe, a través de la cual el individuo se relaciona con Dios, tiene por condición el interés infinito y apasionado del hombre en su felicidad eterna⁹⁹. Dicho interés es a su vez la máxima expresión del ejercicio de la subjetividad¹⁰⁰. Para aclarar esto es necesario entender dos cosas. Por un lado, que el interés por la felicidad eterna que el cristianismo ofrece es cualitativamente diferente a los demás, pues está puesto en algo cualitativamente distinto a los demás intereses de un individuo. En la búsqueda de la felicidad eterna el individuo se inclina hacia lo eterno, sin pretender, al modo especulativo, que el

⁹⁶ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 52 / SKS 7, 56.

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 27 / SKS 7, 34.

⁹⁹ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 29 / SKS 7, 35.

¹⁰⁰ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum* p. 54 / SKS 7, 42.

individuo se subsuma en lo eterno. El término en danés que Kierkegaard emplea para referirse a ello es *Salighed*, el cual en inglés y en castellano ha sido traducido como “eternal happiness” y “felicidad eterna”, respectivamente. Para algunos, sin embargo, tal término debería ser traducido como “bienaventuranza”, “dicha” o incluso “salvación”¹⁰¹. Con estas otras traducciones se hace más evidente la diferencia cualitativa entre el objeto del interés infinito y apasionado, i.e., la felicidad eterna del cristianismo [*Salighed*] y la felicidad terrenal [*Lykke*].

Por otro lado, aun cuando el interés en la felicidad eterna está puesto en algo que trasciende los intereses terrenales, se trata de un interés pasional; es decir que nace de lo profundo del sujeto que existe en el aquí y el ahora. El individuo interesado infinita y pasionalmente en su felicidad eterna no es entonces un individuo completamente volcado a lo eterno y ajeno a su existencia, como sí lo es el pensador del pensamiento puro o abstracto. Ahora bien, si como afirma Kierkegaard, en voz de Climacus –y también de otros seudónimos–, “el ser humano es una síntesis de lo temporal y lo eterno”¹⁰², el individuo que se interesa infinita y apasionadamente por lo eterno manifiesta el devenir de su existencia entre lo temporal y lo eterno, entre lo finito y lo infinito y por ello expresa la síntesis que lo constituye¹⁰³.

La segunda razón por la que el pensador subjetivo concibe la relación con el cristianismo como una relación personal y subjetiva es la imposibilidad de establecer una relación directa con Dios. Como Climacus señala en *Migajas*, la naturaleza del hombre es absolutamente distinta a la de Dios, por lo que la relación entre ellos no puede darse de forma directa, sino que necesita de un puente que establezca una suerte de igualdad entre el hombre y Dios, ese puente es Cristo. Una vez Dios se hace hombre puede invitar a la humanidad a establecer una relación con él. Ahora bien, si de lo que se tratara es solo de relacionarse con Cristo como hombre, en estricto sentido solo sus contemporáneos podrían haberlo hecho. Todas las generaciones posteriores a lo máximo que podríamos aspirar es a tener una relación con sus relatos, con los testimonios de quienes le conocieron y con la lista de estudios

¹⁰¹Cf. John Glenn, ““A Highest Good... An Eternal Happiness”: The Human Telos in Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript” en *International Kierkegaard Commentary*, Vol. 12, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 1997, pp. 252-253.

¹⁰² Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 57 / SKS 7, 60.

¹⁰³ Idem.

históricos que se han hecho sobre su vida y su contexto. No obstante, la invitación que extiende el Cristo humano no es a relacionarnos solo con su naturaleza humana, sino también con su naturaleza divina. En otras palabras, la invitación de Cristo es a creer que él es tanto hombre como Dios, lo cual no pudo ser percibido ni por el más íntimo de sus contemporáneos. La relación con el cristianismo plantea de entrada una elección que desafía la razón y que demanda que el asentimiento sea dado a partir de otras motivaciones (no intelectuales, al menos). El pensador subjetivo afirma entonces que se trata de una decisión de fe, una decisión que, como “toda decisión esencial, encuentra su fundamento en la subjetividad”¹⁰⁴. Por ello, la relación con el cristianismo se convierte en algo personal, es la respuesta a una invitación que demanda una acción pasional y por tanto subjetiva del individuo.

Con la explicación sobre el pensamiento subjetivo, cobra sentido la admiración que Climacus expresa por Lessing en el siguiente pasaje: “[Lessing,] encerrándose en el aislamiento de su subjetividad, no permitió que la cuestión histórico-universal o sistemática de lo religioso se apropiase de él, [...] entendió que Dios le concernía infinitamente y, que pese a sí mismo, nada tenía que ver, directamente, con ningún ser humano”¹⁰⁵. Estas mismas palabras bien podrían describir al propio Kierkegaard quien, en su rechazo por lo objetivo y sistemático, se convierte en un pensador subjetivo existente que promueve el pensamiento subjetivo de lo religioso, el cual, como se verá, tiene implicaciones decisivas en la comunicación.

1.2.1 *Subjetividad y comunicación*

Ahora bien, en la exposición que Climacus hace de la distinción entre la perspectiva objetiva y la subjetiva, es claro que este privilegia aquella que pone sobre la mesa una definición del cristianismo en términos de subjetividad, es decir, en términos de la relación que el individuo tiene con el cristianismo de forma personal y no objetiva.

¹⁰⁴ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 33 / SKS 7, 38.

¹⁰⁵ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 65 / SKS 7, 67.

Su hilo argumentativo al respecto puede verse en la siguiente cita: “El cristianismo es espíritu; el espíritu es interioridad; la interioridad es subjetividad; la subjetividad es esencialmente pasión y, en su más alto nivel, es una pasión infinita y personalmente interesada por su propia felicidad eterna”¹⁰⁶. Quien piensa el cristianismo de esta forma es denominado por Climacus como “pensador subjetivo existente”. Como ejemplo de esta clase de pensadores Climacus se refiere a Lessing¹⁰⁷, a quien le atribuye una serie de tesis de las cuales me interesa exponer la primera: “*El pensador subjetivo existente es consciente de la dialéctica de la comunicación*”¹⁰⁸.

Climacus afirma que el pensador subjetivo existe en su pensamiento, pues se apropia en su interioridad de aquello que piensa. Para esto el pensador subjetivo efectúa una doble reflexión: “al pensar, piensa lo universal, mas, al existir en este pensamiento y al apropiárselo en su interioridad, cada vez queda más aislado subjetivamente”¹⁰⁹.

La doble reflexión¹¹⁰ del pensamiento subjetivo implica una forma particular de comunicación diferente a la del pensamiento objetivo. Pues mientras al pensamiento objetivo le interesa que el pensamiento sea tan universal que sea compartido por todo el género humano, al pensamiento subjetivo le interesa la apropiación del pensamiento en la interioridad. Cuando el pensamiento es compartido, cualquiera puede comunicarlo e inmediatamente este puede ser comprendido. Pero, cuando un pensamiento reside en la interioridad de un sujeto, dicho pensamiento no puede ser comprendido, o por lo menos no, directamente. De manera que, aunque el pensador subjetivo desee comunicar su pensamiento, al haberse apropiado de éste se aisló en su subjetividad, lo cual hace que establecer una comunicación directa con otro sujeto parezca imposible. Climacus señala además que la dificultad de expresar un pensamiento directamente aumenta de acuerdo a la esencialidad de

¹⁰⁶ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 33 / SKS 7, 38.

¹⁰⁷ Gotthold Ephraim Lessing, fue un escritor alemán nacido el 22 de enero de 1729. Hijo del pastor Johann Gottfried Lessing y de Justine Salome Lessing, fue educado en el luteranismo. En 1746 comenzó a estudiar teología en la Universidad de Leipzig, en donde se interesó por la filosofía, el estudio bíblico, las matemáticas y la ciencia. Poco después abandonó su carrera de teología para estudiar medicina. Trabajó en Berlín como redactor y crítico. En 1752 obtuvo el título de Magister Artium de la Universidad de Wittenberg. Regresó a Berlín donde estuvo dos años más y luego se trasladó a Hamburgo por otros dos años. Durante todo este tiempo publicó varias obras. En 1776 contrajo matrimonio con Eva König, quien un año después murió junto con su hijo en el parto. Tres años después, el 15 de febrero de 1781 murió Lessing en Brunswick.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 74 / SKS 7, 74.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Este concepto será explicado con detalle en el último capítulo de esta investigación.

lo subjetivo, por ello afirma que lo que pertenece al dominio de lo religioso es lo que en esencia no puede comunicarse directamente¹¹¹.

2. Conclusiones

Todo lo dicho hasta este punto será tratado posteriormente con mayor profundidad. A modo de recapitulación, la distinción que Climacus traza entre subjetividad y objetividad puede ser descrita como Turnbull de manera precisa señala:

Ser objetivo es tener una concepción de la realidad que deja fuera la naturaleza de la relación con Dios que es esencialmente personal o subjetiva (una relación de fe y gracia), e intenta hacer de esta una relación objetiva (de acuerdo a, o reducida a un asunto de relaciones sociales y cognitivas) [...] En contraste, ser subjetivo es tomar como fundamental la naturaleza de la relación con Dios que es esencialmente personal¹¹².

Creo que desde ya se puede reconocer que es posible dilucidar en esta distinción una concepción de lo inefable en el pensamiento de Kierkegaard. Pues, al privilegiar la perspectiva subjetivista, la verdad del cristianismo es considerada como una verdad subjetiva que, en cuanto subjetiva, escapa de las relaciones sociales y cognitivas, lo que termina impidiendo su comunicabilidad, al menos en un sentido convencional.

La dificultad que, no obstante, surge aquí, es que al parecer la alusión que he rastreado sobre lo inefable como lo que pertenece al ámbito de la subjetividad y que por tanto escapa de la pretensión especulativa objetivista, surge de la aserción, que podríamos calificar como teórica o especulativa, de que el cristianismo es esencialmente subjetivo. De este modo nos estaríamos refiriendo objetivamente a lo inefable, que por definición, es lo que escapa o va más allá de la objetividad. James Conant llama la atención sobre este punto cuando señala que, si Kierkegaard desea mostrar que una comprensión objetiva del cristianismo es imposible, también debe atacar las conclusiones (categorías, definiciones y teorías) que en

¹¹¹ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 75 / SKS 7, 75.

¹¹² Turnbull, J., "Objectivity/Subjectivity", p. 2. Traducción mía.

su discurso arroja sobre el cristianismo.¹¹³ Esta sería la razón por la que al final del *Postscriptum* el libro entero debe ser revocado.¹¹⁴ Pero para Conant, esto implica que las afirmaciones de Climacus se convierten meros sinsentidos. Si James Conant tiene razón, podríamos reconocer cierta inefabilidad en el discurso de Kierkegaard, pero esta sería reducida a un mero absurdo o a una simple tontería.

En respuesta a la postura de Conant, Genia Schönbaumsfeld argumenta que las distinciones categoriales de Climacus pueden ser bien entendidas como aportes al conocimiento de la naturaleza del cristianismo sin pretender teorizar —es decir, sin contradecirse a sí mismo en su ataque a la teorización de la filosofía especulativa— y sin reducir sus distinciones a meros sinsentidos que tengan que ver con lo inefable.¹¹⁵ Para Schönbaumsfeld, tales distinciones tienen el firme objetivo de depurar la comprensión del cristianismo específicamente de la filosofía hegeliana, y mostrar que la verdadera comprensión del cristianismo se da en lo interno, en el interior de un sujeto, es decir, que se da en un nivel existencial.¹¹⁶ De esta manera, Schönbaumsfeld nos dice que el objetivo del *Postscriptum* es doble. Por un lado, busca dar un aporte al conocimiento del cristianismo y por otro busca mostrar el nivel ético o existencial en el que se da la verdadera comprensión del cristianismo y el ejercicio mismo de ser cristiano.

Ambas posturas presentan dificultades que deben ser aclaradas. Por un lado, Conant, quien reconoce cierta noción de inefabilidad en Kierkegaard, asume que esta es una simple nadería, ya que se deriva de la revocación que Kierkegaard hace de su propio discurso. Percatándose de esto, Schönbaumsfeld muestra que las consideraciones y aclaraciones

¹¹³ Cf. James Conant, “Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense”, en *Pursuits of Reason*, ed. por Ted Cohen, Paul Guyer y Hilary Putnam, Texas: Texas Technical University Press, 1993 pp. 213, 216.

¹¹⁴ Ibid., p. 202. En referencia a: Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 621. En su intento por igualar la revocación kierkegaardiana a la metáfora de la escalera de Wittgenstein, Conant concibe la revocación como el acto de despojar de todo contenido semántico las afirmaciones hechas por Climacus en el *Postscriptum*, esta es quizá también su forma de entender el proceder de la comunicación indirecta. De ahí que él piense que el resultado de una comunicación tal es la enunciación de meros sin sentidos. Lo que James Conant pasa por alto es que las proposiciones son arrojadas o revocadas una vez que se ha alcanzado un nivel de interpretación distinto, en el caso de Wittgenstein cuando se está fuera de los límites del lenguaje, y en el caso de Kierkegaard, cuando se está en el interior de la propia existencia. En otras palabras, en ambos casos hay una referencia a dos niveles distintos de comprensión o distintos marcos de significado. En el último capítulo de la presente investigación ofreceré mi propia interpretación sobre cómo deberíamos entender la *revocación* en la estrategia comunicativa de Kierkegaard.

¹¹⁵ Cf. Genia Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Nueva York: Oxford University Press Inc., 2007, p. 127.

¹¹⁶ Ibid, p. 135.

conceptuales que Kierkegaard presenta en voz de Climacus son revocadas solo con el fin de “prevenir al lector de pensar que una clarificación conceptual sobre el cristianismo, de alguna manera puede llevar a alguien a hacerse cristiano”.¹¹⁷ En otras palabras, el sentido de tales clarificaciones descansaría finalmente no en la objetividad con que son afirmadas, sino en la subjetividad de quien decide creerlas y vivirlas. Dándole un sentido existencial o vivencial a lo que Conant considera meros sinsentidos, Schönbaumsfeld concluye que la distinción entre una comprensión objetiva y una comprensión subjetiva del cristianismo, al igual que la distinción entre comunicación indirecta y directa, no tiene relación alguna con lo inefable.¹¹⁸

El error de ambas posturas radica en cada una de ellas se centra solo en un lado del asunto. Conant se enfoca en el aspecto objetivo de las afirmaciones de Climacus sobre el cristianismo, las cuales deben ser despojadas de su carácter objetivo si es que Climacus no quiere contradecirse. Pero, en efecto, como lo hace notar Schönbaumsfeld, Conant olvida que hay otro nivel de comprensión en el que tales afirmaciones pueden tener sentido, este se da en el interior del creyente, quien se apropia de la verdad del cristianismo viviéndola en su existencia. Por su parte, Schönbaumsfeld se concentra meramente en la parte existencial, pero deja de lado el hecho de que aun si la verdad del cristianismo puede tener sentido subjetivamente, para la perspectiva objetiva es incomprensible y esto, sin duda, tiene serias implicaciones en la comunicabilidad de dicha verdad, especialmente porque, como Schönbaumsfeld misma lo señala, la objetividad con la que Kierkegaard discute es la de la filosofía hegeliana. Luego, afirmar que la verdad del cristianismo escapa a la objetividad es afirmar que la verdad del cristianismo no puede ser mediada.¹¹⁹ Pero que no pueda ser mediada significa que no es comprensible para el pensamiento universal, lo que en términos hegelianos significaría que tampoco puede ser expresada por medio del lenguaje.¹²⁰ Esto es lo que la autora omite y por eso niega que la postura de Kierkegaard sobre el cristianismo conduzca a la inefabilidad.

¹¹⁷ Ibid, p. 127.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Cf. Genia Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres*, p. 131.

¹²⁰ Ver nota 38.

Con el propósito de ahondar en la relación que la distinción entre subjetividad y objetividad tienen con lo inefable, volveré a abordar dicha distinción circunscribiéndola en primer lugar a lo social o ético y, posteriormente, a lo cognitivo o epistemológico.

Capítulo III

Lo inefable en la distinción entre subjetividad y objetividad en el ámbito social o ético

En el *Postscriptum* Kierkegaard muestra que la fe ha sido trivializada hasta el punto de creerse que esta es otorgada a todos aquellos que nacen en un Estado cristiano. Aunque Kierkegaard señala que tal trivialización era propia de la religiosidad aclamada y difundida por el común de la gente en Dinamarca, en otro sentido también era propia de los estudios filosóficos que, o relegaban la fe al lugar más bajo de la escala de conocimientos, o queriendo reivindicarla y elevarla, la hacían esclava de la filosofía.

Para Kierkegaard, en cambio, la fe no es un atributo otorgado por el acta de nacimiento, ni una facultad inferior a la razón, sino que es tanto un don como una elección que va más allá de la racionalidad. Esto hace que en ocasiones la fe implique un desafío para las normas o esquemas sociales o éticos que se fijan en una sociedad.

La ética es sin duda uno de los temas que permea la obra de Kierkegaard, y como suele suceder con Kierkegaard, es difícil hablar de una sola noción de lo ético presente en sus obras y pensamiento. Por mi parte considero que hay al menos tres acepciones diferentes: una existencial, una sistemática o especulativa y una religiosa. Es importante entender que en *Temor y temblor*, por ejemplo, Kierkegaard se refiere a una ética sistemática, que para él es propuesta por Hegel –aunque para muchos investigadores como Jon Stewart, tal noción de ética es en realidad una mala interpretación de la ética hegeliana—y que contrasta con la moralidad hegeliana con la que Kierkegaard parece estar de acuerdo en *Sobre el concepto de ironía*. Debe quedar claro que la noción de *Temor y temblor* no es la única noción que Kierkegaard tiene sobre la ética, como a veces suele difundirse. Las otras acepciones pueden ser encontradas en obras como *O lo uno o lo otro*, el *Postscriptum*, *Las obras del amor*, entre otras.

Ahora bien, es la noción de ética que Kierkegaard toma (correcta o incorrectamente) de Hegel la que nos interesa y a la que nos dirigiremos en este capítulo. La razón de esto es que dicha noción, como se mencionó, se enmarca dentro de lo sistemático u objetivo, y es resistiendo a tal objetividad que Kierkegaard pone de relieve la subjetividad religiosa de un individuo que, haciendo valer su subjetividad sobre lo objetivo, debe abandonar el lenguaje o a trastocarlo.

En la obra de Kierkegaard encontramos al menos dos ejemplos que ilustran con claridad cómo la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo en el plano ético se convierte en el escenario propicio de lo inefable. Uno de ellos es *Sobre el concepto de ironía*, en el que el joven Kierkegaard explica cómo el ironista despierta su subjetividad a partir de negar la verdad establecida socialmente, realizar tal negación le demanda hacer uso de la *ironía*, entendida esta tanto en un sentido literario como existencial. El otro es *Temor y temblor*, en donde Kierkegaard muestra cómo el compromiso religioso y subjetivo de Abraham es un escándalo para la ética y solo puede ser comprendido en la interioridad de Abraham, por lo que este se ve obligado a mantener su compromiso en *silencio*.

La necesidad de transformar el lenguaje en cada uno de los casos citados nos muestra que en Kierkegaard existe una noción de inefabilidad entendida como la imposibilidad de expresar de manera convencional o conceptual aquello que pertenece exclusivamente o en mayor medida a la subjetividad –y que para el caso se opone a la objetividad de la ética.

Para comprender mejor la oposición entre la subjetividad y la objetividad en el ámbito ético y sus repercusiones en la comunicación, realizaré una breve exposición y análisis de las obras anteriormente mencionadas.

1. *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (1841)¹²¹

¹²¹ En esta primera parte de mi investigación me enfocaré solo en mostrar cómo la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo tiene implicaciones en el lenguaje, lo cual se ve reflejado, en el caso específico de este texto de 1841, en la necesidad de apelar al uso de la ironía. No obstante, será hasta la segunda parte de mi investigación donde abordaré propiamente el concepto de ironía desarrollado en Kierkegaard.

En 1841, cuando Kierkegaard presentó su disertación titulada *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, la ironía era vista específicamente como un tema del romanticismo. El análisis de dicho concepto se centraba en la noción introducida principalmente por Schlegel¹²². Este tipo de ironía fue caracterizada como una ironía negativa en la que se daba una alternancia de auto-creación y auto-destrucción. El ironista romántico era aquel que creaba y luego destruía todo con el fin de volver a crear.

Ernst Behler resalta el carácter liberador de este tipo de ironía, haciendo hincapié no tanto en la acción destructora sino en el estímulo que el espíritu creador genera.¹²³ Pero para Hegel y para los hegelianos daneses, Heiberg y Martesen, tal libertad de los románticos conducía a una completa arbitrariedad en la que el ironista se hacía presa de sus caprichos, sus cambiantes estados anímicos y sus volátiles deseos. El mayor problema de la ironía romántica era que, en la búsqueda de absoluta libertad, el ironista terminaba negando la moralidad y creando sus propios principios. En otras palabras, para el ironista romántico él era su propia ley moral¹²⁴.

Es ineludible notar que en su disertación Kierkegaard analiza el concepto de ironía en Sócrates influenciado por el análisis que sus contemporáneos habían hecho de la concepción de ironía romántica, y que comparte con estos su crítica a los románticos. Pero también es ineludible ver cómo a su vez Kierkegaard mantiene la premisa de que Sócrates, en cuanto ironista, es un individuo que niega la realidad. Tal negación es descrita por Kierkegaard como una renuncia a relacionarse con el mundo, como un sobrepasar la realidad¹²⁵.

En una interpretación moderna del carácter negativo de la ironía socrática, Brian Soderquist define la posición de Sócrates como una posición *nihilista*, con lo cual señala que

¹²² Friedrich Von Schlegel, lingüista, poeta y filósofo alemán nacido el 10 de marzo de 1772. Bajo la influencia de la filosofía de Fichte fundó y desarrolló la ironía romántica. En 1798, en compañía de su hermano, el filólogo August Wilhelm Schlegel y de Ludwig Tieck fundó la revista *Athenaeum* en la cual se publicaron los fragmentos, entre otros artículos, base del primer romanticismo alemán del círculo de Jena. En 1799 escribió la polémica novela *Lucinda* en la que Schlegel ilustró de manera literaria los principios de su ironía romántica. Con su conversión al catolicismo en 1808, Schlegel renuncia a algunos de los elementos más radicales de su postura irónica. Muere el 12 de enero de 1829 en Dresde.

¹²³ Cf. E. Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle: University of Washington Press, 1990, p. 84. En referencia a Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Werke*. Ed. Ernst Behler. Paderborn-München: Schöningh, 1958.

¹²⁴ G.W.F Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, § 140, p. 182.

¹²⁵ Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, Trad. de Darío Gonzáles y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid: Trotta, 2000, pp. 174-175 / SKS 1, 176.

la realidad que Sócrates niega debe ser entendida como lo concerniente a los principios prácticos de su sociedad:

La discusión de Kierkegaard sobre el “vacío”, puede ser vista como la encarnación del naciente sentimiento nihilista de su época. [...] la conciencia irónica encarnada en Sócrates y posteriormente discutida como “ironía pura” es radicalmente, “vacía”, “negativa”, “destructiva”, precisamente cuando se da con respecto a principios prácticos¹²⁶.

Este intento por explicar la negación del ironista en términos modernos es importante porque nos ayuda a aclarar a qué se refiere Kierkegaard cuando habla de la *realidad* que es negada en virtud de la subjetividad. Como Soderquist señala, es muy poca la bibliografía secundaria que hay al respecto, pues intuitivamente parece que no hay problemas de comprensión cuando Kierkegaard habla de realidad y de la negación que de ésta hace el ironista. Lo que parece venir a la mente cuando Kierkegaard afirma que Sócrates rehúsa o sobrepasa la realidad es lo que aparece en las narraciones de Platón, Aristófanes y Jenofonte: Sócrates se niega a inmiscuirse en asuntos políticos¹²⁷, se rehúsa a tener relaciones interpersonales, no es amante ni maestro¹²⁸, va en contra de la religión del Estado¹²⁹ (*Apología, las Nubes*), busca liberarse de las determinaciones de la vida,¹³⁰ etc.

En la segunda parte de su disertación Kierkegaard nos ofrece una luz sobre cómo deberíamos entender la realidad que el ironista niega. Para ello nos habla de dos formas de entender la realidad. Por un lado está el sentido metafísico en el que por realidad se entiende la concreción de la idea o realidad de la misma¹³¹. Soderquist interpreta esta realidad bajo la mirada académica del filósofo que quiere apreciar no esta o aquella realidad, sino la relación

¹²⁶ Brian Soderquist, *The Isolated Self*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, C.A. Reitzel's Publishers, 2007, p. 24, nota.

¹²⁷ Cf. Platón, “Apología”, en *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, trad. de E. Lledó, C. García Gual y J. Calonge, Madrid: Editorial Gredos, 1985, 31d-31e.

¹²⁸ Cf. Platón, “Apología”, 30e; “Banquete”, en *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad. de E. Lledó, C. García Gual y M. Martínez Hernández, Madrid: Editorial Gredos, 1997, 219a.

¹²⁹ Cf. Platón, “Apología”, 24b; Aristófanes, “Las nubes”, en *Las once comedias*, trad. de Angel Ma. Garibay, República Argentina y México D. F., 1983, p. 74.

¹³⁰ Cf. Platón, “Fedón”, en *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad. de E. Lledó, C. García Gual y M. Martínez Hernández, Madrid: Editorial Gredos, 1997, 81c.

¹³¹ Cf. Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 285 / SKS 1, 297.

entre la idea y la realidad que se ha configurado por ella¹³². Por otro lado tenemos la realidad histórica, que es la concreción de la idea en una determinada época: “una suma de costumbres, tradiciones, creencias, leyes, hábitos, expresiones y rituales que componen el contexto intelectual y cultural que se ha heredado”¹³³. Esta realidad se entiende no bajo la perspectiva del académico, sino bajo la de un individuo cualquiera que vive su realidad, la que le tocó y que, como Kierkegaard afirma, no puede rechazar.

Soderquist resalta que en la definición de realidad histórica hay dos componentes importantes: el *ideal* y la *concreción* de ese ideal. Para el individuo que vive en determinada realidad existe un ideal práctico o principios que guían la realización de acciones. De manera que, si el ironista, como cualquier individuo no puede rechazar la realidad que se le presenta en el sentido de que no puede rechazar la concreción que el ideal ha tenido en su época en las diferentes costumbres, hábitos, creencias, leyes, etc., lo que sí puede negar es la verdad de tal ideal en su realidad. En otras palabras, lo que ha de entenderse cuando se afirma que el ironista niega la realidad, es que el conjunto de cosas que comprenden su realidad ha perdido validez para él. Es aquí donde la equiparación entre los términos de negación y nihilismo parece ser plausible y nos ofrece, en términos contemporáneos, una forma de entender el carácter negativo de la ironía.

Como ejemplo de la negatividad propia de la ironía socrática, Kierkegaard señala al demonio [τὸ δαιμόνιον] socrático. Este demonio representó una ruptura con respecto a las demás deidades del Estado griego, pues no tenía el carácter objetivo de los demás dioses, sino que era una voz interna que solo Sócrates podía escuchar. De esta manera, el daimon también es la manifestación de una conciencia de la interioridad o un despertar de la subjetividad, el cual Kierkegaard presenta como una consecuencia que no se da de forma accidental, sino que es inherente a la ironía. Con su poder negativo, la ironía hace que el ironista rompa todo compromiso con lo establecido, con toda norma y valor, para luego encontrar una nueva guía de acción que no tiene el carácter objetivo de las leyes adoptadas por tradición, ni el de los mandatos divinos comunicados por un oráculo. El daimon es la nueva guía que conduce a Sócrates hacia su interior, es el punto de partida para empezar a

¹³² Cf. Soderquist, *The Isolated Self*. p. 103.

¹³³ Soderquist, *The Isolated Self*. p. 106.

ser consciente de la subjetividad; un cambio de mirada de lo externo a lo interno. El daimon socrático representa lo que Hegel denominó en *Lecciones Sobre Historia de la Filosofía* el despertar de la conciencia: “que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, [...] que llegue a través de sí mismo a la verdad”¹³⁴.

Es plausible referirnos también a la negación de la realidad con el término “aislamiento”, señalado por Soderquist, o aludir a la noción de suspensión de la que nos habla Kierkegaard, con la cual nos indica que Sócrates se eleva por encima de su realidad, y que sin adherirse propiamente a ninguna verdad o saber positivo, flota con total libertad. Este es un rasgo de la ironía que Kierkegaard toma del retrato aristofánico, en el que se presenta un Sócrates que adora a las nubes¹³⁵ y por ello, montado en su cesto, se eleva para contemplar la nebulosa¹³⁶. Este deseo de Sócrates por elevarse y mezclar sus pensamientos con el aire es el deseo de aislarse que Kierkegaard resalta en otros pasajes y que intérpretes de su disertación como Soderquist resalta con especial ahínco en su lectura existencialista. El aislamiento se da en que, aun cuando Kierkegaard toma como real el hecho de que Sócrates tuviera varios discípulos, afirma que en realidad no tenía relación alguna con estos, o más bien, que su única relación era una de atracción y repulsión, tal como es posible ver en su relación con Alcibiades en el *Banquete* de Platón¹³⁷. El ironista representa entonces la negación de lo social al restar validez a las relaciones sociales, a las relaciones con el Estado y con los dioses.

El análisis que Kierkegaard hace de la ironía socrática y de la negación que mediante esta Sócrates hace de su realidad, está sin duda basado en la visión que Hegel tiene de Sócrates como un sujeto que, oponiéndose a la ética de su tiempo, se convierte en el fundador de la moral. Como advierte Kierkegaard:

no debe pasarse por alto, sin embargo, la harta conocida significación que la moral recibe en Hegel. Éste distingue la *moralidad* y la *eticidad*. Pero la eticidad es por un lado la eticidad ingenua, tal como la antigua eticidad griega, y por el otro lado una

¹³⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II. trad. de Wenceslao Roces, México: FCE, 2005, p. 41

¹³⁵ Aristófanes, “Las nubes”, p. 72.

¹³⁶ Aristófanes, “Las nubes”, p. 71

¹³⁷ Platón, “El banquete”, 218e- 219e.

determinación más elevada que aparece, a su vez, tan pronto como la moralidad ha reflexionado sobre sí misma¹³⁸.

Kierkegaard explica que lo que debe entenderse cuando Hegel afirma que Sócrates es el fundador de la moral, es que con él se da el despertar de una *conciencia* moral. La eticidad griega era ingenua justamente porque no había tal conciencia. Para que se diera el despertar de esta era necesario liberarse primero del yugo de la eticidad establecida y hacer manifiesta la propia subjetividad. Esto es lo que hace Sócrates. Al hacerlo Sócrates es libre, aunque solo negativamente libre, pues no se sujeta a la eticidad de su época, pero tampoco se sujeta a algo más. La libertad positiva o afirmativa es alcanzada por un individuo cuando está en sí mismo estando en su otro¹³⁹. Dicho de otro modo, para Hegel un individuo sería verdaderamente libre cuando su conciencia moral está integrada en un todo. Y es entonces se vuelve a la construcción de una eticidad, ya no en su forma ingenua, sino en su determinación más elevada.

Kierkegaard, al igual que Hegel, señala que es con Sócrates con quien se da el despertar de la subjetividad, la cual surge tras la acción negativa de desprenderse de lo establecido socialmente. Para Kierkegaard tal acción negativa es la esencia de la ironía socrática. El danés reconoce también que la negatividad en Sócrates es infinita, pues lo niega todo en virtud de una nueva idea que nunca alcanza. Pese a esto, Kierkegaard ve que partiendo de la ironía socrática un individuo debería ser capaz de, tras tomar conciencia de sí mismo, reconciliarse con su realidad. Esto significa que al final el ironista sí podría asumir verdades objetivas o establecidas, pero desde su propia conciencia o, dicho de otro modo, apropiándose de las verdades objetivas de tal manera que no aparezcan como verdades evidentes y abstractas, sino verdades reflexionadas y capaces de afectar su existencia.

Hasta aquí la posición de Kierkegaard no parece ser muy diferente a la de Hegel, sin embargo, Kierkegaard encuentra que la eticidad elevada que en Hegel sigue al despertar de la conciencia moral puede resultar en una abstracción en la que la existencia individual termine perdiéndose. Para Hegel la subjetividad termina volviéndose una categoría universal, mientras que para Kierkegaard la subjetividad es la tarea incesante que cada individuo

¹³⁸ Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 260 / SKS 1, 270

¹³⁹ *Ibid.*, p. 261 / SKS 1, 271.

particular tiene de volver a sí mismo y desde sí mismo relacionarse con la realidad. Este vaivén es posible gracias a la que Kierkegaard denomina ironía dominada:

Una vez que la ironía ha sido dominada, deja de creer, como cotidianamente creen algunos astutos, que hay siempre algo detrás de las apariencias; pero evita también toda idolatría al fenómeno [...] ¹⁴⁰.

Aquel que no entiende nada de ironía, [...] no sabe cuán refrescante es, cuando el aire se torna demasiado opresivo, desvestirse y lanzarse al mar de la ironía, no para permanecer en él, naturalmente, sino para volver a vestirse indemne, ligero y satisfecho ¹⁴¹.

Esto quiere decir que, aunque para Kierkegaard es importante recalcar que el individuo no puede permanecer aislado o en continua y negativa oposición a su realidad, también cree que tal proceso de negación y reconciliación con lo establecido objetivamente no se da una sola vez en la vida. En este sentido la ironía es una especie de herramienta que el individuo nunca debería abandonar por completo, pues esta le permite ser siempre consciente de su subjetividad desde la cual puede reflexionar y evaluar las verdades objetivas.

Con su disertación, Kierkegaard muestra entonces la necesidad de una ruptura con lo objetivo en virtud de lo subjetivo, la cual se lleva a cabo mediante una ironía que, si bien es mostrada como una herramienta existencial (i.e., aplicable a la vida práctica de un individuo existente), no deja de ser una herramienta discursiva. Muestra de esto es que la base de la actitud irónica de Sócrates son sus diálogos, su discurso dialéctico y mayéutico con el que hizo tambalear el conocimiento de sus interlocutores hasta aislarlos de todo saber objetivo y dejarlos solos ante la necesidad de conocerse primero a sí mismos. Esto mismo podría aplicar para los exponentes de la ironía romántica, quienes con su ironía discursiva saltaron del plano literario al plano existencial.

Como una pequeña adenda a este apartado (la cual posteriormente será desarrollada con detalle en la segunda parte de esta disertación), cabe señalar que, en los textos de 1848, en los cuales Kierkegaard explica su obra, él afirma haberse convertido en una suerte de Sócrates moderno, pues al igual que Sócrates, él se propone despertar a su lector del engaño

¹⁴⁰ Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 341 / SKS 1, 357.

¹⁴¹ Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 339 / SKS 1, 355.

producido por las nociones objetivas y establecidas socialmente, en especial, respecto al cristianismo. Parafraseando su explicación de esta labor: Kierkegaard debe convertirse en un escritor ironista para negar la cristiandad de su época y así guiar a su lector a relacionarse de manera subjetiva con Dios. Esa negación de lo establecido que permite o da lugar a la subjetividad requiere entonces de una alteración o modificación del discurso, requiere de ironía. Y aunque hay opiniones diversas sobre el carácter irónico de los textos kierkegaardianos, lo que el propio Kierkegaard parece argüir es que se necesita apelar al recurso irónico porque una comunicación convencional, que se construye y se comprende objetivamente, destruiría el propósito de hacer que el lector, por sí mismo, pudiera ser consciente del engaño de lo objetivo y quisiera acercarse a la verdad a través de su propia subjetividad.

2. *Temor y temblor* (1843)

Tres años antes de publicar el *Postscriptum*, Kierkegaard escribe *Temor y temblor* (1843) bajo el seudónimo Johannes de Silentio¹⁴². El prólogo de esta obra comienza con una crítica al pensamiento especulativo análoga a la que Climacus presenta en el *Postscriptum*. Silentio muestra sarcásticamente su asombro al ver cómo todo pensador o filósofo de la época ya ha dudado de todo¹⁴³. Por lo que su filosofar ya no es como el de los griegos, una búsqueda constante por aprender a dudar, ni tampoco es el esfuerzo serio y sincero de Descartes por dudar de todo¹⁴⁴. El pensador especulativo inicia su filosofar asumiendo que ya ha culminado la tarea de dudar y que entonces puede empezar a construir su sistema de certezas absolutas. Silentio señala que de esta forma el pensador especulativo no solo abandonó, al dar por culminada, la tarea seria y personal que Descartes se había propuesto, sino que, además, mientras este consideraba a la fe como fuente de certeza y fundamento de las ideas, el

¹⁴² En el borrador de *Temor y temblor*, Kierkegaard escribe bajo el nombre del seudónimo la siguiente descripción “una persona poética que existe sólo entre poetas” (*Papirer*, IV B 79). El nombre de este seudónimo “aparece en los diarios y papeles como posible autor de una colección de aforismos, algunos de los cuales aparecieron en *El Instante* pero sin ser atribuidos a Johannes de Silentio.” Edna y Howard Hong, “Historical Introduction”, en *Fear and Trembling*, ed. y trad. de Edna y Howard Hong, Princeton: Princeton University Press, 1983, p. XXIV.

¹⁴³ Este tema fue ampliamente desarrollado por Kierkegaard, también con nombre de Climacus, en *De omnibus dubitandum est* (1842-1843).

¹⁴⁴ Kierkegaard, *Temor y temblor*, pp. 53-54

pensador especulativo la consideró una forma de conocimiento básico o una nadería¹⁴⁵ que todos poseemos y desde la cual se puede ir más allá¹⁴⁶. En el resto del libro Silentio reforzará esta crítica al mostrar que la fe no puede ser considerada una bagatela, sino por el contrario, un difícil y admirable movimiento que pocos pueden realizar.

Es importante señalar que, siguiendo con su estrategia de los seudónimos, Kierkegaard presenta a Johannes de Silentio como un escritor que no es religioso ni académico, por lo que *Temor y temblor* no debería leerse ni como una obra religiosa de adoctrinamiento ni como un texto teológico en el que se intente conceptualizar la fe. No obstante, creo que Kierkegaard sí tiene una pretensión indicativa con esta obra y es la de mostrar, de manera análoga a como lo hace en otros textos, que el tema de la fe debe ser abordado desde la que para él es la única perspectiva correcta, a saber, desde la perspectiva subjetiva de un individuo que la experimenta. Por esto, el análisis de la fe que Silentio realiza debe ir completamente ligado a la historia de Abraham, de la que ofreceré un breve resumen.

La vida de Abraham está marcada por la promesa divina de que él sería padre de una descendencia incontable¹⁴⁷. No obstante, tenía Abraham noventa y nueve años, y era Sara una mujer de ochenta y nueve que ya había perdido la costumbre de las mujeres, cuando esta promesa seguía sin cumplirse. En ese momento Dios llega a ellos reafirmando la promesa que para ese tiempo ya resultaba risible¹⁴⁸. Al siguiente año Dios cumple su promesa y Sara engendra a Isaac. Pero años después, Dios llama a Abraham y le pide que lleve a Isaac al monte *Moriah* y lo ofrezca allí en holocausto. En obediencia a esta prueba dada por Dios, Abraham acepta entregar a su hijo. Abraham tendrá entonces que, con sus propias manos, sacrificar a Isaac, el hijo de la promesa.

Quienes hemos leído o escuchado hablar sobre esta historia sabemos cómo termina. Abraham llega con Isaac al monte *Moriah*, erige un altar, pone la leña para el fuego, amarra a Isaac al altar y levanta el cuchillo. Abraham está a punto de matar a Isaac cuando oye una voz que dice: “No le hagas daño al niño. Estoy convencido de que me obedeces, pues no te negaste a ofrecerme en sacrificio a tu único hijo”. A la par, entre las ramas aparece un

¹⁴⁵ Kierkegaard, *Temor y temblor*, pp. 83, 84, 87.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Génesis 15:5

¹⁴⁸ Génesis 17:17

carnero; Abraham lo ofrece en holocausto a Dios y regresa a casa con Isaac¹⁴⁹. Luego de conocer el final de esta historia podría parecernos claro que todo se trató simplemente de una prueba divina con la que Dios quería saber hasta qué punto Abraham podía ser obediente. Quizá podríamos apenas reconocer lo difícil de la prueba, y tal vez incluso podríamos pensar que los comportamientos recientes de Abraham la ameritaban¹⁵⁰.

Pero Silentio va más allá de lo que el texto bíblico narra y comienza a resaltar los distintos estados psicológicos de Abraham durante la prueba. Resalta la larga espera ante la promesa, la alegría cuando finalmente la promesa es cumplida, la tristeza ante la prueba que Dios le pone, la angustia de saber que será él mismo quien enterrará el cuchillo en su hijo amado. Es cierto, Abraham retorna a casa con Isaac. Dios no permite que Abraham asesine a su hijo. Pero esto no hace menos perturbadora su historia. Comprender a Abraham y comprender su fe, exigen entender la prueba: que Abraham, el anciano que había esperado por años ver cumplida la promesa de Dios, deba asesinar *lo mejor* que tiene¹⁵¹. Cuando esto no ha sido entendido, se puede pensar que la historia de Abraham es parecida a la del hombre rico de los evangelios, al cual Jesús le pidió que vendiera todos sus bienes y los diera a los pobres¹⁵². Silentio señala que ni aún si este hombre hubiera obedecido al mandato de Jesús podría equipararse a Abraham, pues “lo que se omite en la historia de Abraham es el hecho de la angustia, porque respecto al dinero yo no tengo ninguna obligación ética, pero respecto al hijo, el padre tiene la más alta y sagrada obligación”¹⁵³.

Desde la perspectiva ética, entonces, la historia de Abraham podría producir más horror que admiración, pues para la ética Abraham es un asesino —o por lo menos ha cometido intento de homicidio. Quien intentara imitarlo, sin duda se convertiría en un homicida¹⁵⁴. Pero entonces, ¿qué distingue el acto de Abraham al de cualquier otro que llegando a su casa tomara a su hijo y se dispusiera a matarlo? Para justificar a Abraham, es

¹⁴⁹ Génesis 22: 9-13

¹⁵⁰ Génesis 16.

¹⁵¹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 28.

¹⁵² Mateo 19: 21

¹⁵³ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 28. He cambiado “obligación moral” por “obligación ética” (como se encuentra en la traducción de los Hong: *Fear and Trembling*, p. 28), dado que de esta forma se mantiene la armonía con el resto del texto.

¹⁵⁴ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 77.

necesaria la perspectiva de lo religioso, desde la cual el acto de Abraham debe entenderse a la luz de su compromiso con Dios.

Abraham ha escuchado la voz de Dios que reclama que el hijo de la promesa sea sacrificado, Abraham cree que en efecto esa voz viene de Dios y decide obedecerla, pues Abraham aun confía en Dios y en su promesa de que él será padre de multitudes. Esta es la *fe* de Abraham, que aun cuando con infinita resignación se dispone a renunciar al hijo de la promesa, al mismo tiempo cree, pese o incluso gracias al absurdo que esto supone, que Dios cumplirá lo que le prometió.

Los kierkegaardianos suelen notar en esta descripción de la fe de Abraham cómo la creencia religiosa implica un desafío para la razón especulativa en el aspecto cognitivo, lo que suele nutrir el debate sobre la oposición entre fe y razón. Y en efecto, la fe de Abraham implica una paradoja de corte lógico: cree que Isaac morirá y no morirá¹⁵⁵. Pero la historia de Abraham también ilustra una irracionalidad de tipo práctico que ha sido menos explorada¹⁵⁶ y es la que de momento me interesa resaltar. El actuar irracional en términos prácticos ocurre cuando Abraham se dispone a obedecer el mandato divino de asesinar a su hijo a costa de convertirse en un transgresor de la ética.

De acuerdo con la interpretación kierkegaardiana, la ética o eticidad propuesta por Hegel sostiene que lo ético, entendido como lo general, actúa como mediación entre el individuo particular y lo Absoluto. De manera semejante, Marcuse señala que para Hegel “el ser individual solo logra su verdadera identidad cuando la niega en su particularidad para entrar a formar parte del todo”¹⁵⁷. Entendida de esta forma, la ética le exige al individuo [*den Enkelte*] que en su deber ético se manifieste, es decir, que esté inmerso en lo general [*det Almene*] y no por encima o escondido¹⁵⁸. Cuando un individuo, como Abraham, pretende

¹⁵⁵ Esto será analizado en el siguiente capítulo.

¹⁵⁶ El tema de la irracionalidad práctica en *Temor y temblor* también es explorado por autores como Poul Lübcke (en: Kierkegaard and Indirect Communication” en *History of European Ideas*, vol. 12, No. 1, 1990) y Terence Penelhum (en: “Fideism” en *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. por Taliaferro, Draper y Quinn, Oxford: Blackwell Publishing, 2010).

¹⁵⁷ Citado en: Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 221.

¹⁵⁸ En la edición de alianza, Vicente Simón Merchán traduce el término danés “den Enkelte” por “el Particular”. Esta traducción es apropiada porque ella expresa de manera más fiel la antinomia que en *Temor y temblor* hay entre *den Enkelte* y *det Almene*, que él tradujo como “lo General”. No obstante, el término *den Enkelte*, es usualmente traducido en las obras de Kierkegaard como “individuo” y, a lo largo de esta investigación, ha sido

tener una relación subjetiva con lo Absoluto por encima de lo ético, es decir, sin mediación, entonces se produce la que Kierkegaard denomina como la paradoja del individuo sobre lo general, en la que la acción del individuo particular queda sin justificación alguna.

A diferencia de Sócrates, el actuar de Abraham no es considerado como el paso necesario entre el abandono de una eticidad ingenua y la construcción de una eticidad elevada, pues Abraham establece por sí mismo una relación con lo Absoluto, en virtud de la cual suspende la ética. La acción de Abraham no encuentra justificación alguna ni en su época ni a la luz de la historia del pensamiento, no es el paso de la conciencia moral a la eticidad, sino es el salto inmediato a lo religioso, por ello la ética no puede justificarlo.

En términos teleológicos, la dificultad para justificar a Abraham radica en el propósito o fin de su acción: el acto de Abraham es injustificado porque su motivo para sacrificar a Isaac no es acorde a lo establecido socialmente. En este sentido, Abraham se salta la mediación de la ética y lleva a cabo su acción motivado solo por el mandato de Dios.

La obediencia al mandato divino expresa entonces la paradoja, aquella en la que Abraham, dispuesto a cometer un homicidio, se levanta como individuo por encima de lo general. En otras palabras, Abraham está dispuesto a actuar de un modo que resulta injustificable éticamente. Por ello la prueba que Dios le ha puesto a Abraham no sólo es difícil porque lo lleva a sacrificar lo más amado, sino porque al hacerlo Abraham se opone a lo general, para el que Abraham debe ser considerado un hipócrita y un asesino. Pues ¿cómo podría alguien entender que tras tantos años de espera decida sacrificar al hijo de la promesa?, ¿cómo puede Abraham mismo comprender que Dios le pida el hijo que antes le había prometido? Pero Abraham no cuestiona, no duda, sino que decide obedecer, y en su obediencia renuncia a toda mediación.

Ahora bien, es cierto que en el caso de Abraham resulta extraño hablar de una mediación en lo que respecta a su relación con Dios, cuando, por un lado, en su tiempo no habían leyes ni instituciones religiosas, Dios no hablaba mediante profetas, ni hablaba a todo un pueblo, pues se trataba de un Dios personal, el Dios de Abraham; por otro lado, Abraham era un nómada, lo que nos permite pensar que no se sometía a las leyes de un pueblo en

el término que he usado. Para que este texto no pierda la homogeneidad en cuanto al término en cuestión, decidí cambiar la traducción de Merchán y mantener la de “individuo” o la combinación “el individuo particular”.

particular. No obstante, ninguna de estas cosas niega el hecho de que Abraham hubiera adoptado algunas reglas éticas de Ur y que en su propia familia hubiera constituido, aunque quizá no explícitamente, una serie de normas y criterios de acción. Por ello, es plausible aceptar que, como Silentio señala, existe una suerte de eticidad que hace posible que el actuar de Abraham pueda ser sometido al juicio ético de Sara, de Eleazar o del mismo Isaac. No obstante, este juicio no priva el actuar de Abraham, pues al alzarse sobre la mediación de la ética, éste se relaciona de manera absoluta con el Absoluto y, por tanto, actúa guiado solo por el mandato divino. En otras palabras, Abraham se despoja de lo objetivo y su relación con Dios se convierte en una relación esencialmente subjetiva.

Ahora bien, pese a que la relación que se ha establecido entre Dios y Abraham es una relación personal, la ética no deja de exigir que el particular cumpla su deber ético y se manifieste. Es decir, la ética exige que Abraham comunique aquello que Dios, de manera privada, le ha ordenado hacer. Pero si confiesa, la ética no hará más que considerarle un asesino. Luego, Abraham no puede manifestarse; no puede pararse frente a Isaac y contarle todo, no puede correr a brazos de Sara y, tras contarle todo, llorar en su hombro por la terrible prueba que le ha sido dada. Abraham no puede hablarle a nadie sobre su prueba y no porque no pueda pronunciar con sentido las palabras “debo sacrificar a Isaac a Dios, porque él me lo ha pedido”, sino porque nadie podría entender que él estuviera dispuesto a matar a su propio hijo por un mandato de Dios, mandato que, por lo demás, le había sido comunicado solo en lo privado. Si Abraham hablara sería juzgado, en el mejor de los casos, como un demente.

Para brindar una mayor comprensión sobre este punto, Silentio compara la historia de Abraham con la de Agamenón. Aparentemente Agamenón vive la misma paradoja que Abraham al tener que sacrificar a su hija Ifigenia por mandato de la diosa Artemisa¹⁵⁹. Pero cuando la ética le exigió a Agamenón que hablara y que el decreto divino fuera manifiesto, un criado le cuenta todo a Clitemnestra, la madre de Ifigenia, y entonces Agamenón puede hacer su propia confesión. Todos pueden entender que el sacrificio de Ifigenia es lo que Artemisa ha exigido para que puedan zarpar a Troya, y Agamenón, el héroe trágico, puede llorar, puede gritar e incluso refugiarse en su esposa y su hija. El mandato de Artemisa puede

¹⁵⁹ Cf. Eurípides, “Ifigenia en Áulide”, *Tragedias III*, trad. de Carlos García Gual, Madrid: Editorial Gredos, 2000, 90.

ser comprendido y Agamenón puede contar con lo general, no está solo como individuo y por tanto no hay paradoja¹⁶⁰. Agamenón se convierte en un héroe trágico y su sacrificio no es visto como un atroz homicidio, sino aquello que es requerido para el bien de los demás.

En el caso de Abraham, la ética le exige que hable, pero si él hablara la ética no podría comprenderle, pues el mandato de Dios ha sido comunicado sólo a la interioridad de Abraham, no hay un oráculo ni alguien más que lo compruebe, como tampoco hay un beneficio social de tal sacrificio, pues éste tiene como único fin obedecer la prueba que ha sido puesta por Dios. De manera que, mientras “el héroe trágico se sacrifica a sí mismo, junto a todo lo que él posee, por lo general; todos sus actos y cada uno de sus movimientos pertenecen a lo general: se manifiesta, y en esa manifestación es el hijo bienamado de la ética”¹⁶¹, “Abraham no hace nada en favor de lo general”¹⁶². Por esto, debe callar y permanecer oculto. El silencio es lo único que le queda ante la paradoja que representa su subjetividad contraria a la ética, a lo general.

El silencio de Abraham es muestra de su interioridad; es la conciencia de su encuentro con la divinidad¹⁶³. Encuentro que, al permanecer oculto, no se pierde en la generalidad, en lo objetivo, sino que es exclusivo de la subjetividad. Silentio señala que en el Nuevo Testamento también podemos encontrar una invitación a mantener una relación con Dios en lo privado y en silencio. Por ejemplo, en el libro de *Mateo*, el evangelista afirma:

Cuando ayunéis, no seáis austeros, como los hipócritas; porque ellos demudan sus rostros para mostrar a los hombres que ayunan; de cierto os digo que ya tienen su recompensa. Pero tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lava tu rostro, para no mostrar a los hombres que ayunas, sino a tu Padre que está en secreto; y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará en público¹⁶⁴.

Silentio sostiene que en este pasaje Mateo nos muestra que la subjetividad es inconmensurable con la realidad y que, como posteriormente señalará Climacus, es en la

¹⁶⁰ Cf. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 184.

¹⁶¹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 183.

¹⁶² Ídem.

¹⁶³ Cf. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 152.

¹⁶⁴ Mateo 6:16-18.

subjetividad en donde se da el verdadero encuentro con Dios¹⁶⁵. Pues mientras los hipócritas hacen evidente su ayuno, no para ser reconocidos por Dios, sino por lo general, el que ayuna en lo secreto no busca ser reconocido por lo general, sino por el Padre.

Abraham es entonces un claro ejemplo de cómo la fe, como una profunda y subjetiva pasión, puede oponerse o ir más allá de lo objetivo, implicando incluso, en algunos casos, una suspensión de la ética. Situándose por encima de lo general, el individuo deja de estar en capacidad de responder a la exigencia ética que le demanda que hable. Este individuo no tiene otro remedio que callar.

3. Conclusiones

Cabe señalar que, aunque es claro que tanto el actuar de Abraham como el de Sócrates niega lo objetivo establecido ética o socialmente, en ninguno de los casos citados Kierkegaard sostiene que de tal negación deba seguirse una subjetividad desmedida o arbitraria, o un cristianismo intrínsecamente antiético. Esto último parece ser sostenido por Penelhum, quien señala que uno de los rasgos característicos del fideísmo radical de Kierkegaard es su irracionalidad práctica o moral la cual se manifiesta en la exposición que hace del obrar de Abraham como una acción inteligible tanto para la razón prudencial (teórica), como para la razón moral.¹⁶⁶ Lo problemático para Penelhum radica en que Kierkegaard concibe la fe como una pasión, pero no encuentra justificable el que el creyente crea o dé cierto crédito a los postulados de su fe asintiendo pasionalmente a ellos, ni que transforme su vida de acuerdo a esto. Por el contrario, Penelhum cree que un creyente sí puede tener buenas *razones* para transformar su vida acorde a sus creencias religiosas.¹⁶⁷

Considero que la conclusión a la que llega Penelhum en este respecto es excesiva, pues la concepción kierkegaardiana de la fe no implica que la creencia religiosa necesariamente nos deba llevar a ser inmorales o irracionales en términos prácticos. En primer lugar, Kierkegaard considera de manera excepcional el caso de Abraham, de ahí que advierta el caso irresponsable del párroco que narra la historia del sacrificio de Isaac y del feligrés que llegando a su casa pretende hacer lo mismo con su hijo¹⁶⁸. Puede ocurrir que la

¹⁶⁵ Cf. Kierkegaard, *Temor y temblor*, pp. 181-182.

¹⁶⁶ Cf. Penelhum, "Fideism", p. 446.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 108.

pasión de la fe conlleve a ir en contra de lo establecido social y éticamente, pero el caso de Abraham es admirable porque es único, e incluso así su caso es puesto en duda por Kierkegaard, quien cuestiona si acaso Abraham no podría estar loco o endemoniado en vez de ser conducido por la voz de Dios.¹⁶⁹

El punto central que nos permite comprender mejor la postura de Kierkegaard es que la ética a la que se enfrenta parece proponer que el individuo solo puede relacionarse con el Absoluto a través de lo general. Pero para Kierkegaard cada sujeto debe relacionarse individualmente con lo Absoluto. No obstante, es gracias a esta relación con lo Absoluto que el individuo puede relacionarse con lo general. Pues en la relación con lo Absoluto se fundamenta una ética cristiana, la cual no debe entenderse como una ética opuesta o aislada de la ética social. De acuerdo a esto, es parcial afirmar que el creyente cristiano transforma su vida basado solo en la pasión de su fe, ya que, si esta lo lleva a relacionarse con el Absoluto, y tal relación le permite llevar su fe integrado a una vida en comunidad, la vida del creyente también se basa en los criterios racionales de acción que se fijan en la vida en comunidad.

Lo anterior es expuesto con mayor claridad en *Sobre el concepto de ironía*, donde se muestra una ironía que, una vez dominada, reconcilia al individuo con su realidad. Pues esta fue negada en el anhelo de algo superior y más perfecto

Pero este anhelo no debe socavar la realidad; por el contrario, el contenido de la vida debe llegar a ser un momento verdadero y significativo dentro de la realidad superior cuya plenitud desea el alma ... Es decir, que la realidad no ha de ser descartada, y que el anhelo debe ser un sano amor, y no un tibio y consentido huir del mundo a hurtadillas.¹⁷⁰

En síntesis, la propuesta kierkegaardiana sostiene que es a través de la subjetividad que el individuo debe apropiarse de lo objetivo, ya sea de las normas y principios sociales o de los principios del cristianismo. Por lo que, el individuo no crea a partir de su subjetividad sus propias normas, valores o leyes ni su propio cristianismo, sino que provee de sentido los principios dados (establecidos o revelados), los hace reales y verdaderos cuando los hace

¹⁶⁹ Ibid., p. 51

¹⁷⁰ Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 341 / SKS 1, 257.

suyos, cuando reflexiona en torno a ellos y ve cómo afectan su existencia. Pero cuando la relación con las verdades establecidas es esencial o principalmente subjetiva hay claras implicaciones en el lenguaje, por ello Abraham recurre al silencio y Sócrates a la ironía.

Considero que lo dicho hasta aquí basta para mostrar cómo la oposición entre la subjetividad de un individuo y lo objetivo, entendido en términos sociales o éticos, conduce al individuo a trastocar o incluso a suprimir el lenguaje verbal.

Capítulo IV

Lo inefable en la distinción entre subjetividad y objetividad en el ámbito cognitivo o epistemológico

Así como en Kierkegaard se presentan casos en los que la brecha entre lo subjetivo y lo objetivo en el ámbito social o ético surge a partir de una necesidad o exigencia de lo subjetivo por suspender teleológicamente lo ético o negar lo social para con ello poder manifestarse y salvaguardarse, también hay diversas situaciones donde lo subjetivo demanda una renuncia de lo cognitivo o epistemológico, especialmente cuando se trata de lo más subjetivo que es lo religioso. Tal exigencia o necesidad por rechazar lo cognitivo, ha dado lugar a dos fuertes interpretaciones del pensamiento kierkegaardiano. Están, por un lado, aquellos que presuponen que para Kierkegaard la fe del cristianismo exige una absoluta renuncia de lo racional-cognitivo, de lo cual podría seguirse que, como considera Terence Penelhum, Kierkegaard es una especie de fideísta radical,¹⁷¹ o como cree James Conant, que la postura del danés es un mero sinsentido sostenida solo por fanáticos.¹⁷² Por el otro lado, están aquellos que, como Andrew Burgess¹⁷³ o Poul Lübcke¹⁷⁴, niegan que la interpretación de Kierkegaard del cristianismo pueda derivar en cuestiones irracionales como contradicciones lógicas o semánticas.

Por mi parte considero que la visión kierkegaardiana del cristianismo, si bien no implica una renuncia absoluta a lo cognitivo, al definirlo como la relación subjetiva entre un individuo y Dios, fundamentada en la pasión de la fe, sí muestra la insuficiencia de la vía racional para llegar a ser cristiano. Considero además que en el abandono de lo cognitivo también se da el abandono del plano discursivo y es ello lo que hace posible hablar de una

¹⁷¹ Cf. Penelhum, "Fideism", p. 442

¹⁷² Conant, "Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense", p. 214. En referencia a: Walter Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, Garden City, Nueva York: Anchor, 1960, p. 181.

¹⁷³ Cf. Andrew Burgess, "Forstand in the Swenson-Lowrie Correspondence and in the 'Metaphysical Caprice'", en *Philosophical Fragments and Johannes Climacus, International Kierkegaard Commentary*, ed. por Robert Perkins, Macon, GA: Mercer University Press, 1994, pp. 109–28.

¹⁷⁴ Cf. Poul Lübcke, "Kierkegaard and Indirect Communication" en *History of European Ideas*, vol. 12, No. 1, 1990, p. 32

noción de inefabilidad en el pensamiento kierkegaardiano. En lo que sigue, me propongo evidenciar cómo dicha exigencia de renunciar a lo cognitivo se hace presente de manera principal en tres obras: *Temor y temblor*, *Migajas filosóficas* y *Ejercitación del cristianismo*.

1. *Temor y temblor* (1843)

En *Temor y temblor* la relación de Abraham y Dios es vista como una relación subjetiva en la cual Abraham, como individuo particular, se opone y se eleva por encima de la ética, que es lo objetivo. Al actuar movido solo por su obediencia al mandato divino, y a costa de ir en contra de las normas éticas, Abraham no puede ser comprendido, se introduce en la paradoja que implica su actuar irracional y entonces debe callar.

El concepto de paradoja vuelve aparecer en *Temor y temblor* con claras implicaciones en el lenguaje, pero esta vez no se trata de una paradoja ética sino lógica:¹⁷⁵ Abraham decide ir al monte Moriah a sacrificar a Isaac, lo ha decidido, no duda, lleva el cuchillo y está dispuesto a matar con él a su hijo, pero al mismo tiempo cree que Dios le regresará a Isaac y que ese mismo día volverá con él a casa. Esta creencia es absurda, pues no puede ser, lógicamente posible, que esté convencido de que matará a Isaac y al mismo tiempo piense que regresará con él vivo a casa. Como se mencionó líneas atrás, ese doble movimiento entre la resignación y la creencia absurda es la fe.

La fe es entonces, de acuerdo a Silentio, la creencia en un absurdo lógico para la razón teórica que no puede admitir que dos opuestos se den simultáneamente: la muerte y la vida. La paradoja que expresa la fe de Abraham es que esté dispuesto a matar a Isaac y al mismo tiempo crea que su hijo vivirá. Esta paradoja tiene implicaciones en el modo de comunicarse de Abraham. Las Escrituras nos muestran que cuando iban camino a Moriah, Isaac dijo a su padre: “he aquí el fuego y la leña; mas ¿dónde está el cordero para el holocausto? Y respondió Abraham: Dios se proveerá de cordero para el holocausto”¹⁷⁶. Silentio afirma que con esta respuesta Abraham no dice nada y, de este modo, dice cuanto tenía que decir¹⁷⁷. Abraham no

¹⁷⁵ La contradicción lógica que representa la historia de Abraham puede ser vista a la luz de la lógica hegeliana que, como se expuso en el primer capítulo, media los opuestos en una unidad superior; pero también podría ser vista a la luz de la lógica clásica y de algunas lógicas modernas que se adhieren al principio de no contradicción.

¹⁷⁶ Génesis 22: 7-8; cursiva mía.

¹⁷⁷ Cf. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p.190.

dice que ahora cazarán un auténtico cordero, pues sabe que Isaac es el cordero que Dios le ha exigido y que él mismo lo matará. Tampoco le dice a Isaac “tú serás el cordero”, pues, aunque se ha resignado a entregarlo, cree en virtud del absurdo que Dios se lo devolverá. Abraham se expresa de modo irónico.

Abraham no puede comunicarle a Isaac, a Sara o a Eleazar que matará al hijo de la promesa porque Dios se lo ha pedido, pues la ética le juzgaría y le acusaría de asesino. Pero si queriendo dar una esperanza a Sara, Abraham le dijera que, aunque con sus propias manos matará a Isaac, Dios les permitirá mantener vivo al hijo de la promesa, Abraham entonces sería juzgado como demente.

Un año después de publicar *Temor y temblor*, Kierkegaard vuelve a través de Climacus al concepto de paradoja en *Migajas filosóficas*, y posteriormente, a través de Anti-Climacus, tocará el tema de nuevo en *Ejercitación del cristianismo*. Dado que la paradoja implica un cambio en la comunicación, su concepto será clave para comprender lo inefable en Kierkegaard. Por ello, en lo que sigue, expondré el desarrollo que el este concepto tiene en dichas obras.

2. *Migajas filosóficas* (1844)

Al inicio de la presente disertación expuse brevemente que la distinción entre objetividad y subjetividad en Kierkegaard tiene lugar, de manera precisa y detallada, en el desarrollo de la pregunta que plantea en *Migajas* y posteriormente en el *Postscriptum*: ¿Puede la felicidad eterna tener un punto de partida histórico? En *Migajas* Climacus señala que la felicidad eterna proviene del conocimiento de la verdad, de forma tal que, buscar el punto de partida histórico que permita la obtención de la felicidad eterna, es buscar el momento en el que un individuo logra conocer la verdad. Este momento es denominado por Climacus como el *instante*. Para que el instante sea aquel momento decisivo en la obtención de la felicidad eterna, es necesario que el hombre no posea la verdad de antemano tal como la teoría socrática de la reminiscencia sostenía. Más aun, es necesario que el hombre sea la no-verdad (i.e. que no conozca la verdad ni tenga la condición para conocerla) y que, por tanto, tenga que aprenderla, lo cual implica la existencia de un maestro que le proporcione al discípulo tanto la verdad como la condición para conocerla. El problema es que, al ser la no-verdad, la relación entre el discípulo y el

maestro se torna paradójica, pues el maestro mismo aparece como una paradoja que la razón del discípulo, aunque lo intente, no puede entender.

En suma, el llamado “proyecto de pensamiento” o “ejercicio epistemológico” que Kierkegaard nos plantea en *Migajas*, consiste en resolver cómo el que es la no-verdad puede conocer la verdad. En lo que sigue me enfocaré en señalar las tres alusiones que en el desarrollo de dicho planteamiento Kierkegaard hace al concepto de “paradoja”, las cuales, por un lado, revelan que el proyecto epistemológico resulta siendo una reducción al absurdo, pues aquella verdad que se pretende conocer en realidad no es objeto de conocimiento; y que por otro lado, muestran que lo paradójico es inefable.

2.1 Primera alusión a la paradoja: la razón desea pensar aquello que no puede

Para empezar, Climacus define la paradoja como la pasión del pensamiento y afirma que “la suprema potencia de la razón consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar”¹⁷⁸. Cuando pretende pensar aquello que no puede, la razón se enfrenta a su límite y se choca contra él, aun cuando esto pueda implicar su caída. En otras palabras, esta *primera* alusión al concepto de paradoja se centra en mostrar que existe en el hombre una pasión de su pensamiento que en su deseo de pensarlo todo se encuentra con un límite. Este límite es un alto para la razón que, si el hombre quisiera cruzar, tendría que abandonar su razón. Lo paradójico reside entonces en que es la propia pasión de la razón la que insiste en cruzar el límite, aun cuando cruzarlo implique su propia pérdida. Esto explica por qué Sócrates, creyendo conocer todo sobre la naturaleza humana, prefería no pensar sobre lo desconocido. Si lo hacía comenzaría a dudar sobre sí mismo, pues, aunque afirmara conocer todo sobre la naturaleza humana, no podría saber si él mismo podría ser algo de eso que desconoce¹⁷⁹.

¿Qué podría ser lo desconocido? En su capricho metafísico, Kierkegaard nos pide que asumamos –como al parecer todos sus contemporáneos lo hacen¹⁸⁰– que, al igual que Sócrates, todos nosotros conocemos qué es el hombre¹⁸¹. Si esto es así, lo desconocido no

¹⁷⁸ Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 51.

¹⁷⁹ Ídem. Referencia al *Fedro*, 229e.

¹⁸⁰ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 52, nota al pie.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 52.

podría ser algo humano. A esto desconocido Climacus decide darle el nombre de *Dios*. No obstante, señala que:

decir que es Dios para nosotros significa simplemente que es lo desconocido. Afirmar de él que es lo desconocido porque no se le conoce e incluso si pudiera *no podría expresarse*, no satisface a la pasión, aunque ésta haya concebido rectamente lo desconocido como límite. El límite es precisamente el tormento de la pasión, pese a ser a la vez su acicate. En todo caso no puede ir más allá tanto si se atreve a una salida *via negationis* como *via eminentiae*¹⁸².

Con esta cita Kierkegaard expresa dos consideraciones de gran importancia: la primera consiste en afirmar que la pasión del pensamiento solo puede decir acerca de lo desconocido que es lo desconocido. Incluso si a eso desconocido le da un nombre, el nombre no refiere a nada más que al hecho de que existe algo que la razón desconoce¹⁸³. Pero por más que la pasión de la razón intente conocerlo, lo desconocido no deja de ser su límite. Suponiendo el caso en el que pudiera conocerlo, aun así, no podría expresarlo; es decir, aquello que aparece como desconocido y de lo que no se puede decir nada más que esto, incluso siendo conocido, es inexpresable. Esta afirmación es sin duda un claro indicador de inefabilidad el cual se reafirma en lo que sigue.

La segunda consideración ratifica lo anterior en tanto que niega dos importantes vías que la escolástica había implementado para una aproximación especulativa y racional a Dios: la vía afirmativa y la vía negativa. La vía afirmativa es expuesta por Pseudo Dionisio principalmente en *Los nombres de Dios*, en donde comienza señalando que varios teólogos, basados en las Escrituras, se refieren a la divinidad de dos formas: como al Dios sin nombre¹⁸⁴

¹⁸² Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 57

¹⁸³ En este punto Kierkegaard presenta un argumento ontológico semejante al de Anselmo. En el argumento de Anselmo, la existencia real de Dios se deriva de la existencia de Dios en el pensamiento. Para Kierkegaard, la existencia real de Dios se deriva del ser nombrado. De manera que, una prueba de la existencia de Dios resultaría absurda dado que en el mismo momento en que nos disponemos a hacer la prueba hemos asumido que Dios existe, de lo contrario no tendría ningún sentido decir que vamos a hacer una prueba de *su existencia*: todo el proceso de la demostración se torna siempre en otra cosa, se convierte en un desarrollo ulterior de la conclusión de la cual infiero que lo supuesto, aquello que estaba en cuestión, existe. Por tanto, no concluyo siempre en la existencia, sino que concluyo de la existencia” (Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 53).

¹⁸⁴ Cf. Pseudo Dionisio, “Los nombres de Dios” en *Obras Completas*, ed. por Teodoro H. Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, c. 1,6, p.11.

y como al Dios de muchos nombres¹⁸⁵. La vía afirmativa busca identificar aquellos nombres que pueden ser atribuidos a Dios, si bien no como inherentes a su naturaleza, sí como los más compatibles con esta. Expresado de manera resumida “el método afirmativo consiste en atribuir a Dios las perfecciones [o cualidades] que se encuentran en las creaturas, es decir, aquellas que son compatibles con la naturaleza espiritual de Dios, aunque no existen en Él de la misma manera como existen en las creaturas, ya que en Dios existen sin imperfección”¹⁸⁶. Esto significa que, por ejemplo, el bien, o la sabiduría que reconocemos en el hombre, la atribuimos a Dios, pero en su máxima perfección, como lo más bueno o como la Bondad en sí misma. La bondad que se atribuye a Dios de manera trascendental, a las creaturas se les atribuye solo parcialmente; de acuerdo a la proporción en la que participan de tales atributos provenientes de Dios.

Por su parte, la vía negativa, que es expuesta por Pseudo Dionisio en *Teología mística*, consiste en negar a Dios los atributos que disten más de su naturaleza, como la ebriedad o el enojo¹⁸⁷. Aquí, contrario a maximizar las cualidades observadas en las creaturas, se trata de “decreaturizar”, o más específicamente, deshumanizar a Dios. “El ser humano está inclinado a formar concepciones antropológicas de Dios y es necesario remover eso humano”¹⁸⁸.

Ambas vías han seguido siendo usadas por místicos y teólogos como una forma de intentar hablar de lo inefable. Para Kierkegaard, estos intentos especulativos y racionales no pueden ser ni vías de conocimiento ni de expresión de lo desconocido. Pues como lo señala en el pasaje de *Migajas*, lo desconocido no puede ser ni conocido ni expresado por la razón. La causa de esto, como se verá a continuación, es que lo desconocido es lo absolutamente diferente al hombre y esta absoluta diferencia implica nuevamente una paradoja, la cual demanda la pérdida de la razón.

2.2 Segunda alusión a la paradoja: la razón solo puede conocer lo absolutamente diferente por medio de quien es lo absolutamente diferente a ella.

¹⁸⁵ Ibid., p. 12.

¹⁸⁶ Copleston, F. *History of Philosophy*, Vol. II, London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1950, p. 94

¹⁸⁷ Pseudo Dionisio, “Teología mística” en *Obras Completas*, ed. por Teodoro H. Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, c. 3 p. 250

¹⁸⁸ Ibid., p. 95.

La *segunda* alusión al concepto de paradoja es introducida por Climacus cuando afirma que Dios no es solo lo desconocido, sino lo absolutamente diferente al hombre¹⁸⁹. Para que la razón pudiera comprender dicha diferencia absoluta tendría entonces que negarse absolutamente a sí misma o elevarse absolutamente por encima de sí misma¹⁹⁰. Ahora bien, si Dios es lo desconocido para la razón, esto significa que esta ni siquiera está enterada de la diferencia absoluta que hay entre ella y Dios. Para que la razón entienda que Dios es lo absolutamente diferente del hombre, necesitaría entonces que Dios mismo se lo hiciera saber¹⁹¹. Pero Dios es lo absolutamente distinto a él, ¿cómo podría un hombre ser consciente de la absoluta diferencia, ayudado por quien es absolutamente distinto a él? El acercamiento entre el hombre y lo desconocido que aquí se requiere como condición para que el hombre sea consciente de la absoluta diferencia, no puede ser menos que paradójico¹⁹². Lo paradójico, en esta segunda alusión, consiste en que para que la razón del hombre pueda a penas entender que Dios es lo absolutamente diferente a él, necesita que Dios mismo se revele, aunque esto implique su anulación.

No hay que olvidar que la necesidad que el hombre tiene de Dios para comprender la diferencia absoluta que hay entre ellos, aun cuando esto anule la razón del hombre, está circunscrita en el ejercicio epistemológico que Climacus propone al comienzo de *Migajas*. Pues, aunque en este punto aparece expresada en otras palabras, la relación entre el discípulo que es la no-verdad y el único maestro que puede enseñarle la verdad es exactamente la misma relación paradójica que se da entre Dios y el hombre. Por esto, para entender y disipar la dificultad que representa la relación paradójica entre dos seres absolutamente diferentes, es necesario volver a la propuesta epistemológica de *Migajas* con la que Climacus muestra cómo el discípulo que es la no-verdad puede aprender la verdad.

Lo primero es entender que, si el hombre necesita anular su razón para comprender la diferencia absoluta, es porque lo absolutamente distinto al hombre sobrepasa las capacidades cognitivas de tal forma que para entender lo absolutamente diferente a él, el hombre tendría que ir más allá —estar absolutamente fuera de— sus capacidades cognitivas.

¹⁸⁹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 57.

¹⁹⁰ Ídem.

¹⁹¹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 59

¹⁹² Ídem.

Lo segundo es que el hombre, siendo el discípulo que es la no-verdad, tampoco puede aprender la verdad por medio de otro hombre, pues si la verdad aparece como lo desconocido que sobrepasa la razón humana, lo será de la misma forma para un hombre que para otro. Si el hombre, de acuerdo al modelo socrático, solo necesitara recordar la verdad, otro hombre podría ser entonces un maestro ordinario que forma [*Omdanne*] a sus discípulos. Pero si el hombre es la no-verdad, recordar no basta, sino que necesita de un maestro que primero le dé la condición para conocer la verdad; un maestro que no solo da la verdad, sino también la condición, recrea [*Omskabe*] al discípulo, y esto último solo lo puede hacer Dios¹⁹³.

Lo tercero es que quien es la no-verdad lo es no a causa de que Dios lo hubiera creado sin la condición para conocer la verdad, pues si esto hubiera sido así, el hombre desde su creación hubiera sido un simple animal¹⁹⁴. Es a causa del hombre mismo quien al pecar perdió la condición. Esto nos ayuda a entender que la diferencia absoluta entre Dios y el hombre no es a causa de Dios —quien además creó al hombre a su imagen y semejanza¹⁹⁵, sino a causa del pecado del hombre¹⁹⁶.

En conclusión, para Kierkegaard, el hombre solo puede entender la diferencia absoluta que hay entre él y Dios, convirtiéndose en discípulo de Dios mismo. No obstante, la relación discípulo-maestro que aquí se sugiere entre el hombre y Dios implica una gran dificultad, pues como ya se ha dicho, al ser la no-verdad, el hombre no puede por sí mismo conocer lo desconocido, en otras palabras, no puede llegar hasta donde Dios está y volverse su discípulo. Parece que aquí aplicaría el problema socrático del *Menón*: “que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe. Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar—”.¹⁹⁷

Es Dios el que debe propiciar el encuentro. Climacus explora la posibilidad en la que Dios hubiera podido ir en búsqueda del hombre, glorificarlo y elevarlo hasta donde Él, pero tan pronto Dios se hubiera mostrado en su magnificencia, el hombre no hubiera podido ni

¹⁹³ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 31.

¹⁹⁴ Ídem.

¹⁹⁵ Génesis 1: 26-27.

¹⁹⁶ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 59.

¹⁹⁷ Platón, “Menón” en *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Madrid: Editorial Gredos, 1999, 80e.

levantar la mirada para contemplarlo¹⁹⁸. Es decir, su libertad se vería coartada, pues ante la revelación de Dios en toda su divinidad su juicio se vería obnubilado. El encuentro se da entonces cuando Dios, en la figura de siervo, se rebaja a la estatura humana, se hace humilde, se entrega a los hombres y les da de nuevo la condición con la cual se elimina la diferencia que el pecado del hombre había permitido. Pero al hacerlo, Dios mismo se convierte en una paradoja, con lo cual se da la tercera aparición de este concepto, que en este caso alude a una paradoja absoluta.

2.3 Tercera alusión a la paradoja: el Dios-hombre, Jesucristo.

Climacus explica su *tercera* alusión a la paradoja de la siguiente manera: “la paradoja [...] tiene una duplicidad por medio de la cual aparece como lo absoluto: negativamente, resaltando la diferencia absoluta del pecado, y positivamente buscando suprimir esta diferencia en la igualdad absoluta”¹⁹⁹. En otras palabras, la paradoja absoluta consiste en que, por un lado, esta paradoja hace consciente al hombre del pecado que originó la diferencia absoluta, y por el otro, la paradoja se hace accesible al hombre mostrándose en igualdad a él y ofreciéndole la condición que permite su redención y la eliminación de la diferencia. La paradoja absoluta es entonces el Dios-hombre: Jesucristo.

Una vez lo desconocido en su forma de paradoja absoluta se muestra al hombre, se produce el encuentro entre la paradoja absoluta y la razón en el que aquella busca mostrar la diferencia a fin de lograr la igualdad. No obstante, el encuentro puede darse de dos maneras: en una se da un encuentro *infeliz* en el que la paradoja y la razón chocan, y se produce el escándalo. Este, en lugar de disipar la diferencia, la hace más clara²⁰⁰. En la otra, se da un encuentro *feliz*, en el que la paradoja absoluta y la razón comprenden su diferencia: la paradoja se entrega a sí misma y el hombre hace a un lado su razón, reconoce que la diferencia absoluta es a causa de su pecado, se arrepiente, y se une con la paradoja en un tercero: la pasión feliz²⁰¹. Este encuentro, tanto en su forma feliz como infeliz, se da en el instante. El instante, como se mencionó, es el momento decisivo, aquel punto de partida para la felicidad eterna, pero puede serlo tanto en la forma de rechazo como en la de aceptación de dicha

¹⁹⁸ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, pp. 44-45.

¹⁹⁹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 59.

²⁰⁰ *Ibid.*, 61.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 65.

felicidad. Pues, cuando el hombre se escandaliza frente a la paradoja y se acentúa la diferencia absoluta entre ellos, el instante se vuelve el punto de partida para la infelicidad eterna (o rechazo de la felicidad eterna). Mas, cuando el hombre se hace consciente de la diferencia absoluta que originó su pecado y, arrepentido, se relaciona con la paradoja, el instante es en efecto el punto de partida para la felicidad eterna.

Climacus explica que el encuentro feliz entre la razón y la paradoja es análogo al encuentro entre el amor propio y la paradoja que representa el amor por el otro:

El amor de sí es el fundamento del amor, pero en el grado supremo de su pasión paradójica [es decir, cuando desea amar a otro²⁰²] desea su propia pérdida. Esto lo desea también el amor sensual y de ese modo esas dos potencias están de acuerdo en la pasión del instante y esta pasión es precisamente el amor sensual²⁰³.

Tal como el amor propio se pone de acuerdo con la paradoja del amor por el otro, la razón, que percibe que intentar comprender la paradoja implica caer ante ella, llega a común acuerdo con la paradoja que desea revelarse al hombre sin las trabas que su razón pone. Como resultado de este común acuerdo la razón se hace a un lado. La paradoja (el Dios-hombre), por su parte, se abandona, se entrega a sí misma en la figura de siervo y es entonces cuando se da el instante en el cual el individuo puede finalmente relacionarse con ella²⁰⁴. Y, así como el acuerdo entre el amor propio y el amor al otro se da en un tercero que es la pasión del amor sensual, el instante en el que la razón se hace a un lado y la paradoja se entrega a sí misma también se da en un tercero. A este tercero Climacus decide llamarlo la pasión de la *fe*²⁰⁵.

Con esta descripción del feliz encuentro entre la razón y la paradoja, Climacus nos muestra que la relación entre el hombre y lo desconocido se hace posible gracias a que lo desconocido (Dios), en su forma de paradoja absoluta (Cristo), se muestra al hombre haciéndole consciente de la diferencia y a la vez eliminándola. Dios es aquel maestro, o más bien el salvador y redentor²⁰⁶, que le muestra la verdad al discípulo que es la no-verdad. Pero para que pudiera enseñarle la verdad al hombre, Cristo tiene que darle también la condición:

²⁰² Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 52.

²⁰³ Ibid., pp. 59 -60.

²⁰⁴ Ibid., p. 70.

²⁰⁵ Ídem.

²⁰⁶ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 33.

tiene que hacer al hombre consciente de su pecado por el cual perdió la condición y, de este modo, permitirle su arrepentimiento. Como ya se ha explicado, el instante en el que el hombre puede ser consciente de su pecado y relacionarse con la paradoja tiene lugar en la pasión de la fe. De modo que esta es la condición que el redentor da al hombre para su redención, pero este debe decidir aceptar o rechazarla. Si la rechaza se da el escándalo. Si la acepta, el hombre se hace discípulo de Cristo, a través del cual puede conocer lo que antes le resultaba desconocido y absolutamente diferente.

2.4 *Reducción al absurdo*

Es claro que el ejercicio epistemológico de Climacus termina siendo un análisis de la fe cristiana que muestra que el momento en el que el hombre se relaciona con Cristo es aquel instante decisivo: el punto de partida histórico para la felicidad eterna.

No obstante, las conclusiones de dicho análisis siguen siendo relevantes a nivel epistemológico, pues es en el intento de convertir la fe en un proceso cognitivo que se revelan las tres nociones de paradoja a las que hemos hecho alusión: 1. La pasión del pensamiento que quiere pensar aquello que no puede, 2. El conocimiento de la absoluta diferencia que solo puede ser dado por lo absolutamente diferente y 3. La paradoja absoluta del Dios-hombre, quien siendo lo absolutamente diferente, se hace igual al hombre. Estas tres nociones muestran que lo paradójico es aquello opuesto a la razón humana, pero que la razón desea conocer y, sin embargo, la única forma en la que el ser humano puede relacionarse con ello es haciendo que su razón caiga. Esto significa entonces que el ejercicio epistemológico que Climacus plantea desde el principio en *Migajas* no ofrece en realidad una teoría epistemológica de cómo conocer a Dios; más bien, es un ejercicio con el que se critica la pretensión especulativa y se muestra que a través de nuestras capacidades cognitivas es imposible conocerlo.

Lo anterior se reafirma en la distinción que Climacus hace entre el conocimiento y la fe:

todo conocer es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico. [...]

El discípulo, sin embargo, en la fe se relaciona con el maestro de tal forma que se ocupa eternamente de su existencia histórica²⁰⁷.

De manera que, para que la fe fuera conocimiento su objeto tendría que ser o lo eterno o lo histórico. Pero no puede ser solo lo eterno, pues en su eterna divinidad, Dios resulta inalcanzable y absolutamente diferente al hombre. La razón intenta pensar esto desconocido y la especulación crea caminos por los cuales pretende haberlo logrado, pero para Climacus, siendo la razón absolutamente diferente de lo que desconoce, no puede por sí misma percatarse de dicha diferencia. Para que el hombre pudiera ser consciente de la diferencia y esta quedara anulada, Dios se hizo hombre, y al hacerlo, también se hizo histórico, aunque sin dejar de ser eterno.

Si a la fe le bastara tener como objeto la sola existencia temporal de Cristo, entonces quizá solo sus contemporáneos históricos podrían haber sido sus discípulos y hoy necesitaríamos precisar ciertos datos históricos: tener una agenda precisa de todo lo que hizo y dijo, e incluso conocer cuál era el color exacto de su piel o de sus ojos podrían ser asuntos relevantes para tener fe en él. Pero la relación con la parte histórica de Cristo no implica por sí misma una relación de fe, dado que su divinidad no se muestra explícitamente en su aspecto humano. Por el contrario, en cuanto a su aspecto, Cristo se presentó como cualquier otro; en este sentido, una relación de contemporaneidad histórica con él no sería muy distinta a la que ahora tenemos con algún familiar, amigo o conocido. Esto quiere decir que, aun cuando el contemporáneo histórico pudo conocer a través de su relación inmediata la figura de Cristo, el tono de su voz, su forma de caminar e incluso presencié sus milagros, lo que no pudo fue comprobar empíricamente que ese hombre era Dios²⁰⁸. Lo que significa que la contemporaneidad histórica no tiene mayor relevancia para la fe, sino que es simplemente una ocasión²⁰⁹.

Cristo se convierte en objeto de fe, cuando su existencia humana es tomada junto con su existencia divina, es decir, cuando se cree que no solo es un hombre, sino también que es

²⁰⁷ Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 72. Aunque me baso principalmente en la traducción de Rafael Larrañeta, he modificado el final de la cita contrastando con otras traducciones y con el original en danés. Por lo demás, el cambio que he introducido hace que la cita tenga mayor coherencia con la argumentación que se ha desarrollado a lo largo del libro sobre este punto.

²⁰⁸ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 93.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 108.

Dios. Esta creencia implica un salto que trasciende lo sensible y que trasciende la razón, pues es un absurdo que un hombre temporal sea a la vez el Dios eterno o que el Dios eterno se haya hecho hombre temporal. El conocimiento racional y especulativo puede emitir demostraciones de la existencia de Dios, el conocimiento empírico e histórico puede demostrar que hace 2000 años nació en Belén un niño al que muchos siguieron y adoraron, y otros odiaron y terminaron matando. Pero lo que no puede hacer el conocimiento ni racional ni empírico, es demostrar que aquel niño nacido en Belén era Dios mismo.

De manera que, si la fe no tiene por objeto ni solo la eternidad de Dios ni solo la temporalidad de Cristo, sino que su objeto es el Dios eterno que se encarnó en un hombre temporal, y si el conocimiento no puede tener por objeto un absurdo lógico como lo es que lo eterno sea histórico, entonces la fe no puede ser un conocimiento por cuanto su objeto es la paradoja del Dios-hombre, con la que se da tanto la eternización de lo histórico como la historización de lo eterno²¹⁰. Esto nos ayuda a comprender por qué el instante en el que el hombre acepta la condición (la fe) dada por Cristo, es aquel punto de partida histórico que le permite al hombre creer en la verdad de la que proviene su felicidad eterna.

2.5 La inefabilidad de la paradoja

Todo este ejercicio epistemológico que Kierkegaard plantea en *Migajas* y que he expuesto teniendo como eje central el concepto de paradoja, me permite volver al punto de partida desde el cual he querido desarrollar mi investigación en torno al concepto de lo inefable. Este punto de partida ha sido la explicación de la distinción entre objetividad y subjetividad y la ubicación de la fe en esta última esfera. Para esto, hemos puesto como premisa que la fe es definida como la relación personal y subjetiva entre el ser humano y Cristo, la cual no puede ser reducida a asuntos objetivos. Esta definición se da claramente en *Migajas* cuando Climacus explica que la fe no es un conocimiento, no se reduce a asuntos racionales, cognitivos o epistemológicos, sino que es la pasión en la que se da la relación entre un hombre (abandonado por su razón y sin la ayuda de ningún otro hombre) y Dios, que de manera paradójica se ha hecho humano para mostrarse igual a los demás. Las vías del conocimiento y la razón son descartadas precisamente porque Dios representa una paradoja para la razón y el conocimiento humano. Por más que la razón lo intente, Dios aparece como su límite, como

²¹⁰ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 108.

lo desconocido, como lo absolutamente diferente y como lo absolutamente paradójico. Por consiguiente, el feliz encuentro entre el hombre y Dios solo es posible si la razón se hace a un lado.

Que la fe no pueda ser reducida a asuntos cognitivos porque la razón no puede por sí misma pensar o conocer a Dios, implica que Dios no es solo lo desconocido, sino también lo inexpresable. En la parte final de *Migajas Climacus* nos indica que del hecho de que la existencia del Dios-hombre no pueda ser probada ni racional ni empíricamente, se sigue que esta tampoco puede ser expresada²¹¹. Pero esto no significa que no puedan articularse palabras o construirse conceptos para referirse a él. Pues de lo contrario, todo el proyecto de Climacus sería un mero sin sentido. Lo que esto significa es que, tal como en el caso de Abraham, el mensaje no puede ser realmente comprendido, pues, como se ha insistido, el mensaje expresa una paradoja que no puede ser pensada ni conocida a través de las capacidades cognitivas del hombre. Por esta razón, el mensaje sobre la existencia histórica del Dios-hombre no puede ser comunicado, o al menos no esperando que al comunicarlo el mensaje sea adecuadamente recibido, esto es: no comprendido racionalmente, sino creído mediante la fe²¹². No obstante, para que otro hombre pueda creer, no en la existencia de un carpintero humilde al que muchos siguieron y al final mataron, sino para que crea que aquel hombre era Dios, necesita de la fe, que es la condición que ningún ser humano puede dar a otro, sino que solo Dios mismo puede hacerlo. Sin esta condición, el mensaje es comprendido de manera inmediata; cada una de las palabras que componen el mensaje son comprendidas por la razón, pero el resultado de esa comprensión no es la fe, sino la consideración de que una existencia tal no es más que un absurdo.

Pero ¿cómo podemos ahora recibir esa condición? Pues para quien fue contemporáneo histórico, la presencia humana de Cristo, el escuchar su mensaje, el ver sus milagros, etcétera, si bien no sirvieron como prueba alguna de que este era Dios, sí fueron la ocasión para que el hombre pudiera recibir la condición y con ella creer que se trataba de un hombre que era Dios. Pues en su contacto directo con Cristo, este, aunque siendo un hombre como los demás les ofreció la posibilidad de creer o escandalizarse²¹³. Tanto para el que nació

²¹¹ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 107.

²¹² Ídem.

²¹³ Mateo 11:6. Lucas 6:23

un siglo después como para nosotros el día de hoy, esa ocasión no existe. Contamos con una diversidad de relatos de lo que sucedió, de cómo era y qué decía, contamos incluso con el que al parecer fue su sudario, con descripciones de la cruz en la que murió y de otras cosas más, pero todo esto compone simplemente un relato de su vida, el cual podríamos comprender de la misma forma que lo hacemos con el relato de la vida de otros personajes históricos. Sin haber sido sus contemporáneos históricos, parece que de una u otra forma necesitamos que el mensaje nos sea comunicado. Frente a esto, Climacus afirma que, para servirnos de ocasión, lo único que podría hacer el contemporáneo histórico es comunicarnos su *creencia*, manifestando que eso en lo que cree no puede ser comprendido por la razón ya que representa un absurdo, pero esto tampoco es propiamente una comunicación²¹⁴. En la comunicación el receptor entiende el contenido del mensaje, pero aquí el receptor sólo puede entender que el contenido del mensaje no puede ser entendido sino creído o no creído. En otras palabras, este mensaje tampoco tiene como resultado directo la fe, sino que indica que la figura de Cristo, en cuanto paradójica, no puede ser comprendida por la razón, sino que se trata de un objeto comprensible solo para la fe, tal como el color solo es perceptible por la vista²¹⁵; por ello este mensaje es una mera ocasión.

De esta manera el discurso de Climacus nos permite encontrar una noción de inefabilidad, pues ahí donde lo paradójico surge y demanda la caída de la razón, ahí también lo paradójico trastoca la comunicación, una comunicación definida por parámetros cognitivos y semánticos que hacen imposible que un absurdo lógico como la paradoja pueda ser comunicado con sentido.²¹⁶

Para un personaje como el seudónimo Johannes Climacus, quien no se identifica como un creyente ni como un hombre de ciencia²¹⁷, sino tan solo como un poeta²¹⁸, uno

²¹⁴ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 106.

²¹⁵ Ídem.

²¹⁶ Poul Lübcke defiende que al menos desde la perspectiva de Dios, el Dios-hombre no es una contradicción, por lo que la paradoja es solo una aparente contradicción semántica que se resuelve con la fe (cf. “Kierkegaard and Indirect Communication” en *History of European Ideas*, vol. 12, No. 1, 1990, p. 37). Esto, como se verá más adelante, es hasta cierto punto desmentido por el propio Kierkegaard, pues si bien para la lógica divina el Dios—hombre puede ser comprendido, el propósito de la encarnación de Dios es relacionarse con la humanidad y para ello debe convertirse esencialmente en una paradoja, es decir, debe existir como Dios, pero también como hombre. La fe, no resuelve la paradoja, sino que se apropia de ella.

²¹⁷ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 23.

²¹⁸ *Ibid.*, *Migajas filosóficas*, p. 48.

“reflexivo que experimenta con ideas, dibuja cuidadosamente distinciones entre esquemas conceptuales y saca a la luz sus presuposiciones y consecuencias implícitas”²¹⁹, el análisis del concepto de paradoja es una más de las distinciones que hacen parte de su proyecto con el que en principio pretende plantear una vía epistemológica distinta a la socrática. Para un seudónimo abiertamente creyente como Anti-Climacus, el concepto de paradoja no aparece definido a la luz de un ejercicio epistemológico, sino de uno centrado en la práctica del cristianismo. No obstante, es indudable que existen varios puntos de conexión entre un seudónimo y otro, especialmente en torno al concepto de paradoja y las implicaciones que ésta tiene en la comunicación. Sin mencionar que, por ejemplo, el Climacus del *Postscriptum*, al igual que Anti-Climacus, nos habla abiertamente de una forma de comunicar aquello que no puede ser comprendido racionalmente, que es la comunicación indirecta. Esta forma de comunicación será abordada en su momento. En lo que resta de este capítulo me gustaría señalar el hilo de pensamiento que conduce a Anti-Climacus a postular su idea de la comunicación indirecta, en el cual se evidencian las semejanzas entre su concepción de paradoja y la de Climacus.

3. *Ejercitación del cristianismo* (1848)

En *Ejercitación del cristianismo*, Anti-Climacus nos habla de la invitación de Cristo, aquella con la que nos dice que vayamos hacía a Él todos los que estemos trabajados y cargados que Él nos hará descansar²²⁰. Pero ¿quién ese Jesucristo que nos hace tal invitación? El siervo, el humilde, el Dios hecho hombre. Después de tantos años que han pasado desde que profirió dichas palabras, ¿puede saberse algo acerca de él? Sobre él, nos dice Anti-Climacus, nada puede saberse, sino sólo *creerse*²²¹. ¿Puede llegarse a saber por la historia algo acerca de Cristo?²²² Tampoco, pues Cristo es una paradoja, la cual es solo objeto de la fe²²³. Si lo que se pretende es saber o demostrar que Jesucristo fue hombre y Dios a la vez, ni la historia ni la razón pueden hacer algo al respecto. Al ser una paradoja, Cristo es el escándalo, pues que

²¹⁹ Lee Barret, “Johannes Climacus” en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Jon Stewart, Vol. 17, Londres: Ashgate, 2015, p. 120.

²²⁰ Mateo 11:28.

²²¹ Cf. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 50

²²² *Ibid.*, p. 51.

²²³ *Ídem.*

un Dios se haga hombre²²⁴ o que un simple carpintero se proclame Dios²²⁵, va en contra de toda razón humana. Y si “demostrar” significa convertir algo en lo racional-real dado, ¿puede lo que contradice toda razón convertirse en lo racional-real? Desde luego que no, si es que uno no desea contradecirse a sí mismo. Lo único que se puede demostrar es que va contra la razón”²²⁶.

Anti-Climacus denuncia, cómo en su época, mil ochocientos años después de Cristo, el escándalo que representa la existencia de Cristo ha sido abolido por la tradición, la cual se ha encargado de transmitir la enseñanza del Dios-hombre olvidándose del que la comunica, es decir, ha dejado de lado que Cristo es una paradoja y ha convertido su mensaje en una mera doctrina en la que, sin duda alguna, lo correcto y absolutamente verdadero es que Cristo fue Dios y hombre a la vez. Esta es la desgracia de la cristiandad, la misma que Kierkegaard, firmando con nombre propio, critica en *Mi punto de vista*. La cristiandad acaba con el cristianismo, pues logra de manera ilegítima e ilegal, ser sapiente sobre Cristo²²⁷. Por esto, en su crítica de la cristiandad, Anti-Climacus señala, una y otra vez, que no puede saberse nada sobre Cristo, que ni sus actos, ni la consecuencia de ellos, ni el peso de los años a lo largo de los cuales su mensaje se ha conocido, son prueba alguna de que Cristo era Dios. Incluso sus milagros, su resurrección, su ascensión²²⁸ y hasta sus palabras: “yo soy Dios”, no pudieron demostrar nada, pues todo esto sólo podía y puede ser creído por los que así decidan hacerlo.

De manera que, semejante a Climacus, Anti-Climacus también sostiene que el Dios-hombre no es objeto de conocimiento científico, empírico ni histórico, sino objeto de fe. Esto significa que la cuestión de si Cristo era o no Dios se presenta como una decisión ¿Quieres creer lo que Él dijo ser, que era Dios, o no quieres creerlo?²²⁹ Lo que en palabras de Climacus sería: ¿Quieres aceptar la condición, i. e., la fe por medio de la cual te puedes relacionar con Dios –por medio de la cual te relacionas con la paradoja absoluta que tu razón no puede pensar? Aceptar esa condición, o lo que es lo mismo, aceptar la fe, implica, como Climacus

²²⁴ Cf. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 118.

²²⁵ Ibid., p. 110.

²²⁶ Ibid., p. 51.

²²⁷ Cf. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 59.

²²⁸ Ibid., p. 51.

²²⁹ Ibid., p. 53.

ha señalado, enfrentar a la razón con su límite, ese límite que es la paradoja, y frente a ella, ver cómo la paradoja se entrega a sí misma mientras el individuo decide si abandona su razón y da lugar a la fe, o no la abandona y da lugar al escándalo. Si, como sucede en la cristiandad, se convierte al Dios-hombre en objeto de conocimiento olvidándose u omitiendo que su existencia implica una paradoja, entonces no hay elección alguna, no existe la posibilidad de la fe, porque tampoco existe la posibilidad del escándalo.

Lo que de manera precisa sucede es que, en la cristiandad la razón no cae ante su límite, porque no hay propiamente un límite, lo paradójico es explicado: “Doctrinariamente se ha hecho del Dios-hombre aquella unidad especulativa de Dios y hombre *sub specie aeterni*,²³⁰ o aparential en el *medium* ilocalizable del ser puro, en lugar de afirmar que el Dios-hombre es la unidad de Dios y de un hombre individual en la situación realmente histórica”²³¹. Si el Dios-hombre es explicado de tal manera, entonces la razón ya no le considera un absurdo ni se escandaliza ante él, ya todos pueden creer en él tal como se cree que dos más dos es cuatro. Por ello, la no posibilidad del escándalo implica que tampoco es posible la fe²³². Pues la posibilidad del escándalo surge en ese momento en el que la razón reconoce que no puede pensar ni conocer a Cristo porque es absurdo, a la vez que Cristo mismo le invita al hombre a que crea en él, en este momento el hombre debe elegir si se escandaliza o cree. Este momento de la elección, es un momento de reflexión y de manifestación de la subjetividad, el cual queda anulado en el preciso instante en el que el Dios-hombre ya no implica un absurdo, en donde no es necesario acudir a la fe para creer que Cristo es Dios, porque ya es obvio que lo es, todo el mundo lo sabe y por ello todo el mundo es cristiano.

Para Anti-Climacus, la paradoja que representa el Dios-hombre también puede ser expresada de esta otra manera: que Cristo es un *signo de contradicción* [*Modsigelsens Tegn*]. Un signo es la negada inmediatez. En otras palabras, aunque inmediatamente es algo (un símbolo o apariencia), en cuanto signo, su significado o referente es algo distinto a lo que

²³⁰ Esta expresión, atribuida a Spinoza, quien en la *Ética* la usa para describir la naturaleza de la razón que percibe las cosas a la luz de la eternidad (Spinoza, 1982, p. 93) es adoptada por Martensen. Kierkegaard la usa repetidas veces en el *Postscriptum* para describir la perspectiva absoluta de la filosofía sistemática a la cual critica (cf. Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Nueva York: Cambridge University Press, 2003, p. 460).

²³¹ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 135.

²³² Cf. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 99.

inmediatamente es²³³. Un signo de contradicción es aquel en el que el significado está en contradicción con la inmediatez del signo. El Dios-hombre es un signo de contradicción porque inmediatamente no es más que un simple hombre, pero este simple hombre es Dios²³⁴. Que el mismo hombre, humilde y carpintero, sea Dios, es una contradicción.

Para comprender cualquier signo es necesario un proceso de reflexión en el que se va más allá de la apariencia del signo, a menos que no sepamos que se trata un signo y por lo tanto asumamos la imagen tal como inmediatamente se muestra. Una vez que le reconocemos como signo, independientemente si conocemos o no a lo que se refiere, la relación con tal signo nunca es directa o inmediata, sino mediada por la reflexión. Este proceso reflexivo es el proceso mediante el cual, a partir de lo que pongo de mí mismo²³⁵, identifico que una imagen o símbolo es algo más que lo que aparece inmediatamente. Por ejemplo, si vamos por una carretera y vemos una señal con unos cubiertos dibujados, quizá podamos pensar que la imagen en sí misma no es nada, o más bien, que en sí misma es solo unos cubiertos dibujados, pero que su significado está más allá de lo que se muestra en la imagen. En este caso, podemos suponer, con cierto éxito, que la imagen de los cubiertos es un signo el cual indica que hay cerca lugar para comer. Para deducir esto, nosotros ponemos sobre el símbolo un conocimiento previo, ya sea la relación que sabemos que hay entre los cubiertos y la comida, la experiencia de que en alguna otra ocasión nos cruzamos con ese símbolo e inmediatamente después encontramos un restaurante, o un cierto conocimiento de las señales de tránsito y sus significados.

En el caso del Dios-hombre, el cual es signo de contradicción, su apariencia, aquella que de manera inmediata se nos muestra, en principio es solo la de un humilde carpintero. Este humilde carpintero, sin embargo, es un hombre que abiertamente nos dice que es Dios, que realiza obras sorprendentes, las cuales para unos son milagros y para otros son engaños. Este humilde carpintero nos extiende la invitación a creer que él es algo más allá de lo que su apariencia humana nos muestra. De manera semejante a como frente a la señal de tránsito, nuestros conocimientos o experiencias previas nos permiten determinar que la imagen de unos cubiertos indica la existencia de un lugar o una zona de comidas, frente a Cristo también

²³³ Ibid., p. 136.

²³⁴ Ibid., p. 137.

²³⁵ Ídem.

tendríamos que hacer un proceso de reflexión que nos permitiera ir más allá de su apariencia. La gran dificultad es que, a diferencia de la imagen de los cubiertos y la zona de comidas, en donde hay una correlación fácil de establecer, en el caso del Dios-hombre, la apariencia humana está en total contradicción con el hecho de ser un dios. Ante un signo como este, mi reflexión no puede consistir en aplicar mis conocimientos o experiencias previas, como tampoco puede utilizar ni mi razón y ni siquiera mi intuición para pensar que lo más allá de la imagen de un simple hombre se trata de Dios. El problema entonces es que el Dios-hombre, que ha elegido la figura de siervo para presentarse a los hombres, resulta totalmente incognoscible: sus caracteres no muestran lo que es esencialmente²³⁶, o lo que es peor, sus caracteres son contradictorios a lo que es esencialmente. Ahora bien, aunque contradictorio, el Dios-hombre es un signo, y en tanto signo, demanda de nosotros que no le percibamos como inmediatamente se nos presenta, sino que por medio de la reflexión asumamos que hay algo más. Mas, si la reflexión implica poner algo de nosotros mismos, ¿qué es lo que pondremos para comprender que más allá de un hombre, Cristo es Dios?

Para Anti-Climacus, que desarrolla el concepto de paradoja bajo el concepto de signo de contradicción, la fe es ese proceso reflexivo en el que pongo algo de mí para ir más allá de la apariencia humana de Cristo. Haciendo referencia al evangelio de San Lucas, Anti-Climacus afirma que aquello que ponemos de nosotros para comprender el signo de contradicción, son los pensamientos de nuestro corazón [*skulde gjøre Hjerternes Tanker aabenbare*]:

Simeón les dio su bendición y le dijo a María, la madre de Jesús: Este niño está destinado a causar la caída y el levantamiento de muchos en Israel, y a crear mucha oposición, a fin de que se manifiesten las intenciones de muchos corazones. En cuanto a ti, una espada te atravesará el alma.²³⁷

Podemos ver cómo en esta edición castellana, la cual corresponde a la edición *Biblia de Jerusalén*, encontramos que las palabras de Simeón sobre Jesús son tal cual las que Anti-Climacus utiliza al referirse a Cristo como *signo de contradicción*. Esta terminología también estaba presente en la edición danesa usada por Kierkegaard, en la cual *og til et tegn, som*

²³⁶ Cf. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 139.

²³⁷ Lucas 2: 34-35

*imodsiges*²³⁸, puede ser traducido como: “signo que se contradice”. El pasaje del evangelio muestra que la contradicción, propia de la existencia de Cristo, es dada a fin de que los pensamientos de los corazones sean revelados. Esto significa que frente a la cuestión de si Cristo es o no Dios, el individuo, que no puede razonar ni hacer uso de sus capacidades cognoscitivas para las cuales Cristo representa un absurdo, solo puede resolverla manifestando aquello que hay en su corazón.

Con estas consideraciones Anti-Climacus no solo muestra cómo a partir de la esencia contradictoria de Cristo se deriva que su existencia no puede ser reducida a asuntos objetivos (epistemológico, históricos, racionales o doctrinales), sino que además muestra que tal esencia demanda la fe, la cual es vista como un proceso interno, personal y subjetivo; un proceso que nace tanto del encuentro personal con Cristo como de la disposición del corazón. Pues Cristo hace la invitación, pero es decisión del hombre si la acepta o no.

La fe, según lo dicho por Anti-Climacus, y estrechamente ligado a lo dicho por Climacus, es el encuentro entre el individuo y la paradoja o signo de contradicción, en donde “[la] contradicción está parada frente a un hombre –y cuando logra que él la mire, se convierte en un espejo-; mientras se juzga, se va haciendo patente lo que habita en él”²³⁹. Tal como lo afirma Simeón, frente a Jesucristo, signo de contradicción, el pueblo de Israel no puede hacer más que manifestar los pensamientos de su corazón, implicando, en algunos casos, su caída, y en otros, su levantar. Para María, será una espada la que le atraviese el alma. La espada [*romfaía*] puede ser entendida como una alegoría al discernimiento o juicio de María en el que se revelarían los pensamientos de su corazón.²⁴⁰ Pues al igual que los israelitas, María debe hacer su propio proceso de reflexión y juicio para mantenerse en la fe.

Que la relación entre un individuo y la paradoja que representa el Dios-hombre como signo de contradicción sea posible mediante la fe, como proceso reflexivo, personal y subjetivo, pone de nuevo sobre la mesa el tema de la comunicación. Pues, de acuerdo a Climacus, que Cristo sea un absurdo el cual no puede ser objeto de conocimiento, implica que la existencia de Cristo es, en cierto sentido, inexpresable: nadie puede comunicar que Cristo es Dios, esperando que quien recibe el mensaje crea, pues para creer es necesario el

²³⁸ Biblia, det er: Den ganske hellige Skrifs Bøger, Copenhagen: C. S. Schubart, 1830

²³⁹ Kierkegaard, S., *Ejercitación del cristianismo*, p. 134.

²⁴⁰ Cf. Nancy Cardoso Pereira, “Una espada atravesada en mi cuerpo. Lecturas dolorosas sobre la maternidad”, en *Ribla. Revista de interpretación bíblica latinoamericana*. No. 46, Quito, 2003, pp. 120-121.

encuentro personal con Cristo en el que el mismo Cristo da la condición al individuo para que este crea. Pero para Anti-Climacus, que desde el inicio afirma que Cristo ha emitido una invitación, ¿qué lugar podría tener la comunicación en el feliz encuentro en el que el hombre presta atención a la invitación y decide acudir a ella?

La cristiandad, según Anti-Climacus, se ha encargado de que el mensaje de Cristo, contrario a ser una invitación que presenta la posibilidad del escándalo y con ella la de la fe, sea una simple doctrina la cual cada domingo se recita. Esto se ha logrado porque la cristiandad ha hecho que el emisor de la invitación no sea el carpintero humilde, sino el Cristo sentado a la derecha del padre,²⁴¹ sobre el cual no hay duda alguna de que es Dios.²⁴² Al hacer esto, la cristiandad se ha olvidado de que quien emite el mensaje es un signo de contradicción, un absurdo y un escándalo para la razón, omitiendo esto ha sacado a Cristo del mensaje, es decir, ha transmitido el mensaje dejando de lado a quien lo comunica. De esta forma, la comunicación se vuelve central en la creencia de que Cristo es Dios, pues el discurso presenta el mensaje con tal claridad y obviedad, que el mensaje puede creerse tan fácil como cualquier otra doctrina o teoría que comunica una cosa directamente, es decir, tal como la cosa en esencia es.²⁴³

De manera que, si lo que se quiere es privilegiar la comunicación, de tal forma que el mensaje de Cristo sea fácilmente enseñable y creíble, entonces habría que comunicar el cristianismo sin Cristo, el signo de contradicción. En cuyo caso el mensaje se convierte en un discurso teórico y especulativo que se expresa sin complicaciones. Pero esto, ya no es cristianismo. Si, por el contrario, se pone de manifiesto que quien comunica el mensaje es Cristo, un hombre de carne y hueso, que sana enfermos, multiplica panes y peces y que afirma ser Dios, entonces el mensaje ya no puede convertirse en doctrina, pues no puede comprenderse inmediatamente cómo un ser humano puede hacer tales cosas e incluso afirmar que es Dios. Comprender este mensaje significa creer en él, lo cual, como ya se ha mencionado, consiste no es un proceso racional o cognitivo, sino en un proceso de reflexión en el que se manifiesta la propia subjetividad o los propios pensamientos del corazón.

²⁴¹ Mateo 16: 19

²⁴² Cf. Kierkegaard, S., *Ejercitación del cristianismo*, p. 50.

²⁴³ *Ibid.*, p. 143.

Cristo mismo, como paradoja, hace que su comunicación resulte paradójica, pues, aunque emita de manera directa que es Dios, estas palabras no pueden ser comprendidas inmediatamente si son dichas por un hombre. Con su invitación solo logra que le miren, que le escuchen, pero no que le crean. En este sentido, su mensaje tampoco es verdadera comunicación. Pues esta se da cuando el receptor logra captar el significado del mensaje, su esencia, y no solo la apariencia. Pero para captar la esencia o el significado de un signo, y más aún, de un signo de contradicción, se necesita ir más allá de lo que las palabras comunican o, mejor dicho, más acá, al interior, en donde, como nos dice el Climacus del *Postscriptum*, podamos apropiarnos del mensaje.²⁴⁴ Esto significa que la verdad del mensaje deja de ser una verdad dogmática y doctrinal, para ser una verdad que se hace vida en cada uno.²⁴⁵ Con todo, Anti-Climacus llega a la conclusión de que, cuando “el Maestro, que es inseparable de la doctrina y más esencial que ella, es una paradoja, tenemos que es imposible la comunicación directa”.²⁴⁶ Y Entonces, solo es posible la comunicación indirecta.

4. Conclusiones

Así como en el capítulo anterior consideré pertinente aclarar que la postura de Kierkegaard no sostiene que el cristianismo deba ser antiético o antisocial, de igual forma creo conveniente ahora señalar que su postura no busca reducir el cristianismo a un mero absurdo, la fe a una pasión superflua ni el creyente a un ser tonto o irracional. Esta es la impresión que parecen tener aquellos que catalogan a Kierkegaard como un fideísta radical. En el capítulo sobre fideísmo de *A Companion to Philosophy of Religion*, Terence Penelhum expone en términos generales la postura fideísta como aquella que sostiene que la fe no necesita del soporte de la razón y que no debería buscarlo.²⁴⁷ Este rechazo a la razón, afirma el autor, puede ser radical o moderado. Los fideístas moderados, como Plantinga y Wittgenstein, son aquellos que creen que la fe puede tener su propia lógica o forma de racionalidad; los

²⁴⁴ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 74 / SKS 7, 74.

²⁴⁵ Cf. Kierkegaard, S., *Ejercitación del cristianismo*, p. 204.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 180.

²⁴⁷ Cf. Penelhum, “Fideism”, p.441

radicales, como Tertuliano y Kierkegaard, afirman que cualquier intento de comprensión racional de la fe, solo muestra que esta genera paradojas.²⁴⁸

Penelhum ve como muestra del fideísmo radical de Kierkegaard su noción de la doble paradoja, la cual implica que el creyente da su asentimiento no solo frente a una evidencia inadecuada, sino también frente a una absoluta contradicción.²⁴⁹ Es posible aceptarle a Kierkegaard que uno puede creer en algo paradójico, pero tener la consciencia de que aquello en lo que creo es paradójico, para Penelhum es una inconsistencia. Y esto porque si admito que algo es paradójico debo creer en su falsedad, pero si verdaderamente creo en lo paradójico, no puedo creer en su falsedad. Para el filósofo inglés, hay solo dos alternativas a las que conduce esa doble paradoja, o el creyente se auto-engaña para no ver el conflicto de creencias al que conlleva su fe, o simplemente con el tiempo deja de ver esta como algo paradójico. En cualquier caso, para él el fideísmo radical de Kierkegaard es, en pocas palabras, una falsa forma de consciencia.

El principal problema que encuentro en la interpretación de Penelhum es que, aun cuando en principio reconoce como parte del fideísmo moderado (el de Wittgenstein y de Plantinga) el que las creencias religiosas puedan tener una lógica o racionalidad distinta a la cognitiva, cuando se dirige a criticar la postura fideísta más radical lo hace esperando que esta sí cumpla con los requisitos de la lógica convencional. Así, por ejemplo, Penelhum hace ver como falsa consciencia el que un creyente conscientemente pueda creer en una paradoja, esto porque concibe la creencia en la paradoja como la aceptación a una proposición a la que se le otorga un valor de verdad. De esta manera, parecería correcto pensar que, si afirmo que creo que P, estoy diciendo que es verdad que P. Sin embargo, bajo este mismo esquema de pensamiento, si P es una paradoja, y la reconozco como tal, entonces debo aceptar que P es falsa. Es aquí donde surge el conflicto de creencias: creer verdaderamente en algo que admito como falso. La solución a este problema curiosamente está en la misma exposición de Penelhum, pues como bien afirma, para el fideísta la fe no es el asentimiento a doctrinas, ni a proposición sobre Dios, sino la confianza y compromiso en él.²⁵⁰ En palabras de

²⁴⁸ Ibid., p. 442.

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ Cf. Penelhum, "Fideism", p.442.

Kierkegaard, la fe es la relación personal que se tiene con Dios y no el acercamiento objetivo que se tiene cuando se pretende aprehender a Dios a través de la razón.

No obstante, que el creyente pueda ser consciente de que aquello en lo que cree es una paradoja, y aún más, que deba serlo, significa que en primera instancia el contenido de mi creencia debe pasar por el filtro de la razón. Esto se puede ver claramente en la exposición que Kierkegaard hace tanto en *Migajas* como en *Ejercitación del cristianismo*. En estos textos Kierkegaard señala que en el encuentro entre un individuo y Dios la razón reconoce sus propios límites, es decir, reconoce que lo que tiene enfrente es algo que no puede explicar, que no puede comprender o que no puede mediar. Este reconocimiento le hace entender al individuo que si quiere relacionarse con Dios su creencia en él no puede consistir en una creencia justificada por la evidencia o la razón, sino sustentada en la pasión de su fe. Esta pasión no surge de manera genuina si la razón no da primero el paso atrás. Como señala Anti-Climacus, el creyente debe primero atravesar el escándalo, es decir, debe ser capaz de dudar de Cristo porque eso le permite llegar a una fe genuina.²⁵¹

Por lo tanto, cuando el creyente afirma creer en Dios, no le asigna un valor de verdad al contenido de su creencia, y no puede hacerlo, pues el objeto de su creencia no es una proposición. Esa creencia, como diría Wittgenstein, no debe tratarse como una creencia científica, sino como una creencia que compromete la forma de vida de quien la profesa; compromete, como afirma Kierkegaard, la propia existencia.

La idea de Kierkegaard de someter el objeto de la creencia al filtro de la razón no es entonces signo de una falsa consciencia producto de un fideísmo radical, por el contrario, demuestra la importancia que para él tiene el papel de la razón en las creencias religiosas. Pues si el creyente simplemente diera su asentimiento a la paradoja, sin reconocer esta como tal, la fe que estaría profesando sería, a lo mucho, una fe ciega.

Por lo demás, Penelhum cree que con el tiempo el creyente podría olvidar que el objeto de su creencia es una paradoja, pero para Kierkegaard la decisión de fe debe renovarse

²⁵¹ Cf. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 152.

constantemente, lo cual ocurre gracias a la duda que siembra la razón y que no le permite al individuo confiarse y aferrarse a su creencia de forma dogmática.²⁵²

Con todo, debe quedar claro que la fe para Kierkegaard sí exige una renuncia a la racionalidad, entendida esta en términos hegelianos. Pero dicha renuncia no es ciega ni arbitraria, sino voluntaria y apasionada, pues demanda a cambio la entrega de la propia existencia. Se trata de una renuncia a la objetividad por la subjetividad. En este intercambio la fe queda fuera de los límites de lo racional y lo lingüístico, y por ello, entra en el ámbito de lo inefable.

²⁵² Cf. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 5.

Parte II

La comunicación indirecta de lo inefable

El tema de la comunicación en Kierkegaard es sin duda uno de los focos de investigación más comunes y desarrollados por los kierkegaardianos en todo el mundo²⁵³. Pues no solo son objeto de estudio las diversas consideraciones que el filósofo danés pronunció sobre el lenguaje [*Sprog*] y la comunicación [*Meddelelse*], sino también la forma en la que él mismo se comunicó con su lector. Como Steven Shakespeare señala, en las obras de Kierkegaard podemos encontrar diferentes formas de entender el lenguaje, ya sea como el idioma o lengua materna de un sujeto, como un arreglo gramatical y formal de signos, como el medio más concreto para la expresión de ideas históricas, o como aquello que permite la actividad comunicativa²⁵⁴. Estas distintas concepciones del lenguaje en el pensamiento de Kierkegaard no son necesariamente excluyentes entre sí, pues, por ejemplo, el lenguaje entendido como idioma nativo o materno es a la vez un arreglo gramatical y formal de signos. No obstante, con respecto a la relación que hay entre los distintos tipos de lenguaje y la actividad comunicativa, no hay que dar por sentado que donde hay lenguaje hay comunicación. Pues hay signos que contrarios a comunicar, rompen la comunicación, la trastocan, la muestran

²⁵³ Por ejemplo, en las siguientes obras: ADAMS, Noel, “Kierkegaard’s Conception of Indirect Communication in ‘The Dialectic of Ethical and Religious Communication’ of 1847” en *Søren Kierkegaard Newsletter*, 50, 2006, pp. 10-15. BINETTI, María José, “La comunicación directa e indirecta: dos modos del discurso kierkegaardiano,” *Analogía Filosófica*, vol. 19, 2005, pp. 83-102. BROUDY, Harry, “Kierkegaard on Indirect Communication.” *The Journal of Philosophy*, 58, 1961, pp. 225-33. DOBRE, Catalina Elena, García Pavón, Rafael and Guerrero Martínez, Luis (eds.), *Los seudónimos en la comunicación existencial (S. Kierkegaard)*, México D.F.: Corinter, 2011. EVANS, Jan, “Passion, Paradox and Indirect Communication. The Influence of ‘Postscript’ on Miguel de Unamuno” en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Ed. por Cappelørn, Niels Jørgen, Hermann Deuser Y Brian Söderquist, Berlin/Nueva York, 2005, pp. 137-52. GIORDANO, Diego, y García Martín, José, (eds.), *Kierkegaard y la comunicación*, Naples: Orthotes, 2011. GOÑI, Carlos, “La comunicación de la ‘verdad subjetiva’ en Søren Kierkegaard,” en *Espíritu*, vol. 46, no. 115, 1997, pp. 85-93. HOUE, Poul y Gordon, Marino (eds.), *Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*. 2003. 299 pp. KELLENBERGER, J., “Kierkegaard, Indirect Communication, and Religious Truth.” *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, 1984, pp. 153-60. MARINO, Gordon (ed.), *Søren Kierkegaard and the word*, Copenhague: Reitzel, 2003. PATTISON, George (ed.), *Kierkegaard on Art and Communication*. New York, 1992. xviii, 189 pp. POOLE, Roger, “Indirect Communication, I: Hegel, Kierkegaard, and Sartre.” En *New Blackfriars*, 47, 1966, pp. 532-41. POOLE, Roger, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Virginia: The University Press of Virginia, 1993. POOLE, Roger, *The Indirect Communication of Søren Kierkegaard*. Ph.D.-thesis, University of Cambridge, 1964-65. ROCCA, Ettore, *Kierkegaard. Silenzio e comunicazione*, Bologna: University of Bologna 1997. SALLADAY, Susan, *A Study of the Nature and Function of Religious Language in Relation to Kierkegaard’s Theories of Subjective Truth and Indirect Communication*. Ph.D.-thesis, Boston College, 1974. TAYLOR, Mark, “Language, Truth and Indirect Communication.” *Tijdschrift voor Filosofie*, 37, 1975, pp. 74-88. THOMPSON, Josiah, *The Lonely Labyrinth: Kierkegaard’s Pseudonymous Works*, London: Southern Illinois University Press, 1967.

²⁵⁴ Más detalles sobre el tema: Shakespeare, Steven, “Language”, en *Kierkegaard’s Concepts*, tomo IV: Individual to Novel, ed. por Steven Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Surrey: Ashgate, 2014, pp. 59-65.

inútil y limitada, y con todo, exigen otro modo de recepción o comprensión del mensaje.²⁵⁵ Es por esto, quizá, que Kierkegaard vio la necesidad de distinguir entre al menos dos modos de comunicación, conocidos como comunicación directa y comunicación indirecta.

En este segundo apartado de mi disertación me propongo mostrar cómo la forma indirecta haría posible comunicar lo inefable. Para ello será preciso intentar definir cada uno de estos modos de comunicación. Comenzaré por mencionar las que considero son las caracterizaciones más comunes que se les ha dado a dichos modos, de acuerdo a diversos aspectos de la comunicación: 1). Respecto a la autoría, para muchos, la comunicación indirecta es aquella que se da a través de los seudónimos, mientras que la comunicación directa es la que aparece firmada por el nombre de Kierkegaard. 2). Respecto a la forma o estilo: la comunicación indirecta es aquella en la que se hace uso de la ironía, mientras que la directa es comunicación literal (teniendo en cuenta la definición de ironía en Kierkegaard, podría señalarse que esta caracterización también se da con respecto a la relación entre la forma y el propósito de la comunicación, de acuerdo a esta, la comunicación indirecta sería descrita como negativa, ya que se dirige a negar ciertos conceptos o ideas del lector, mientras que la directa sería descrita como comunicación positiva, en la medida que expresa afirmativamente conceptos o ideas que pretende dar a conocer al lector). 3). Respecto a su contenido, se ha afirmado que la comunicación directa es abiertamente religiosa, mientras la comunicación indirecta no lo es. Y 4). Respecto a la verdad o esencia del contenido, la comunicación directa es aquella que comunica verdades objetivas o dadas, mientras que la comunicación indirecta se trata de una comunicación de lo esencialmente subjetivo o existencial.

En el intento de dilucidar de manera un poco más precisa las nociones de comunicación directa e indirecta, empezaré por abordar en el capítulo uno la concepción de comunicación directa. Esta demandará una labor de exégesis más profunda, pues lo que Kierkegaard expuso sobre ella está restringido al continuo contraste con una comunicación indirecta de la que no solo existen múltiples y detalladas referencias en sus obras, sino

²⁵⁵ Tal como el signo de contradicción.

también una amplia bibliografía secundaria. Esta última será analizada en el capítulo dos de este apartado.

Capítulo I

La comunicación directa

Como he mencionado, no hay una noción precisa sobre comunicación directa en el pensamiento kierkegaardiano. Creo que esto se debe principalmente a que esta suele ser referenciada en oposición o contraste con la comunicación indirecta, de la cual sin duda hay numerosas versiones y un sinnúmero de estudios acerca de las mismas. Pero, curiosamente, en lugar de encontrarnos también con una multiplicidad de definiciones y estudios acerca de comunicación directa, lo que encontramos es que la atención ha estado tan centrada en su opuesta que la comunicación directa ha sido dejada a un lado, como si no fuese digna de investigación porque tácitamente todos comprendemos su sentido.

El objetivo en este capítulo es identificar algunos rasgos que nos permitan tener una caracterización general de la comunicación directa. Para ello será necesario rastrear las breves y superficiales menciones que Kierkegaard hace sobre ella en algunas de sus obras, esto implicará que inicialmente abordemos más de una noción de comunicación directa. Las fuentes en las que basaremos este análisis serán los siguientes tres grupos de textos: 1) el conjunto de los, por decirlo de algún modo, textos autobiográficos,²⁵⁶ *Sobre mi obra como autor* y *El punto de vista*;²⁵⁷ 2) dos textos críticos, *el Postscriptum* y *Ejercitación del cristianismo*; y 3) las lecciones sobre comunicación que encontramos en los *Diarios*.

En cada uno de estos grupos de textos el tema de la comunicación es tratado desde una perspectiva diferente y de ahí que las definiciones que estos arrojan también lo sean. El primer grupo aborda el tema a partir de la explicación que el propio Kierkegaard hace de la estrategia comunicativa que emplea en sus obras, en esta la comunicación directa aparece definida como el modo en el que el que Kierkegaard, a título personal, expresa lo religioso (específicamente, *qué es el cristianismo*) simple y abiertamente. El segundo grupo lo hace a

²⁵⁶ Aunque explícitamente sean textos sobre la obra y no sobre la vida de Kierkegaard, creo que fácilmente puede verse en ellos la íntima relación que guardan la vida y la obra del autor, pues Kierkegaard va haciendo una descripción de su obra, la cual afirma ver con claridad en retrospectiva, pero haberla vivido con toda complejidad a lo largo de su existencia.

²⁵⁷ El título de la versión que citaré en español fue traducido por José Miguel Velloso como: *Mi punto de vista*. En el cuerpo del texto he decidido cambiar el “mi” por “el”, dado que de esta es la traducción más adecuada para *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*.

partir de la crítica que Climacus y Anti-Climacus hacen al pensamiento objetivo o especulativo y al discurso doctrinario, respectivamente. En estos textos la comunicación directa es el foco de ataque, pues es el modo en el que se comunica tanto el filósofo especulador como el párroco especulador y doctrinario. El tercero, a modo de unas lecciones que nunca fueron impartidas, Kierkegaard hace un estudio profundo y detallado de la comunicación, en el que la comunicación directa es definida como comunicación de conocimiento.²⁵⁸ Con el propósito de elaborar una imagen más clara y completa del concepto de comunicación directa, desarrollaré cada una de las caracterizaciones que se ofrecen sobre el tema en las obras mencionadas y posteriormente analizaré hasta qué punto dichas caracterizaciones se complementan o rechazan entre sí.

He decidido comenzar con los que denominé “textos autobiográficos” porque en ellos hay una exposición abierta sobre el tema de la comunicación y porque además tal exposición está orientada a mostrar el tema de la comunicación en términos de la estrategia comunicativa que Kierkegaard afirma haber empleado en sus obras. Ahora bien, es cierto que en las lecciones sobre comunicación también encontramos una exposición abierta y mucho más detallada sobre la comunicación, pero quizá porque el mismo Kierkegaard se rehusó a terminarlas y publicarlas, no tienen el reconocimiento que los textos autobiográficos tienen²⁵⁹. Asimismo, es cierto que la estrategia comunicativa de Kierkegaard aparece también en el *Postscriptum*, pero a diferencia de las obras autobiográficas, en el *Postscriptum* es el seudónimo Climacus el que realiza la exposición, lo cual siempre puede dar lugar a segundas interpretaciones. Creo que *El punto de vista*, acompañado de su versión resumida, *Sobre mi obra como autor*, nos ofrece la que de entrada podríamos considerar como la interpretación

²⁵⁸ Este texto cobrará mayor importancia ya que de manera exclusiva, Kierkegaard expone en estas lecciones la llamada comunicación de capacidad ético-religiosa, la cual es una comunicación directa/indirecta.

²⁵⁹ Posteriormente consideraremos que, como Christopher A. P. Nelson sostiene, probablemente los textos sobre la obra (o autobiográficos, como he decidido llamarlos) tienen por base el proyecto de las lecciones sobre comunicación (Nelson, Christopher A. P., “Kierkegaard’s Undelivered Lectures and his Author-Activity writings: “The Dialectic of Ethical and Ethical-Religious Communication” Revisted”, en *International Kierkegaard Commentary. The point of View*, vol. 22, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2010, p. 392). Será importante considerar además que probablemente uno de los motivos que le impidieron a Kierkegaard publicar las lecciones también incidió en su duda acerca de publicar los textos sobre su obra, a saber, lo paradójico de realizar una exposición directa sobre la comunicación indirecta. Sobre su vacilación y su resolución final para publicar uno de sus textos autobiográficos, ver la nota que sigue.

estándar u oficial de los dos tipos de comunicación, y por eso será el primer grupo de obras al que me dirigiré con el fin de dilucidar el concepto de comunicación directa.

1. *Textos autobiográficos: El punto de vista y Sobre mi obra como autor*²⁶⁰

1.1 *Un panorama de su obra*

En 1847 cuando *O lo uno o lo otro* había logrado lo que ninguna de sus obras antes había hecho, una segunda edición, Kierkegaard decide hablar lo que en otra época había callado²⁶¹ y que había generado tantos malentendidos entorno a su obra y a sí mismo. La principal confusión era que el público lector, fascinado por lo estético de dicha obra, especialmente por “El diario de un seductor”, había sido incapaz de ver lo edificante que ofrecían los *Dos discursos*²⁶². Kierkegaard creyó entonces que debía dar franca, concreta y directamente²⁶³ una explicación sobre la forma correcta en la que el lector debía entender su obra, especialmente, era importante que el lector comprendiera que como parte de la estrategia comunicativa que Kierkegaard había empleado, lo estético solo tenía un papel secundario que tras ser desempeñado debía subordinarse a lo religioso.

²⁶⁰ Aproximadamente entre 1847 y 1851 Kierkegaard escribió una multiplicidad de artículos sobre su obra. En sus diarios encontramos testimonio del debate que tenía acerca de si debía publicar, y cómo, estos textos (JP, 1: 493; JP 5: 6094-6096). Tal debate derivó en que casi todos ellos fueron publicados póstumamente. *El punto de vista sobre mi obra como autor* [*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*], por ejemplo, fue escrito en 1848 pero su edición y publicación (junto con la de “Dos notas” y un “Postscriptum” a las “Dos notas” como apéndice) fue hecha hasta 1859 por el hermano de Søren Kierkegaard, Peter Christian Kierkegaard. Así también, *La neutralidad armada* fue publicada hasta 1880 en el volumen V de la primera edición de los diarios y papeles, *Efterladte Papirer*. De este mismo tipo, Kierkegaard escribió “Ese individuo”, el cual había sido escrito como introducción a la dedicatoria a “Ese individuo” que se encuentra en *Discursos edificantes en diversos espíritus*, de 1847. Kierkegaard finalmente decidió publicar uno de los escritos sobre su obra titulado *Sobre mi obra como autor* [*Om min Forfatter-Virksomhed*] que, aunque escribió en 1849, vio la luz el 7 de agosto de 1851. Este texto comienza con el conocido artículo titulado “Justificación” [*Regnskabet*, término usado para la rendición de cuentas de estados financieros].

²⁶¹ Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, trad. de José Miguel Velloso, Madrid: Aguilar, 1985, p. 7. Estas palabras aparecieron además citadas en la carta que Kierkegaard envió a Regina Olsen, ocho años después de su rompimiento. (Edna and Howard Hong, Historical Introduction, *The point of view*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1998, p. xix).

²⁶² Cf. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, pp. 24-25.

²⁶³ *Ibid.*, p. 7.

Teniendo tal propósito en mente, Kierkegaard comienza *El punto de vista* ofreciendo una suerte de confesión:

[...] que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de ‘llegar a ser cristiano’, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos.²⁶⁴

Para cumplir con este propósito era importante escoger el cómo hacerlo, lo cual significaba, dada su labor de escritor, elegir el modo adecuado de comunicación. Este debía ser uno que le permitiera plantear abiertamente a su lector el problema de cómo llegar ser cristiano, pero a la vez debía permitirle disipar la ilusión que la cristiandad [*Christenhed*] había generado en el pueblo danés haciéndole creer que ya lo era. Esta doble acción exigía que hubiera también una doble comunicación, pues no todo podía ser comunicado abiertamente; era necesario destruir una ilusión, pero ninguna ilusión puede ser destruida de forma directa.²⁶⁵

Con lo anterior Kierkegaard señala que su labor no era simplemente introducir el cristianismo donde no había nada, como cuando se llena una jarra vacía, o cuando se escribe algo en una página en blanco. Su labor era introducir el cristianismo en la cristiandad, para lo cual era necesario una especie de líquido cáustico con el que se pone al descubierto un texto que se halla oculto tras otro texto²⁶⁶. De acuerdo a su confesión, la comunicación indirecta debía ser justamente ese líquido cáustico que le permitiera desvanecer la ilusión de la cristiandad.

Antes de abordar los pormenores de tal estrategia comunicativa, no hay que perder de vista que el propósito de la confesión que Kierkegaard hace en *El punto de vista* es mostrarle al lector que su objetivo ha sido solo uno: servir al cristianismo, por lo que el lector debería comprender toda su obra como esencialmente religiosa. Esto no niega que hay una parte de sus escritos que constituyen lo que él mismo denomina ‘la obra estética’, sino que señala que

²⁶⁴ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 8.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

esta debe ser entendida solo como un disfraz con el que se engaña a la época haciéndole creer que su ilusión es aceptada para finalmente destruirla y entonces hacer emerger lo esencial del cristianismo.²⁶⁷ Con el ánimo de testificar que su labor fue siempre la de un escritor religioso, Kierkegaard divide y clasifica sus obras dejando en claro cuáles de ellas fueron intencionalmente escritas como textos estéticos y en cuáles lo religioso es expresado abiertamente. Con esta clasificación Kierkegaard pretende demostrar que lo religioso estuvo presente desde el principio; pues mientras con una mano ofrecía un escrito estético, con la otra ofrecía uno religioso.²⁶⁸

Tal división de sus obras puede observarse en la nota al pie del enunciado con el que titula la primera parte de su escrito: “La ambigüedad o duplicidad en la profesión de escritor: de si el autor es un autor estético o religioso”. En ella Kierkegaard muestra sus obras clasificadas de acuerdo al tipo de texto (si era estético o religioso), pero también tomando en cuenta el orden cronológico en el que sus obras fueron publicadas, lo cual le sirve para evidenciar que ambos tipos de escritos se dieron simultáneamente. Con esto en mente, divide su obra en tres partes. La primera es su obra estética, a la que pertenecen: *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor*, *Repetición*, *El concepto de la angustia*, *Prefacios*, *Migajas filosóficas* y *Etapas en el camino de la vida*, acompañada simultáneamente por la publicación de dieciocho discursos edificantes. La segunda está compuesta solo por el *Postscriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas*. La tercera y última es la de los denominados “escritos religiosos”: *Discursos edificantes en varios espíritus*, *Las obras del amor* y *Discursos cristianos*, junto con un pequeño texto estético, *La crisis y crisis en la vida de una actriz*.²⁶⁹

Esta clasificación parece dejar en una especie de limbo al *Postscriptum*, pues no lo clasifica ni como texto estético ni como religioso. No obstante, en un pasaje posterior, Kierkegaard explica la función comunicativa de este texto:

[El *Postscriptum*] toma conocimiento del trabajo escrito bajo seudónimo y de los dieciocho discursos edificantes, demostrando que todo ello sirve para iluminar el

²⁶⁷ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 9.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 13.

Problema [de cómo llegar a ser cristiano], sin, empero, afirmar que éste era el objetivo de la producción interior, la cual realmente no hubiera podido ser firmada con un seudónimo, por una tercera persona incapaz de saber nada sobre el propósito de un trabajo que no era el suyo propio. El *Postscriptum* no es un trabajo estético, pero tampoco es religioso en el estricto sentido de la palabra. Por consiguiente, está firmado por un seudónimo, aunque añadí mi nombre como editor, cosa que no hice con el caso de cualquier trabajo puramente estético.²⁷⁰

De acuerdo a esta aclaración, el *Postscriptum* sería el escrito en el que se revela tanto la duplicidad comunicativa como el hecho de que esta duplicidad fuera necesaria para la consecución de su único objetivo como escritor: exponer el Problema. En otras palabras, en el *Postscriptum* se haría manifiesta la estrategia de partir de lo estético, usando el disfraz del seudónimo, para llegar a la exposición del problema esencial acerca de cómo llegar a ser cristiano, lo cual amerita que el nombre de Kierkegaard aparezca al menos como editor.

Ahora bien, en la versión resumida de *El punto de vista*, la cual Kierkegaard publicó en vida, en 1851, y que tituló *Sobre mi obra como autor*, el filósofo danés presenta una clasificación ligeramente diferente de la señalada anteriormente. Dicha división corresponde a lo que él llama el movimiento descrito por su obra como autor, el cual explica de la siguiente manera:

[...] *desde* el poeta (desde lo estético), *desde* la filosofía (desde la especulación), a la indicación de la más interior determinación de lo cristiano; **desde** el seudónimo *O lo uno o lo otro*, **a través** del *Postscriptum con mi nombre como editor*, **a los Discursos en la comunión del viernes**, de los cuales dos fueron pronunciados en la Iglesia de Nuestra Señora. Este movimiento se cumplió o describió *uno tenore*, de una sola respiración, si me es permitido usar una expresión tal, de forma que mi profesión de autor, vista en su *totalidad*, es religiosa de lo primero a lo último, cosa que el mundo puede ver si desea verlo, y, por tanto, debería ver.²⁷¹

²⁷⁰ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 17.

²⁷¹ Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, p. 175. Cursivas y negrilla de Kierkegaard.

Tal movimiento se da en consonancia con el *propósito* religioso que, para ser alcanzado, necesita de una determinada *estrategia comunicativa*. Ambas cosas son explicadas del siguiente modo:

Pero como el objeto del movimiento es alcanzar la simplicidad, la comunicación, más pronto o más tarde, debe terminar en comunicación directa. Empecé con las obras estéticas **mayéuticamente**, y todas las obras escritas con seudónimo son *mayéuticas*. Esa, precisamente, es la razón de que todas esas obras fueran escritas con seudónimo, mientras que la comunicación directa religiosa (que estaba presente desde el principio como una sugestión brillante) llevó mi propio nombre. La comunicación directa estaba presente desde lo primero, ya que los *Dos discursos edificantes* de 1843 fueron realmente simultáneos con *O lo uno o lo otro*.²⁷²

Aquí, como en *El punto de vista*, la división y descripción que Kierkegaard hace de sus obras y de su labor escritora, en general, están orientadas a mostrar que la totalidad de su obra es religiosa, pues el propósito final es solo uno: poder comunicar lo religioso, y comunicarlo simple y directamente. Pero en *Sobre mi obra como autor*, la delimitación de lo que debemos considerar como la totalidad de la obra va inmediatamente acompañada por una concisa descripción del movimiento comunicativo que realiza entre un tipo de obra y otro. Así, se explica por qué empezar por el poeta y el filósofo como autores de las obras estéticas y especulativas era lo necesario, pues los seudónimos le permitían a Kierkegaard acercarse mayéuticamente al lector, y luego —o aparentemente de forma simultánea—, la máscara del seudónimo podía ser retirada para que fuera el propio Kierkegaard el que de manera simple y directa comunicara lo religioso. La descripción de este movimiento toca aquí el punto importante de este capítulo en donde se muestra que la clasificación de las obras responde a una división más general que es la que se da entre comunicación directa e indirecta.

1.2 *La estrategia comunicativa: comunicación indirecta - comunicación directa*

²⁷² Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, p. 177. Cursivas y negrilla de Kierkegaard.

Ciñéndonos a lo que explícitamente se muestra en los textos autobiográficos es posible tener un primer acercamiento a ambos tipos de comunicación. Sobre la comunicación indirecta tenemos que, en términos generales, es la forma de comunicación propia de la obra estética, en la que se emplea el método mayéutico, y que por ello, su necesario recurso literario es la práctica de la seudonímia²⁷³. Para entender un poco más esto recordemos que, de acuerdo a su etimología, la palabra “mayéutica” proviene del término griego *μαιευτικός* y se refiere a la técnica de asistir partos, lo que en medicina se conoce como obstetricia. No obstante, este término adquirió su relevancia filosófica gracias a que Sócrates lo empleó como el método para asistir a sus discípulos en la gestación de ideas o en la consecución del conocimiento de la verdad. Que Kierkegaard afirme que las obras estéticas están escritas mayéuticamente, significa que a través de ellas él pretendía ser un partero quien *a la* Sócrates pudiera ayudar a sus discípulos o lectores a engendrar la verdad por sí mismos, lo que en su caso significaba ayudarlos a conocer lo central del cristianismo, el problema esencial de cómo llegar a ser cristiano.

Para los discípulos del ateniense el gestar la verdad por sí mismos fue posible gracias a que, en pocas palabras, el proceder de Sócrates fue el de un tábano que instigó y cuestionó lo que ellos creían saber y que al final no les proporcionó un nuevo saber —pues él mismo aseguró no saber nada—, sino que les asistió para que fueran ellos mismos los que dieran a luz sus propias ideas y conocimientos. Como emulador de Sócrates, Kierkegaard pretendía que su labor de escritor en las obras estéticas fuera una mera ocasión, para que así el individuo pudiera llegar a la verdad por sí mismo y no a través de seguir a Kierkegaard como fuente de autoridad o maestro de la verdad. Es por esto que se presupone que las obras mayéuticas requirieron el uso de la seudonímia, pues esta garantizaba de algún modo la incognoscibilidad del autor. Pero a la vez, era necesario que tales personajes no proclamaran ser poseedores de la verdadera comprensión del cristianismo, ni en general pretendieran representar la postura de hombres religiosos.²⁷⁴

²⁷³ Aunque esto será desarrollado con detalle en el capítulo siguiente, creo que de momento es pertinente ahondar un poco más en este punto.

²⁷⁴ La excepción a esta regla es *Anti-Climacus*, autor de *Ejercitación del cristianismo* y *Enfermedad mortal*, obras que Kierkegaard no considera en *Mi punto de vista*.

Sobre la comunicación directa, que es la que aquí nos interesa, Kierkegaard señala que esta es el punto en donde la acción comunicativa se hace simple, en donde ya no es necesaria el uso de la mayéutica ni de los múltiples seudónimos, sino que explícitamente se da lugar a la parte religiosa del discurso en la que las publicaciones aparecen firmadas por el propio Kierkegaard. Como había anunciado, esta descripción general, lejos de ser una definición precisa y detallada de la comunicación directa, surge del contraste y la comparación con una comunicación indirecta más compleja de entender. Es a partir de este contraste que la comunicación directa queda básicamente definida como el modo de expresión en el que de manera simple y abierta Kierkegaard, con nombre propio, comunica lo religioso.

1.2.1 Positividad y simpleza de la comunicación directa

En *Sobre mi obra como autor*, Kierkegaard señala que en su labor de escritor debía comenzar con el método mayéutico instituido por Sócrates para posteriormente dar lugar a una comunicación más simple y abierta de lo religioso. En *El punto de vista*, especifica que, aquello que debe preceder y permitir la comunicación directa es la *eliminación* de la ilusión de la cristiandad. Esta acción *negativa* está sin duda implícita en el ejercicio mayéutico y se trata de su componente irónico, pues para hacer que sus discípulos llegaran por sí solos a la verdad y al conocimiento, Sócrates primero tuvo que negar el saber que ellos tenían por dado. Del mismo modo, Kierkegaard pretende comenzar con un ejercicio negativo con el que pueda disipar en el lector su idea errónea de lo que significa ser cristiano, sin embargo, este proceder tiene una finalidad *positiva*: que el lector sea capaz de llegar a la verdad del cristianismo.

Ahora bien, de acuerdo a la interpretación que Kierkegaard ofrece sobre la ironía socrática en su disertación de teología, el proceder de Sócrates es meramente negativo, es decir, aun cuando es producto de su ironía que los discípulos pueden llegar por sí mismos a la verdad, producir ideas propias y nuevos conocimientos, Sócrates no los acompaña en el desarrollo de estos, pues él sucumbe ante su propio método.²⁷⁵ En el caso de Kierkegaard, lo

²⁷⁵ Alusión a la tesis VI de *Sobre el concepto de ironía*.

que sugieren sus textos autobiográficos es que la parte irónica es solo una herramienta con la cual puede eliminar la ilusión de la cristiandad, pero este no es su fin último, pues su objetivo final es llegar a la comunicación simple y abierta de lo religioso. Si tomamos en cuenta la explicación que Kierkegaard da sobre el método socrático en su disertación, tendremos que decir que el uso que aquel hace del método mayéutico es más platónico que socrático, pues es usado con fines meramente depurativos que rematan en especulación.²⁷⁶

Ahora bien, ese proceso que va de la negación irónica del método mayéutico a la positividad y simplicidad de la comunicación directa, es descrito por Kierkegaard como un *movimiento reflexivo*.²⁷⁷ Kierkegaard afirma que este comienza cuando lo religioso es establecido en la reflexión para luego ser retirado de esta y devuelto a su simplicidad²⁷⁸

En un sentido cristiano, la simplicidad no es el punto de partida para llegar a ser interesante, agudo, profundo, poeta, filósofo, etc. No, al contrario, *aquí* es donde uno empieza y se va haciendo cada vez más sencillo, *alcanzando* la simplicidad. Esto en ‘la cristiandad’, es el movimiento de la reflexión en un *sentido cristiano*: uno no se refleja a sí mismo en el cristianismo, sino que se refleja fuera de otra cosa y se convierte, cada vez más simplemente, en un cristiano.²⁷⁹

Aquí se hace necesario señalar que el concepto de reflexión es uno de los más importantes en el pensamiento kierkegaardiano, pero complejo a la hora de definir. Para comenzar, Kierkegaard emplea el latinismo *reflexio*, del cual proviene el término danés *refleksion* y que es usado en al menos dos sentidos: por un lado, refiere al acto de reflejar [*tilbagekastning*] y por otro, al de deliberar, pensar o considerar [*overvejelse*]²⁸⁰. En Kierkegaard, sin embargo, este concepto presenta una multiplicidad de variaciones con las que parece adquirir nuevas connotaciones. Esto se muestra en el hecho de que unas veces usa el término reflexión a secas, pero otras, habla de la doble reflexión, de la auto-reflexión, de la reflexión objetiva y

²⁷⁶ Cf. Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, pp. 106-176 / SKS 1, 101-177

²⁷⁷ Cf. Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, p. 176 / SKS 13, 13.

²⁷⁸ Ídem.

²⁷⁹ Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, p. 176 / SKS 13, 13.

²⁸⁰ Cf. *Ordbog over det danske Sprog [Diccionario de la lengua danesa]*, vols. 1-28, ed. por Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, Copenhagen: Gyldendal, 1937, vol. 17, col. 566.

de la subjetiva, etc.²⁸¹ Los textos autobiográficos son una clara muestra de la libertad con la que Kierkegaard usa dicho término.²⁸²

Pero pese a la pluralidad de usos y posibles significados que hay de la palabra “reflexión” en estos textos, considero que los mismos proveen señales suficientes para determinar que cuando Kierkegaard habla del movimiento reflexivo, usa reflexión en el sentido de reflejar: el lector comienza con la obra estética y, aunque se considere a sí mismo cristiano, poco a poco se irá reflejando en cada uno de los seudónimos que abiertamente afirman no ser hombres de fe. Al verse en el reflejo como un esteta, filósofo, etc., el lector comenzará a sospechar que él mismo tampoco es un hombre de fe. El acto de reflejarse y reconocerse en el otro implica entonces el verse a sí mismo. Es aquí cuando la reflexión se convierte en introspección y en la antesala de una decisión: eliminar la ilusión y hacerme cristiano o no.

Una vez que el proceso reflexivo ha cumplido su cometido de desengañar al lector, es entonces cuando se supone que lo religioso es sacado de la reflexión y es devuelto a su simplicidad. Termina el proceso negativo de los seudónimos y comienza el proceso positivo de expresar el cristianismo. Pero ¿qué significa que el cristianismo sea expresado simple y positivamente? Pues toda esta descripción del proceso reflexivo parece indicar que la simplicidad de la comunicación directa consiste en la comunicación de una serie de aserciones, determinaciones, categorías o definiciones del cristianismo expresadas en su sentido literal. Creo que los textos autobiográficos contienen afirmaciones que soporta esta interpretación.²⁸³ No obstante, creo que también hay evidencia textual del rechazo a la idea de hablar del cristianismo como un conjunto de aserciones o doctrinas.

Veamos con detenimiento este doble discurso. Para comenzar, Kierkegaard señala que su tarea, aquello en lo que ha invertido todas sus fuerzas, es presentar la verdad del

²⁸¹ Dado que considero que el concepto de reflexión es esencial para comprender la comunicación indirecta, a lo largo de este y el siguiente capítulo se abordará de manera más profunda.

²⁸² Cf. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, pp. 45, 50, 51, 57, 88, 94, 100, 113, 121, 128, 166 / *SKS* 16, 31-37, 53, 56, 59, 67-68, 72, 76, 102; Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, p. 176, 177, 179 / *SKS* 13, 12-13, 14, 15.

²⁸³ Kierkegaard afirma tener una postura hacia la cual desea guiar a su lector (Kierkegaard, *Mi Punto de Vista*, p. 39) Afirma que sus discursos versan sobre las más decisivas determinaciones religiosas (*Mi Punto de Vista*, p. 49); y afirma explícitamente que él sabe qué es el cristianismo [*jeg veed, hvad Christendom er*] (*Sobre mi obra como autor*, p. 185 / *SKS* 13, 23.)

cristianismo, o más precisamente, presentar el cristianismo en su forma [Skikkelse] verdadera.²⁸⁴ Siendo este su propósito, es fácil asumir que para comunicar dicha verdad él debía tener de antemano el conocimiento de qué es o cómo es el cristianismo, lo cual él confirma en varios pasajes. Es de esperar que una comunicación directa de dicho conocimiento, es decir, una exposición abierta de qué es el cristianismo, verse sobre un conjunto de definiciones y determinaciones doctrinales o una serie de proposiciones que no requieren de un proceso reflexivo, sino que pueden ser comprendidas inmediatamente por quienes han negado la ilusión de considerarse cristianos sin serlo. La comunicación de tal verdad sería entonces equiparable a, por ejemplo, la comunicación de verdades científicas o matemáticas. No obstante, en los textos autobiográficos encontramos repetidas veces que lo que Kierkegaard señala que lo esencial del cristianismo es el problema de *cómo ser o llegar a ser cristiano*²⁸⁵ y esto revela que para él la forma verdadera del cristianismo es más bien la de una práctica o ejercicio y no la de una teoría o doctrina.²⁸⁶ Así pues, aun cuando en algunos pasajes Kierkegaard afirma que tiene una posición con respecto al cristianismo y que, más aun, él sabe *qué es* el cristianismo,²⁸⁷ tal posición y conocimiento no parece ser algo más que el conocimiento de que lo esencial del cristianismo reside en un quehacer y no un saber.²⁸⁸

²⁸⁴ Cf. Kierkegaard, *Mi Punto de Vista*, p. 99 / SKS 16, 59.

²⁸⁵ Kierkegaard, *Mi Punto de Vista*, pp. 8, 17, 55, 57, 70, 95, 96, 118, 122; *Sobre mi obra como autor*, p. 177, 185.

²⁸⁶ Esto sin embargo no excluye que en el pensamiento Kierkegaardiano haya en efecto la propuesta y desarrollo de una teoría o doctrina entorno al cristianismo entendido como práctica.

²⁸⁷ En la *Neutralidad Armada*, por ejemplo, Kierkegaard vuelve a hacer alusión a su conocimiento de lo que es el cristianismo, pero a continuación aclara en qué consiste dicho conocimiento: “afirmo que sé con claridad y precisión no universales lo que es el cristianismo, lo que en este puede exigirse del cristiano, lo que significa ser cristiano”. Søren Kierkegaard, “Armed Neutrality” en *The Point of View*, trad. de Edna and Howard Hong, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1978, p.138. / SKS 23,1.

²⁸⁸ Lo que no podemos negar es que la idea de Kierkegaard de que el cristianismo es una forma de vida y no un conjunto de doctrinas tiene ella misma un sustento doctrinal, el cual ya había sido profesado por Lutero, entre otros, y que sin duda tiene fundamento Escritural. Esto nos lleva a reevaluar el hecho de que en el *Postscriptum* Kierkegaard considere un despropósito creer que las Escrituras pueden garantizar la verdad objetiva del cristianismo, pues esto no significa que Kierkegaard desconozca su carácter sagrado y de revelación. Él mismo toma por base de sus textos una multiplicidad de pasajes bíblicos, especialmente son la base de la que él cataloga como la obra religiosa y de comunicación directa. Ronald F. Marshall desarrolla el punto anterior en su artículo *The traversed path: Kierkegaard's Coplex Way to Religious Simplicity*, al argumentar que el propósito de Kierkegaard en *El punto de vista* es mostrar cómo uno se convierte en cristiano acorde al *Nuevo Testamento* (Marshall, Ronald F., *The traversed path: Kierkegaard's Coplex Way to Religious Simplicity*, en *International Kierkegaard Commentary. The point of View*, vol. 22, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2010, pp. 118, 153).

También llama la atención que Kierkegaard afirme que tal simplicidad es el resultado final del movimiento reflexivo, es decir, como si temporalmente aquella sucediera a este. No obstante, a lo largo de *El punto de vista* Kierkegaard insiste en que la comunicación directa de lo religioso ha estado presente desde el inicio de su obra. Esta confusión parece ser aclarada en *Sobre mi obra como autor*, donde el autor afirma:

La comunicación directa estaba presente desde lo primero, ya que los *Dos discursos edificantes* de 1843 fueron realmente simultáneos con *O lo uno o lo otro*. Y para establecer esta comunicación religiosa directa definitivamente como contemporánea, cada obra escrita con seudónimo iba acompañada casi simultáneamente de una pequeña colección de *Discursos edificantes*, hasta la aparición del *Postscriptum*, el cual plantea el problema, el cual es el Problema κατ'ἐξοχήν de toda la profesión de escritor, o sea, “cómo llegar a ser cristiano”. Desde ese momento cesan los brillantes señuelos de la comunicación directa religiosa y empieza la producción puramente religiosa: *Discursos edificantes en diversos espíritus*; *Las obras del amor*; *Discursos cristianos*.²⁸⁹

Esta acotación revela dos puntos importantes. El primero es que la comunicación directa de los primeros escritos no era del todo directa, no era positiva ni simple, pues era el complemento de una comunicación indirecta y juntas servían como señuelo para negar la ilusión del lector. Esto sugeriría que existe una forma de comunicación directa que está, por decirlo de algún modo, al servicio de la comunicación indirecta. Lo segundo es que, al parecer existe una segunda forma de comunicación directa que es la encargada de expresar lo puramente religioso. Y aunque el “puramente” puede hacernos pensar en categorías abstractas, lo cierto es que, dicha producción puramente religiosa se da después del *Postscriptum*, es decir, después de que Kierkegaard le plantea al lector el problema de cómo llegar a ser cristiano. Esto podría reforzar la idea que anteriormente había señalado respecto a que si la comunicación directa (simple y positiva) de lo religioso está orientada a abordar dicho problema, entonces no puede comunicar meramente conceptos o doctrinas abstractas, sino que debe ser un discurso que conduzca a la *práctica* cristiana.

²⁸⁹ Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, pp. 177-178 / SKS 13, 14.

1.3 La autoría y autoridad de la comunicación directa

Kierkegaard señala la importancia de que los autores de las obras estéticas fueran seudónimos, poetas o filósofos, pero no hombres religiosos. El caso del *Postscriptum* llama aun más la atención en esto, pues, aunque su autor es un seudónimo, esta no es propiamente una obra estética, por un lado porque plantea directamente el Problema, pero además, porque aquí el nombre de Kierkegaard hace su aparición, aunque sea solo como editor. Finalmente, es para las obras religiosas que Kierkegaard decide que es su nombre el que debe aparecer como autor. De manera que, en estas el que habla ya no es el poeta ni el filósofo, sino el escritor religioso, el que escribe discursos que quizá no lleguen a ser sermones, solo porque el que los escribe todavía no está ordenado.²⁹⁰

Esto nos lleva a un tercer rasgo que los textos autobiográficos presentan de la comunicación directa y es la aparente autoridad que se le concede al autor de esta, en contraste con la tímida asistencia del autor o autores de la comunicación indirecta. No obstante, tanto en *El punto de vista* como en *Sobre mi obra como autor*, Kierkegaard rechaza abiertamente que se le considere una fuente de autoridad. Su labor, como él afirma, se resume en ser un espía al servicio de Dios y a favor de la causa del cristianismo, en la que él se considera más un aprendiz que un conocedor:

Y en relación con la producción religiosa, el Divino Gobierno me frenaba al no arrogarme nada a mí mismo, porque yo comprendía que tenía contraída una deuda. Y ahora llego a una expresión sobre mí mismo que suelo utilizar cuando hablo de mí mismo, una expresión que tiene relación con el procedimiento inverso del conjunto de la productividad, y conmigo también en mi capacidad de observador, junto con mi consciencia de ser uno de aquellos que necesitan educación. La expresión que uso es que en relación con los terrenos intelectual y religioso, y con vistas al concepto de existencia, y de aquí con el concepto de cristianismo, yo soy como un espía de un poder más alto, al servicio de la idea. No tengo nada nuevo que proclamar; no poseo autoridad, ya que me hallo bajo un disfraz; no trabajo de forma

²⁹⁰ Cf. Søren Kierkegaard, “Dos discursos edificantes” en *Discursos edificantes*, trad. de Darío González, Marid: Trotta, 2010, p. 29, notas 1 y 2.

directa, sino indirecta; no soy un canto; en fin, soy un espía que, al espiar, al aprender a conocer todo, sobre la conducta, las ilusiones y los caracteres recelosos, va haciendo una inspección de sí mismo bajo la más estrecha inspección.²⁹¹

Con estas palabras Kierkegaard no solo rechaza poseer autoridad, sino que su posesión de conocimiento sobre el cristianismo se ve aquí matizada por la idea de que la adquisición de tal conocimiento ha sido a través de su propia labor como escritor, y no como algo que ha tenido claro desde el comienzo de su obra; conocimiento que, incluso en 1851 no parece tener por completo:

Llamar la atención “*sin autoridad*” sobre la religión, sobre el cristianismo, es la categoría de toda mi actividad como autor considerada íntegramente. Desde un principio he asegurado claramente y repetido como una frase estereotipada que yo “no tenía autoridad”. Me consideraba a mí mismo más como *lector* de libros que como *escritor*. “Ante Dios” y religiosamente, cuando hablo conmigo mismo llamo a toda mi obra como autor mi propia educación y desarrollo, sin que ello implique que ahora soy perfecto o completamente acabado con respecto a la necesidad de educación y desarrollo.²⁹²

Pese a que sea el propio Kierkegaard el que afirme no tener autoridad, deslindándose incluso de la autoría de sus escritos, algunos pensadores como Sylvia Walsh afirman que, si como los posmodernos supusiéramos que Kierkegaard es un ironista de principio a fin, resultaría difícil saber si podríamos tomar en serio lo de su no autoría y consecuente falta de autoridad.²⁹³ De manera análoga, Joakim Garff considera problemática la supuesta renuncia a la autoría de los escritos, pues si Kierkegaard renuncia a ser el autor de sus escritos, también “debe renunciar a su derecho normal y evidente de determinar la importancia total de su obra,

²⁹¹ Kierkegaard, *Mi Punto de Vista*, p. 111 / *SKS* 16,65-66

²⁹² Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, pp. 182-183 / *SKS* 13, 18-19. Las negritas y cursivas son de Kierkegaard.

²⁹³ Sylvia Walsh, “Kierkegaard and Postmodernism”, *International Journal for Philosophy of Religion* 29, 1991, p. 117.

con lo cual *El punto de vista* pierde su estatus singular y se convierte en uno de los muchos —debatibles— puntos de vista.”²⁹⁴

Kierkegaard considera además que la verdadera autoría de sus textos debe ser atribuida a *Styrelse*, término que Walter Lowrie y muchos otros traducen como Gobierno [Governance],²⁹⁵ pero que otros, como David Swenson, consideran que debe ser traducido como Guía [Guidance], o en el caso de Jane Chamberlain y Belinda Ioni, como Guía Divina [Divine Guidance].²⁹⁶ En soporte a la primera forma de traducción, Lowrie afirma que el término “Gobierno” “[dirige] la atención al hecho de que Kierkegaard tiene en mente una divinidad que moldea nuestros fines desde *afuera*, a través de una ordenación providencial de eventos, no por medio de una “guía” mística que proviene de *dentro*”.²⁹⁷

Timothy Dalrymple, quien también emplea el término Gobierno, realiza un detallado análisis del concepto en los *Diarios*, a partir del cual identifica que el sentido en el que Kierkegaard usa *Styrelse* en *El punto de vista* había sido determinado desde el principio de su obra escritora y que correspondía a lo que los teólogos clásicos habían denominado como *providentia specialissima*. Noción que Kierkegaard seguramente conoció cuando asistió a las lecciones de Philip Marheinecke impartidas en la Universidad de Berlín sobre la distinción escolástica entre *providentia universalis*, *providentia specialis* y *providentia specialissima*. O También, arguye Dalrymple, “podría haber encontrado el término en la *Glaubenslehre*, donde Schleiermacher afirma que la *providentia specialissima* es el propósito último de toda divina Providencia”.²⁹⁸

²⁹⁴ Joakim Garff, “the eyes of Argus: The point of view and Point of View on Kierkegaard’s Work as an Author”, en *Kierkegaard: A Critical Reader*, ed. por Jonathan Rée y Jane Chamberlain, Malden Ma: Blackwell, 1998, p. 97. Traducción mía.

²⁹⁵ De modo semejante, en la versión al español que aquí ha sido usada, José Miguel Vellosos traduce *Styrelse* como “Divino Gobierno”.

²⁹⁶ Traducciones importantes como las de los Hong y los recientes KJN (*Kierkegaard’s Journals and Notebooks*), suelen usar “Governance” como traducción de *Styrelse*, sin embargo, hacen algunas excepciones (como en EUD, 208, 309 y 349; KJN 1:212, 2:17) donde emplean términos como “dispensación”, “dirección”, “providencia”, “guía” y “providencia especial”. Timothy Dalrymple, “Modern Governance: Why Kierkegaard’s Styrelse Is More Compelling Than You Think”, en *International Kierkegaard Commentary. The point of View*, vol. 22, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2010, p.162, nota 7.

²⁹⁷ Søren Kierkegaard, *The Point of View for my Work as an Author*, trad. por Walter Lowrie, Nueva York: Harper Torchbooks, 1962, p. 64, nota del traductor.

²⁹⁸ Dalrymple, “Modern Governance: Why Kierkegaard’s Styrelse Is More Compelling Than You Think”, p. 164.

De acuerdo a lo que afirma en *El punto de vista*, la educación que Kierkegaard mismo recibe mientras acata la tarea que el Divino Gobierno le encomendó tuvo lugar a lo largo de diversas experiencias y eventos en su vida, y estuvo apoyada en una serie de talentos y habilidades que Dios potenció y dio propósito con su tarea divina. Pero lo que especialmente dio lugar a su labor como escritor fue un *factum*.²⁹⁹ Kierkegaard aclara que no se trató de una revelación ni de algo por el estilo, se trató de un hecho y no de un mero acontecimiento, pues él tuvo un papel activo.³⁰⁰ Tal *factum* consistió en convertirse en un poeta, pero uno que contenía un carácter profundamente religioso, lo que hizo que, en medio de, o pese a lo poético, hubiera un despertar religioso, el cual terminó por retener y eliminar lo poético, dando paso a lo puramente cristiano.³⁰¹ Dicho *factum* fue entonces la realización del movimiento reflexivo, el mismo que Kierkegaard afirma realizar en su obra, porque aunque lo religioso no llegara a su vida a causa de él mismo, sucedió siendo él consciente de ello.³⁰² Por lo que es este *factum* el que nos indica que, aun cuando el danés no tenga autoridad en lo que comunica, esto no significa que deba considerársele como una simple pluma que mecánicamente escribe los pensamientos de Dios, sino que, como Kierkegaard mismo afirma:

no puedo pretender una inmediata relación con Dios, que no puedo y no me atrevo a decir que es Él quien inmediatamente inserta los pensamientos en mí, sino que mi relación con Dios es una relación reflexiva, es la interioridad en la reflexión, como en general el rasgo distintivo de mi personalidad es la reflexión.³⁰³

Considero que aquí el concepto de reflexión debe ser entendido como líneas atrás fue definido, es decir, como un concepto de la subjetividad, del ejercicio introspectivo que permite el juicio. A la luz de esta definición el pasaje anterior estaría señalando que, la relación reflexiva entre Kierkegaard y Dios permite que, aunque Kierkegaard no posea

²⁹⁹ Kierkegaard emplea la palabra *faktum*, que puede traducirse como “hecho”. No obstante, empleo aquí el latinismo *factum*, usado también por el traductor de la versión castellana, para poner de relieve el papel activo de Kierkegaard en este asunto, y que este no puede ser tomado como un mero acontecimiento.

³⁰⁰ Cf. Kierkegaard, *Mi Punto de Vista*, p. 107/ SKS 16, 63.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 108 / SKS 16, 63.

³⁰² *Ibid.*, p. 109 / Ídem.

³⁰³ *Ibid.*, p. 88 / SKS 16, 53.

autoridad en la verdad que comunica, en el sentido de que no ha sido dada por él, sino por Dios, es a través de la reflexión que Kierkegaard la interioriza y la hace suya.

En cualquier caso, para Joakim Garff, la forma en la que Kierkegaard hace alusión a Dios como el verdadero autor de la obra, también presenta problemas. “El que [Kierkegaard] termine estetizando su relación con Dios³⁰⁴ en su intento de distinguir lo religioso de lo estético,³⁰⁵ no es menos paradójico que el hecho de que, a fin de eliminar todo signo distintivo de la experiencia artística, convierte a Dios en la ‘Musa’³⁰⁶ que Kierkegaard invoca.

Con todo, es evidente aquí, como en varias de sus obras, el interés de Kierkegaard en desmarcarse de los teólogos, filósofos y párrocos de su época, pues para él estos son sin duda los autores de la ilusión de la cristiandad. De ahí que insista en aclarar que él no es un genio ni un apóstol, en otras palabras, que él no posee autoridad, sino más bien un discípulo a quien el Divino Gobierno le encomendó una tarea. Por esta razón su comunicación directa, aunque sea una comunicación en la que Kierkegaard se muestre como autor y busque transmitir un conocimiento, termina distanciándose, por lo menos en cuanto a su definición, de una comunicación usada para la especulación y el adoctrinamiento. Luego, lo que queda sobre la mesa es una noción de comunicación directa reducida a su versión más ordinaria, en la que el comunicador desea establecer una relación inmediata con su lector haciéndole llegar un mensaje claro y simple: que lo verdaderamente importante del cristianismo es llegar a ser cristiano.

1.4 *Objeciones a los textos autobiográficos*

Aunque estos textos nos proporcionan un panorama conciso y esquematizado de la forma en la que Kierkegaard concibe su obra, considero que tanto la clasificación que presenta de la totalidad de su obra como la relación que hay entre ésta y su estrategia comunicativa puede

³⁰⁴ Aquí Garff se refiere tanto a las alegorías que Kierkegaard usa para mostrar la influencia que Dios ha tenido en su labor de escritor, como el hecho de que describa su relación con Dios como una historia de amor feliz. Kierkegaard, *Mi Punto de Vista*, p. 84-87 / SKS 16, 50-51.

³⁰⁵ Kierkegaard, *Mi Punto de Vista*, p. 109-111 / SKS 16, 63-65.

³⁰⁶ Garff, “the eyes of Argus: The point of view and Point of View on Kierkegaard’s Work as an Author”, p. 93.

resultar amañada o poco verídica. Las razones que nos podrían hacer sospechar de su confesión son las siguientes.

La primera de ellas es con respecto a la división y clasificación de sus obras. Ni en *El punto de vista* ni en *Sobre mi obra como autor*, Kierkegaard incluye dentro del esquema de la totalidad de su obra escritos como sus artículos periodísticos, la reseña literaria de 1846, sus textos inéditos como *De omnibus dubitandum est*, su disertación *Sobre el concepto de ironía* y muchos otros escritos anteriores a *O lo uno o lo otro*. Además, lo que él llama “la totalidad de mi obra” es diferente en *Sobre mi obra como autor* que en *El punto de vista*; en el primero la totalidad de la obra va desde *O lo uno o lo otro* hasta los *Discursos en la comunión de los viernes* de 1851, mientras en el segundo, aunque también empieza con *O lo uno o lo otro*, termina en *La crisis y crisis en la vida de una actriz*. Por último, aunque en 1848, el año en el que Kierkegaard escribe *El punto de vista*, apenas comenzaba la redacción de *Ejercitación del cristianismo* y *La enfermedad mortal*, resulta difícil pensar qué ubicación tendrían estas obras dentro de la clasificación que aquí ofrece, pues ambas son obras firmadas por un seudónimo, Anti-Climacus, quien, no obstante, asume abiertamente la postura de un hombre religioso.

En teoría, esta dificultad quedaría resuelta en el esquema presentado en *Sobre mi obra como autor*, pues al ser posterior a la publicación de los textos firmados por Anti-Climacus, estos deben ser considerados en la totalidad de la obra. Sin embargo, el problema del seudónimo religioso parece resolverse con una descripción breve y general que tiene lugar simplemente en una nota al pie, en la que se sugiere que las obras de Anti-Climacus ni son propiamente estéticas, pues aunque estén firmadas por un seudónimo este no es un esteta, ni son religiosas, o por lo menos no a la manera en la que Kierkegaard podía expresar lo religioso, por ello tampoco figura su nombre.³⁰⁷ Los textos de Anti-Climacus expresan lo religioso a un nivel superior y por ello deben ubicarse en una nueva categoría, la cual Kierkegaard parece no tener en mente cuando habla de la totalidad de su obra en *El punto de*

³⁰⁷ Cf. Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, p. 175, nota al pie. Esta idea contrasta con la expresada en una entrada de sus diarios de 1849 sobre la posibilidad de publicar en tres volúmenes “el fruto del año 1848”, donde *Ejercitación del cristianismo* y *La enfermedad mortal* aparecerían junto con los textos autobiográficos, toda esta colección de textos publicados bajo el nombre de Kierkegaard (*Pap.* X⁵B 143).

vista. Por lo demás, tampoco es claro qué lugar tendría aquel par de obras en el movimiento que Kierkegaard describe sobre su labor como escritor en *Sobre mi obra como autor*.

La segunda razón, que quizá haga inútil la cuestión anterior, es que la clasificación de las obras parece depender en gran medida del uso o no de la seudonimia, pero esto podría ser cuestionado si se tiene en cuenta que diversos autores daneses y no daneses contemporáneos a Kierkegaard también hacían uso de seudónimos o anónimos. Mynster, por ejemplo, como se señaló capítulos atrás, utilizaba su seudónimo ‘Kts’, el cual era una abreviatura de Jakob Peter Mynster formada a partir de la unión de las letras que estaban en medio de cada uno de sus nombres. También, Henrik Hertz, Martensen, Fru Gyllembourg, entre otros, tomaron esta práctica por razones estilísticas y para evitar confrontaciones, especialmente con los demás académicos y literarios de Copenhague en donde todo el mundo se conocía.³⁰⁸ Es probable entonces que Kierkegaard haya adoptado tal práctica por la misma razón que sus contemporáneos y no como parte de la estrategia que describe en *El punto de vista*.

Por lo demás, es ingenuo pensar que incluso en las obras seudónimas se interpela “tímidamente” al lector y que no hay un denotado esfuerzo por mostrar que existe una idea errónea de cristianismo que debe ser negada, y que esta es errónea a la luz de una suerte de “nueva” doctrina o concepción que muchos de los seudónimos tienen del cristianismo. Lo que esto revela es que, varias de las obras que Kierkegaard clasifica como comunicación indirecta hasta cierto punto hacen uso de la comunicación directa. Pues no es difícil ver ideas fijas y constantes en algunos de los textos calificados como estéticos. Por ejemplo, en *El concepto de angustia* hay sin duda un desarrollo conceptual sobre el pecado en términos cristianos, así como el desarrollo de una concepción antropológica que muestra que la verdadera realización de la existencia se hace ante Dios —idea presente también en *La enfermedad mortal*. En *Migajas Filosóficas* y *Temor y temblor* la fe es mostrada como una pasión que surge del encuentro personal entre Dios y el hombre. Y también en *Migajas y Ejercitación del cristianismo* Cristo es presentado como una paradoja a la cual solo puede accederse por la fe y no por la razón. Pareciera que lo único que hacía que estas afirmaciones

³⁰⁸ Cf. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, p. 42.

fueran parte de una comunicación indirecta es que son promulgadas por autores que afirman no ser cristianos, lo cual no descarta que estas fueran ideas que el propio Kierkegaard quería introducir en sus lectores.

La tercera razón es que, tanto al final de *El punto de vista* como en el de *Sobre mi obra como autor*, Kierkegaard sostiene que aquello de que la totalidad de su obra fuera concebida de principio a fin como una obra religiosa, no era algo que él hubiera previsto desde el inicio de su labor de escritor:

En el caso de que yo afirmara que desde el primer instante tenía una visión general de toda mi obra, y que anticipadamente había agotado todas las posibilidades de forma que la reflexión no me había enseñado nada más tarde, ni aun esta otra cosa, que, a pesar de todo lo que yo había hecho, estaba sin duda bien, sin embargo, sólo después estaba en posesión de comprender que era así; si yo afirmara esto sería una negación de Dios y una infamia hacia él.³⁰⁹

Esto parece contradecir el espíritu de su confesión, pues todo su interés está puesto en demostrarle a su lector que su obra desde el inicio ha sido religiosa y que por tanto debería ser leída como tal, pero al confesar también que en realidad no tenía al comienzo una idea general de lo que sería su obra, dicha demostración termina siendo dudosa. Aunque, por lo menos, este reconocimiento, como se señaló en la sección anterior, es coherente con el hecho de que se rehusara a ser tomado como una autoridad y que viera su labor como su propio proceso de formación: “Así pues, lo entiendo todo *ahora* porque en principio no podía prever el que ha sido de hecho mi propio desarrollo”.³¹⁰

Finalmente, considero que hay una cuarta y última razón que hace cuestionables las obras aquí analizadas. Supongamos que, pese a lo evidentemente dudoso de la clasificación y de la descripción que Kierkegaard nos presenta de su obra, uno puede confiar en que el propósito de delimitar y explicar su obra de este modo responde a la necesidad de mostrar que, dado el propósito religioso de introducir el cristianismo en la cristiandad mediante una

³⁰⁹ Kierkegaard, *Mi Punto de Vista*, p. 93 / SKS 16, 56

³¹⁰ Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, p. 181 / SKS 13,18. Cursivas de Kierkegaard.

comunicación escrita, era necesario diseñar una estrategia comunicativa que se correspondiera punta a punta con dicho objetivo. Lo cual, por ejemplo, justifica el actuar engañoso de la obra estética, dejando claro que esta era solo un medio para llegar a lo religioso. Esto explicaría además porqué Kierkegaard no introduce en su esquema textos como las *juvenilia* o su disertación, pues no tendría sentido incluir aquellos textos cuyo propósito no sea religioso. También se excusaría que, habiendo establecido la relación entre su estrategia comunicativa y el propósito religioso, considerara que su obra estética, marcada por el uso de seudónimos, había empezado con el texto *O lo uno o lo otro* en 1843, y no tomara en cuenta textos como *Otra defensa de las elevadas habilidades de la mujer*³¹¹ publicado en 1834 por el seudónimo A.

En este punto lo que estaríamos concediendo es que, aun cuando el uso de una doble comunicación no necesariamente fuera planeada desde el principio con el objetivo de introducir el cristianismo en la cristiandad, sino que quizás fuera asumida como una práctica más de la época o una forma de ocultar su vasta producción, Kierkegaard pudo haberse percatado de que esta era una buena herramienta comunicativa para hacer que sus lectores creyeran de manera adecuada en el cristianismo, o más bien, que pudieran llegar a ser cristianos. El problema que surge, pese a hacer esta concesión, es que si el objetivo de *El punto de vista* y de *Sobre mi obra como autor* era mostrar la necesidad de una doble comunicación para lograr el objetivo de que el lector pudiera abandonar su ilusión y hacerse cristiano, en el momento mismo en que Kierkegaard expone esto, su estrategia comunicativa pierde su utilidad, pues una vez que esta es explicada el lector conoce de antemano las verdaderas intenciones que hay detrás de la comunicación indirecta y el engaño resulta imposible de ejecutar.

Así pues, la confesión que Kierkegaard realiza en los textos aquí citados termina por ser una especie de manual para el lector. De modo semejante al que da una partitura para indicar cómo debe interpretarse determinada pieza musical, Kierkegaard ofrece estos textos sobre su labor escritora para mostrar a su lector cómo debe leerse su obra: cómo, de acuerdo a su objetivo, debe ser vista como una sola pieza, la cual, no obstante, está compuesta por tan

³¹¹ *Otra defensa de las elevadas habilidades de la mujer* [Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg] fue publicado el 17 de diciembre de 1834 en el Kjøbenhavns flyvende Post (SKS 14, 9).

diversas voces, tonos y matices, que el lector u oyente que tiene sus sentidos atrofiados por la ilusión, o que no tiene el suficiente refinamiento musical, podría pensar que se tratan de piezas diferentes, o, encantado por una sola de estas voces o tonalidades, podría pensar que esa única voz es la totalidad de la obra y no solo una simple tonada entre muchas. Penosamente, entendida de este modo, tal confesión constituye la ruina de la obra misma, pues una vez que el no dotado de oído musical ha conocido la partitura de una pieza, ésta ya no volverá a ser escuchada ni interpretada de la misma forma.

Frente a todas estas dificultades resulta difícil no preguntarnos si *El punto de vista o Sobre mi obra como autor* no son ellos mismos parte de la composición y no su partitura. En especial cuando tenemos el testimonio de sus diarios en donde Kierkegaard confiesa sentirse inclinado, en dos ocasiones, a publicar estos textos con el nombre de algún seudónimo: en la primera ocasión pensó que podrían aparecer publicados por el poeta Johannes de Silencio³¹² y en la segunda por un nuevo seudónimo, A-O³¹³ (posiblemente una abreviación para Alfa-Omega).³¹⁴

Con todo, pese a la poca fiabilidad de la confesión que Kierkegaard hace sobre su obra en estos textos, consideré que la mejor forma de aproximarnos a ellos era leyendo entre líneas, es decir, no siguiéndolos frase por frase como si todo lo que allí se dice fuera cierto, sino que lo importante era asirnos de algunos elementos que con prudencia pudiéramos tomar como punto de partida. Tales elementos nos permiten considerar que la comunicación directa que Kierkegaard afirma emplear para comunicar lo religioso no es una comunicación de autoridad, Kierkegaard no se convierte en pastor ni maestro; pero tampoco se trata de una comunicación tan simple como Antony Aumann la define: “Aunque [Kierkegaard] no lo diga explícitamente, nosotros nos inclinamos a creer que él usa el término “directo” en el sentido de una charla franca y sin rodeos, i.e., en el sentido de evitar el engaño, la ironía y otros discursos elusivos.”³¹⁵

³¹² SKS 21, 249, NB9:78.

³¹³ SKS 22, 237, NB14:8.

³¹⁴ Ibid. Ver el comentario del editor sobre el seudónimo A-O.

³¹⁵ Antony Aumann, “Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion”, en *International Kierkegaard Commentary. The point of View*, vol. 22, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2010, p. 317.

La comunicación directa de la que Kierkegaard nos habla en los textos autobiográficos no está completamente desligada de la comunicación indirecta, sino que parece estar al servicio de esta. Por ello, trazar una distinción tal que permita clasificar la obra de Kierkegaard en textos irónicos o no irónicos, mayéuticos o no mayéuticos, reflexivos o no reflexivos, indirectos o abiertamente religiosos, no solo es algo en lo que el propio Kierkegaard falla, sino que no resulta posible ni deseable realizar.

Estos tenues rasgos ofrecidos por los textos autobiográficos serán contrastados con lo dicho en otras obras con el fin de dar mayor solidez a lo que aquí apenas ha sido indicado.

2. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (1846)

El *Postscriptum* es quizá la obra en la que Kierkegaard, a través del seudónimo Johannes Climacus, aborda de manera más extensa el tema de la comunicación directa o inmediata [*Den ligefrem meddelelse* o *Den direct meddelelse*]. En las al menos doscientas cincuenta menciones explícitas que hay del tema en esta obra, nos encontramos con varias de las ideas que pocos años después Kierkegaard desarrollaría a título personal en *El punto de vista* y en *Sobre mi obra como autor*, pero también encontramos ideas diferentes, que nutren y complementan la concepción de comunicación directa que aquí se busca elucidar.

La primera mención —la cual será decisiva para comprender el concepto de comunicación directa del *Postscriptum*— tiene lugar en el apartado sobre la primera tesis de Lessing acerca de la dialéctica de la comunicación.³¹⁶ Allí, Climacus afirma que la diferencia entre el pensamiento objetivo y subjetivo debe reflejarse en la forma en que estos son comunicados,³¹⁷ lo que derivará en la distinción entre comunicación directa e indirecta. Aunque la diferenciación entre uno y otro tipo de pensamiento, junto la crítica que Climacus hace al pensamiento objetivo, ya fue abordada con suficiente detalle en la primera parte de esta disertación, creo que es pertinente volver a ello con el único propósito de explicar la que

³¹⁶ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 74 / SKS 7, 74.

³¹⁷ Ídem.

creo es la forma base de entender la comunicación directa en el *Postscriptum*, a saber, como el modo de comunicación propio del pensador objetivo.

2.1 *La comunicación directa del pensamiento objetivo*

Enfocado en mostrar la forma de comunicación propia del pensador subjetivo, Climacus inicia su exposición de la primera tesis de Lessing explicando:

Visto que el pensamiento objetivo le es indiferente al sujeto pensante y a su existencia, el pensador subjetivo, en tanto existente, se interesa esencialmente en su propio pensamiento y existe en él. Por consiguiente, su pensamiento posee otra clase de reflexión, específicamente, aquella de la interioridad y la apropiación, y de ahí que pertenezca al sujeto y a nadie más. Mientras que el pensamiento objetivo lo invierte todo en el resultado, ayudándole al género humano a hacer trampa al tener únicamente que copiar los resultados y las respuestas, el pensamiento subjetivo lo invierte todo en el proceso del devenir y omite el resultado, en parte porque éste le pertenece a él solo, y en parte porque, en tanto que existente, se encuentra constantemente en proceso de devenir, tal como ocurre con todo ser humano que no se haya dejado engañar para convertirse en objetivo, para convertirse en inhumano pensamiento especulativo.³¹⁸

Climacus prosigue su exposición aclarando que, en contraste con el proceso reflexivo del pensador objetivo, el pensador subjetivo lleva a cabo un proceso de doble reflexión: primero piensa lo universal, y después se apropia de su pensamiento existiendo en él.³¹⁹ Es aquí donde Climacus afirma que la diferencia entre estos dos tipos de pensamiento debe hacerse manifiesta en la comunicación, pues el pensador subjetivo debe buscar una forma de comunicación con la cual expresar la duplicidad de su pensamiento, la cual tendría que ser una comunicación que posea también una doble reflexión y por tanto, no podría tratarse de la comunicación directa. Esto lo explica en lo que sigue:

³¹⁸ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 74 / SKS 7, 74.

³¹⁹ Ídem.

La comunicación ordinaria entre un ser humano y otro es completamente inmediata, porque, por lo general, la gente existe en la inmediatez. Cuando alguien afirma algo y otro lo reconoce palabra por palabra, se supone que llega a un acuerdo en que se han entendido el uno al otro. No obstante, debido a que el que afirma es inconsciente de la duplicidad del pensamiento existencial, es asimismo incapaz de hacerse consciente de la doble reflexión de la comunicación.³²⁰

A partir de esta observación podríamos pensar que en el *Postscriptum* la comunicación directa es, como Aumann lo sugiere, una comunicación ordinaria en la que cada una de las palabras usadas en un mensaje tiene un significado convencional, lo cual permite que el receptor pueda comprender inmediatamente lo que el emisor ha querido decir.

No obstante, no se puede dejar de lado que los pasajes mencionados surgen en medio de la crítica que Climacus erige a la filosofía o pensamiento especulativo por adoptar una perspectiva objetivista del cristianismo, bajo la cual, Dios es convertido en objeto de conocimiento.

Esto debería ayudarnos a comprender que la disputa que Climacus tiene con el pensador objetivo no es simplemente a causa de que este comunique verdades directamente, pues hay verdades como las de las matemáticas, por ejemplo, que pueden y deben ser comunicadas de tal forma. El error en emplear la comunicación directa “aplica proporcionalmente a la esencialidad de lo subjetivo y, en consecuencia, atañe primordialmente al dominio de lo religioso”.³²¹

Para profundizar en lo anterior creo pertinente la aclaración que Jamie Turnbull hace cuando afirma que quizá la mejor manera de entender la distinción entre los dos tipos de comunicación que Kierkegaard propone es atendiendo a su crítica a la filosofía especulativa y en especial a su rechazo por el principio de mediación que los hegelianos de Dinamarca habían aplicado entre racionalismo y sobrenaturalismo.³²² Pues, como ya se ha expuesto, la

³²⁰ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 75 / *SKS* 7, 75.

³²¹ Ídem.

³²² Cf. Turnbull, Jamie, “communication” en *Kierkegaard's Concepts*, Tomo II, ed. por Steven Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Surrey: Ashgate, 2014, p.18.

mediación significaba la elevación de los opuestos a un nivel conceptual donde las diferencias eran suprimidas y donde cada una de las partes era re-concebida por la razón. Cuando hegelianos como Bornemann y Martensen aplicaron el principio de mediación al racionalismo y al sobrenaturalismo, el resultado fue una nueva concepción de la figura de Cristo, en la cual lo sobrenatural de la naturaleza divina y una comprensión racional de la misma dejaron de ser irreconciliables, y la existencia de un Dios hecho hombre dejó de ser indigerible para la razón.

Con el uso de la mediación el hegeliano danés pretendió haber alcanzado una relación inmediata y directa con Dios, pues elevó la discusión sobre la naturaleza divina a un plano conceptual en el que esta podía ser aprehendida por las capacidades cognitivas y racionales de un ser humano. Bajo este precepto, la religión fue doblegada a la esfera del pensamiento y la genuina creencia en Dios era aquella que estuviera sustentada en pruebas racionales e históricas.³²³

Cuando el pensador objetivo comunica directamente el mensaje del cristianismo, hace inmediatamente cognoscible y comprensible algo que no puede ser inmediatamente conocido ni comprendido, pues el contenido esencial del cristianismo es enigmático, paradójico y secreto.

La comunicación ordinaria, el pensamiento objetivo, carece de secretos; sólo el doblemente reflexionado pensamiento subjetivo es el que posee secretos; es decir, todo su esencial contenido es, por esencia, un secreto, pues no puede ser comunicado directamente. Es éste el significado del secreto, el que su conocimiento no pueda ser directamente presentado, porque lo esencial en su conocimiento es la apropiación misma, lo cual significa que se mantendrá en secreto para quienquiera que de igual modo no haya puesto en práctica la doble reflexión [...].³²⁴

Anti-Climacus sostiene esta misma idea en *Ejercitación de cristianismo*, al señalar que “[la comunicación directa] expresa inmediatamente lo que se es esencialmente”.³²⁵ Lo que sin

³²³ Esto ya fue abordado con detalle en el capítulo 1 de la primera parte.

³²⁴ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 80 / SKS 7, 80.

³²⁵ Kierkegaard, S., *Ejercitación del cristianismo*, p. 143 / SKS 12, 133.

duda permite que quien recibe el mensaje lo pueda comprender con la sola ayuda de su entendimiento. También para Anti-Climacus resulta imposible la idea de comunicar directamente el mensaje esencial del cristianismo, porque en él está presente su emisor, Cristo, el cual en apariencia (de hombre) es contrario a lo que en esencia es (Dios mismo). La esencia de Cristo es la incognoscibilidad, por ello ni él mismo puede comunicarse de manera directa. “Para que esta se dé en el caso, de suerte que sea verdadera comunicación directa, hay que salir del incognito, de lo contrario lo que por pronto es comunicación directa (una expresión inmediata concreta), al estar unido con un segundo aspecto (el del incógnito del que comunica), deja de ser comunicación directa”.³²⁶

Consideremos que, no obstante, como Climacus nos muestra, pensadores existenciales como Lessing o como los seudónimos que han aparecido en la escena de la literatura danesa de su época,³²⁷ construyen expresiones concretas a través de las cuales expresan sus pensamientos. Consideremos también que el cristianismo lo ha hecho, que Dios mismo también se comunica, que incluso es Verbo y que siendo Verbo se hizo hombre.³²⁸ Pero cuando se considera que por el simple hecho de comunicarse su comunicación es directa, es decir, que el contenido de su mensaje puede ser comprendido inmediatamente por la razón, se malinterpreta el mensaje, pues se reduce a lo expresado literalmente, es decir, a lo que es solo una apariencia, la cual en ocasiones incluso puede encerrar una contradicción con respecto a su esencia. El receptor que vive en la inmediatez estará presto con su razón a recibir el mensaje de esta manera, lo evaluará, lo escuchará palabra por palabra y, pretendiendo conocer el significado de lo dicho, no se percatará de que la esencia de lo comunicado es un secreto, un incognito, que obligado a ser revelado puede conducir a un mero sinsentido. Por ejemplo:

Los pastores obtusos, cierto es, apelan muy literalmente a un versículo de la Biblia que se entiende literalmente: que nadie que no se vuelva como niño entrará al Reino de los cielos. “Pues bien, ¡cuán dulcemente encantador puede volverse el cristianismo con ayuda del infantilismo de pastores como éstos! Ciertamente, si

³²⁶ Ídem.

³²⁷ Aquí Kierkegaard, en la voz de Climacus, se refiere a los seudónimos usados por él mismo. Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, pp. 253-302. / *SKS* 7, 229-274.

³²⁸ Juan 1:14

fuera como ellos dicen, lo apóstoles quedarían excluidos, pues que yo sepa ellos no entraron como niños.³²⁹

De manera aparentemente astuta, el pensador especulativo, y también algunos párrocos, convierten el pensamiento existencial y las verdades del cristianismo en verdades objetivas o conocimientos. En algunos casos se quedan con lo literal y en otros, aquellos en donde lo literal expresa una contradicción, o más aún, una paradoja absoluta, el pensador especulativo explica lo paradójico. Su explicación es en realidad una corrección, pues más que aclarar lo contradictorio de la paradoja, la elimina, pues no es posible aclarar lo absurdo de la paradoja absoluta sin eliminarla.³³⁰

Ahora bien, en cierto sentido todo pensamiento existencial constituye una paradoja, esto parte del hecho de que el pensador subjetivo, siguiendo la sabiduría socrática, se percató de que el sujeto pensante o cognoscente es ante todo un sujeto existente,³³¹ lo cual implica que toda verdad que piense el pensador subjetivo, para que sea una verdad esencial, no puede serle indiferente a la existencia, sino que, por el contrario, un pensamiento solo se convierte en una verdad esencial cuando el pensador se apropia existencialmente de él. Pero en este escenario la verdad queda desprovista de la certidumbre objetiva y pasa a tener relevancia solo en virtud de la pasión de la interioridad. Para los estándares del especulador que piensa solo las verdades apoyadas en la certeza objetiva, la verdad subjetiva no puede menos que resultarle incómodamente paradójica.

Climacus señala además que “desde el punto de vista socrático, la verdad eterna y esencial no es para nada paradójica en sí misma, sino que se hace así al relacionarse con el sujeto existente”³³². Esto se explica en que, como ya se ha dicho, no hay verdad esencial si no es verdad para un sujeto existente, pero en el momento en que se convierte en una verdad apropiada subjetivamente, carece de sustento objetivo y por tanto se hace paradójica. Ahora pues, si la paradoja solo lo es en tanto se relaciona con un sujeto que existe, parece entonces

³²⁹ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 294 / *SKS* 7, 266.

³³⁰ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, pp. 220-221 / *SKS* 7, 199-200.

³³¹ *Ibid.*, pp. 206-207 / *SKS* 7, 187-188.

³³² *Ídem.*

que el pensador especulativo puede eliminarla e ir más allá de la paradoja,³³³ cuando omite su propio existir, es decir, cuando sucumbe su propia existencia a la objetividad.

Respecto a la paradoja absoluta, aquella que Climacus aborda desde *Migajas*, el pensador especulativo va aún más lejos en su explicación, pues aquí, el cristianismo va más allá de lo socrático y se proclama él mismo como la paradoja.³³⁴ En otras palabras, el cristianismo muestra que su verdad es paradójica en sí misma, pues no ha llegado a ser paradójica al relacionarse con un sujeto existente, sino que para relacionarse con cualquier sujeto existente le fue necesario convertirse ella misma en un existente (Cristo) en la temporalidad.³³⁵ En este caso la verdad eterna y esencial es una paradoja absoluta, la cual no solo demanda la interioridad socrática, sino la expresión más poderosa de la interioridad que es la fe.³³⁶

Cuando el especulador se dirige a explicar la paradoja absoluta, es decir, a eliminarla, ya no le basta con anular su propia existencia, sino que debe arreglárselas para que la verdad eterna, que es ella misma paradójica, no parezca como tal. Para esto, el pensador objetivo vuelve a echar mano de la mediación, y así, *a là* Martensen, presenta a Cristo como un concepto revelado en el que lo divino y lo humano es mediado, convirtiéndolo en la objetivamente comprensible “inmanente concepción de Dios en el mundo”.³³⁷ A través del discurso directo, el cristianismo pasa entonces a ser una teoría o doctrina que muchos pueden comprender inmediatamente, aunque desinteresadamente (i.e., sin el interés infinito y apasionado de la fe).

De acuerdo a esta exposición, la comunicación directa podría ser definida como una formada de comunicación determinada por el pensamiento que es esencialmente cognitivo —y no existencial—. Esto se verá de forma más clara atendiendo a un rasgo esencial de la comunicación directa en el *Postscriptum*, que es su carácter didáctico.

³³³ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 218 / *SKS* 7, 197.

³³⁴ *Ibid.*, p. 215 / *SKS* 7, 195.

³³⁵ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 211 / *SKS* 7, 192.

³³⁶ *Ibid.*, p. 212 / *SKS* 7, 193.

³³⁷ Stewart, “Introduction. The Debate Surrounding Hegel’s Criticism of Classical Logic”, p. 27.

2.2 La comunicación directa como comunicación didáctica³³⁸

Etimológicamente, el término didáctica [διδασκαλία didaktikós] está circunscrito al ámbito de la enseñanza y el aprendizaje, ya sea como método o como finalidad. Repetidamente, Kierkegaard hace uso de este término en el *Postscriptum*, empleando en danés el latinismo *docere*, el cual tiene al menos dos acepciones: ya sea para referirse a una forma de educación, principalmente a la universitaria en la que se pone de relieve el carácter científico de lo enseñado, es decir, una educación enfocada en la transmisión de conocimiento y no, por ejemplo, en la enseñanza de una *techné* o *areté*; o para referirse a una forma de predicación, en la cual lo que se pone de relieve es el carácter doctrinario.³³⁹ Creo que, aunque es posible rastrear ambas acepciones en el *Postscriptum*, los pasajes en los que el término es usado están especialmente orientados a describir la forma del discurso del pensador especulativo,³⁴⁰ su finalidad,³⁴¹ e incluso, un rasgo de la época que ha sido formada con tal discurso.³⁴² En otras palabras, lo didáctico atraviesa cada una de las partes que hacen posible una comunicación, a saber, el emisor, el mensaje y el receptor.

2.2.1 Emisor y receptor didácticos

La comunicación didáctica demanda que el emisor posea la habilidad de transmitir conocimientos al receptor.³⁴³ Esto, como se mencionó líneas atrás, puede entenderse al menos de dos maneras: como la transmisión de un conocimiento científico o como la predicación de una doctrina. No obstante, no hay que pensar que se trata de cosas muy diferentes, pues lo esencial de la crítica que Kierkegaard hace a varios de los líderes religiosos daneses de la época —y que es posible evidenciar en una lectura conjunta del *Postscriptum* y de *Ejercitación*—, es que aquellos se han convertido en pensadores objetivos, lo que significa

³³⁸ Este rasgo contrastará, como se verá en el siguiente capítulo, con el carácter dialéctico de la comunicación indirecta.

³³⁹ Ordbog over det danske Sprog. <http://ordnet.dk/ods/ordbog?query=docere>

³⁴⁰ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, pp. 180, 279, 282 / *SKS* 7, 165, 251, 255.

³⁴¹ *Ibid.*, pp. 254, 291 / *SKS* 7, 229, 264.

³⁴² *Ibid.*, p. 278 / *SKS* 7, 249.

³⁴³ Cf. Nerina Jansen, “Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication” en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”*, Vol. 22, ed. por Robert Perkins, Georgia: Mercer University Press, 1997, p. 119.

que su predicación del cristianismo es simple y sencillamente la enseñanza de un conocimiento más.³⁴⁴

Ahora bien, en principio en el *Postscriptum* el didactismo parece estar reservado para los pensadores objetivos o especulativos interesados en la transmisión de verdades objetivas en general. Climacus involucra entre ellos al grupo de ilustrísimos “profesores” [*Privat-docent*],³⁴⁵ a los cuales caracteriza como un grupo de parlanchines con ínfulas de superioridad, con los que tiene además una contienda personal por criticar tanto su obra anterior, *Migajas*, como las obras de los seudónimos que Climacus tanto admira:

Prominentes profesores han desacreditado los libros seudónimos, al igual que a mi pequeño panfleto, por la sola razón de que no eran didácticos. Muchos han concluido tajantemente que esto debíase a que los autores, y yo junto con ellos, habíamos sido incapaces de elevarnos a la altura requerida para instruir didácticamente, para elevarnos hasta la objetividad que es el sitio de estos profesores.³⁴⁶

El profesor didáctico tiene además la responsabilidad de hacer que el receptor de su mensaje también se convierta en didáctico. Pero aquí el receptor no puede ser concebido individualmente, sino en multitud, pues la individualidad es propia de la interioridad, pero la objetividad promovida por la didáctica no permite que haya interioridad. Por ello, resulta acertado decir, como lo hace Climacus, que *la época* se ha vuelto didáctica, y no sus individuos, pues una vez que estos son atrapados por el pensamiento objetivo a lo primero a lo que renuncian es a su existir individual. Así pues, aunque hablemos de un emisor y un receptor de la comunicación directa, la relación que se da a través de esta no es establecida por sujetos existentes, sino por sujetos cognoscentes o no cognoscentes. En otras palabras, el receptor no importa como un individuo que existe, sino solo como un sujeto que, o bien es

³⁴⁴ Cf. Kierkegaard, S., *Ejercitación del cristianismo*, p. 111 / SKS 12, 104.

³⁴⁵ Este término danés era usado para denominar específicamente al docente de cátedra o de asignatura, el cual obtenía su pago por el número de estudiantes que hubiera en su clase.

³⁴⁶ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 282 / SKS 7, 255.

cognoscente, en cuyo caso valorará objetivamente el conocimiento que le es comunicado, o bien, es un no cognoscente que recibirá un conocimiento nuevo.³⁴⁷

El éxito del mensaje didáctico descansa en parte en que el emisor debe hacer del receptor una copia suya, no puede dejar espacios para un pensamiento crítico propio, sino que el conocimiento que transmita debe ser aprendido con todos sus puntos y comas. Esto no es lo que sucede con textos seudónimos, pues en ellos:

... 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.³⁴⁸

Aquí se pone de relieve el ya mencionado carácter irreflexivo del pensamiento objetivo, pues si la época se conforma con el mensaje corto, simple y directo, es porque no tiene su interés puesto en lo que está siendo comunicado. Por ello todos los receptores poseen el mismo significado de lo que se les comunica.³⁴⁹ Esto además nos permite afirmar que, así como Climacus señala que en la comunicación directa no hay una relación entre la comunicación y el comunicador, ni entre este y la idea que comunica,³⁵⁰ tampoco hay una relación entre la comunicación y el receptor, ni entre este y la idea que se le comunica.

Es importante mencionar que, en cuanto a los emisores didácticos existe, por así decirlo, una segunda clase de pensador especulativo. Esta distinción parece ser introducida por el mismo pensador puro que, como Climacus señala al inicio del *Postscriptum*, no quiere que se le confunda con el populacho, con el pensador graduado de liceo, o con el filósofo de divulgación.³⁵¹ Climacus señala que son solo algunos los que introducen el pensamiento

³⁴⁷ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 279 / SKS 7, 251.

³⁴⁸ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 300 / SKS 7, 272.

³⁴⁹ Cf. Jansen, "Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication", p. 119.

³⁵⁰ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 77 / SKS 7, 76.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 52 / SKS 7, 56.

objetivo, que elaboran sistemas³⁵² y conducen a los demás a que piensen de la misma manera, mientras otros, aun cuando también se conviertan en comunicadores didácticos del mensaje que didácticamente han recibido, su comunicación didáctica es tan simple que se asemeja más al mecánico repetir de un loro que sin sentido recita las palabras que casualmente escucha.³⁵³ Aquí lo didáctico es caricaturizado por Climacus de la siguiente manera:

Justo como una madre que aconseja a su hijo que está a punto de asistir a una fiesta: “ahora cuida tus modales, observa a los otros niños bien educados y compórtate como ellos”, para que pueda él también llevar bien su vida y comportarse como lo hacen los demás. Nunca tomaría una iniciativa ni adoptaría una opinión a menos que supiera que ya otros las han tomado, porque “los otros” son para él su prioridad. En raras ocasiones se comportaría como uno que no sabe cómo debe comer un plato servido en un banquete; se quedaría mirando alrededor suyo, hasta que viera cómo es que los demás lo hacen, etc. Esa persona quizá conozca muchas cosas, puede incluso que se sepa el sistema de memoria; es posible que viva en un país cristiano, y que sepa cómo inclinar la cabeza cada vez que el nombre de Dios es mencionado, quizá también pueda ver a Dios en la naturaleza si está en compañía de otros que pueden ver a Dios; en suma, bien podría ser él una agradable compañía -y con todo, se estaría engañando por la relación directa con la verdad, lo ético y Dios.³⁵⁴

Con este pasaje Climacus se dirige al principal blanco de su crítica: el discurso didáctico empleado para comunicar lo religioso. En el nivel más decadente de esta práctica, el resultado es una transmisión de conocimiento tan abstracta y desinteresada que reduce al cristianismo a un conjunto de frases y ademanes. Pese a la obvia simplicidad de este cristianismo, pulula la certeza de que en Dinamarca todos son cristianos. “La confusión surge simplemente debido al exceso de didáctica”.³⁵⁵ Los profesores del pensamiento puro atribuyen esta confusión al filósofo de divulgación, pero no se percatan que son ellos los principales promotores de aquella cuando afirman que es posible la relación directa con Dios.

³⁵² Ibid., p. 155 / *SKS* 7, 144.

³⁵³ Quizá para Kierkegaard el primer tipo de pensador especulativo sería Hegel y el segundo, personajes como Heiberg y Martensen.

³⁵⁴ Kierkegaard, *Postscriptum*, pp. 246-247 / *SKS* 7, 222-223.

³⁵⁵ Ibid., p. 282 / *SKS* 7, 255.

Con todo, ya sea que se trate de un pensar de forma pura, elevada o abstracta, o de un simple repetir o recitar de memoria, la didáctica hace que el emisor y el receptor de esta comunicación directa se deshumanicen. Quizás, podríamos decir que esta crítica golpea con doble fuerza al pensador especulativo de “primera clase”, pues aunque este piense que posee una sabiduría superior que lo eleva por encima del populacho o filósofo divulgador, lo cierto es que ambos son igualmente vacíos o abstractos, pues han optado por un pensamiento desinteresado de la existencia, carecen de interioridad, y en este sentido, ninguno de los dos, por más alto o bajo que se encuentre en la escala del pensamiento puro, tiene el derecho de llamarse propiamente humano.³⁵⁶

2.2.2 *El mensaje didáctico*

Para terminar de entender cómo la comunicación directa es caracterizada esencialmente por la didáctica es importante atender ahora a la forma del mensaje didáctico. Climacus desarrolla esta idea con detalle, aunque en lugar de exponer de manera directa ejemplos de mensajes didácticos, contrasta el mensaje didáctico con el dialéctico, del cual va a dar como ejemplos los textos que han surgido recientemente en la escena de la literatura danesa, a saber, los escritos de los seudónimos y los del Magister Kierkegaard. Al parecer Climacus elige estos textos porque con ellos comparte un mismo propósito: comunicar que “debido a la abundancia de conocimientos, la gente de nuestra época ha olvidado lo que significa el existir y lo que es la interioridad, y que el malentendido entre el pensamiento especulativo y el cristianismo puede ser explicado a partir de eso”.³⁵⁷

El primer texto seudónimo al que Climacus se refiere es a *O lo uno o lo otro*, el cual describe ávidamente como un escrito cuya forma y finalidad del mensaje no es conforme al modelo didáctico:

O esto o lo otro, cuyo título es ya en sí mismo indicativo, logra que la existencial relación entre lo estético y lo ético se materialice en la existencia del individuo existente. Esto me pareció como la indirecta polémica del libro en contra del

³⁵⁶ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 247 / *SKS* 7, 223.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 251 / *SKS* 7, 227.

pensamiento especulativo que le es indiferente a la existencia. Que no haya conclusión ni decisión última, es una expresión indirecta de la verdad como interioridad, y de este modo representa, quizá, una polémica en contra de la verdad como conocimiento. El prefacio mismo dice algo sobre ello, mas no al modo didáctico, pues en ese caso yo podría saber algo con certeza, sino bajo la jovial forma de la broma y la hipótesis.³⁵⁸

Como he señalado, con *O lo uno o lo otro* Kierkegaard se sumó a la polémica en contra del principio de mediación de la lógica hegeliana, especialmente en contra de la aplicación que algunos de los académicos hegelianos de Copenhague habían hecho de este principio al ámbito teológico. Por ello, en el pasaje citado, Climacus comienza señalando que, como su nombre lo indica, *O lo uno o lo otro* deja dos opciones sobre la mesa, no las media, no le dice al lector por cuál debe optar, y de esta manera permite que lo estético y lo ético surjan en un existente a partir de la interiorización que él haga de tales nociones en su existencia. Este proceso de interiorización es posible gracias a que, como Climacus afirma, el libro no tiene conclusión, no ofrece una, sino que es el lector el que es forzado a atar los cabos que el autor, intencionalmente, deja sueltos.

Que no haya conclusión es esencial para demostrar que *O lo uno o lo otro* no es un texto didáctico, ya que “la ausencia de conclusión es expresamente una cualidad de la interioridad, porque la conclusión es algo externo, y la comunicación de una conclusión, una relación externa entre el que conoce y el que no conoce.”³⁵⁹. En otras palabras, cuando el mensaje es didáctico, es conclusivo, tiene la forma de un conocimiento, de una teoría o doctrina que no demanda del receptor algo más que un intelecto abierto y presto para el conocimiento.

Aquí llama la atención el hecho de que Kierkegaard haga a través de Climacus un análisis de sus propias obras resaltando la forma y el propósito con el que se supone que estas han sido escritas. Este proceder, aunque semejante al que lleva a cabo en *El punto de vista* y en *Sobre mi obra como autor*, difiere justamente en que no es Kierkegaard quien con nombre

³⁵⁸ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 254 / SKS 7, 230.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 291 / SKS 7, 264.

propio manifiesta hacer este análisis, sino que es un seudónimo quien, tras interpretar y presuponer aquí y allá rasgos que caracterizan la comunicación de algunos seudónimos y del Magister Kierkegaard, termina ofreciendo una distinción entre la comunicación directa e indirecta a la luz del contraste entre el pensamiento objetivo y el pensamiento subjetivo. Climacus hace este análisis incluso sobre su obra anterior, *Migajas*, acerca de la cual afirma:

Si es que tuve éxito con este pequeño panfleto al colocar indirectamente al cristianismo en relación con aquello que significa existir, al situarlo en forma indirecta en relación con un lector conocedor, cuyo problema quizás radica, justamente, en ser uno que conoce —eso es algo que no me toca decidir. Esto no podía hacerse por medio de una comunicación directa, ya que ésta siempre corresponde al cognoscente sólo en tanto que conocimiento, y no de forma esencial a un sujeto existente. Quizá una pequeña sensación pudiera lograrse en virtud de la comunicación directa, pero la sensación corresponde más a la habladuría que al existir.³⁶⁰

De este modo, Kierkegaard hace confesar a Climacus que su propia forma de comunicar no es comunicación directa, pues se asume que esta corresponde al cognoscente solo en tanto que conocimiento, pero el mensaje que Climacus pretende comunicar debe corresponder a un sujeto en tanto que existente. Esto es algo que Climacus no solo aplica a sí mismo, sino también a los demás seudónimos, de quienes resalta su comunicación indirecta³⁶¹, doblemente reflexionada³⁶² e intencionalmente evasiva; evasión que adecuadamente termina en silencio: “me complace que los autores seudónimos, seguramente conscientes de la relación entre la comunicación indirecta y la verdad en cuanto interioridad, no dijeran nada [...]”³⁶³

Hasta aquí, el *Postscriptum* pareciera estar de acuerdo con los textos autobiográficos en que en la obra seudónima la comunicación es indirecta —o por lo menos, que principalmente lo es— y que esta forma de comunicación es la indicada, porque en lugar de

³⁶⁰ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 276 / SKS 7, 248.

³⁶¹ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 264 / SKS 7, 238.

³⁶² Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 266 / SKS 7, 239.

³⁶³ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 254 / SKS 7, 229.

enseñar conclusiones e ideas resumidas fáciles de memorizar, permite la doble reflexión en la que el receptor es forzado a relacionarse, subjetivamente, con la comunicación y la idea. Pero al mismo tiempo, parece que lo dicho en el *Postscriptum* haría imposible que el cristianismo pudiera ser comunicado directamente, tal como Kierkegaard afirma que hace en sus discursos edificantes. Sobre estos Climacus presenta su propio análisis, el cual ofrece una vía conciliadora entre ambas posiciones.

Climacus arguye que, aunque los discursos poseen una forma especulativa, es decir, directa; su propósito, semejante al de los textos de los seudónimos y a los de él mismo, es comunicar la importancia de la existencia y la interioridad, y la urgencia de distinguir el cristianismo de lo especulativo. Esto es llevado a cabo por los discursos de manera indirecta:

Justo cuando intentaba comenzar, se publicaron en 1843 los *Dos discursos edificantes* de Magister Kierkegaard. Vinieron luego tres discursos edificantes, y en el prefacio se insistía en que no eran sermones, a lo cual yo, si no alguien más, hubiera en efecto protestado incondicionalmente en contra, pues recurrían sólo a categorías éticas de inmanencia, y no a las doblemente reflexionadas categorías religiosas en la paradoja. Si se ha de impedir una confusión en el lenguaje, el sermón debe quedar reservado a la existencia religiosa y cristiana. A menudo escuchamos en nuestra época sermones que son todo menos sermones, ya que sus categorías son las de la inmanencia. Quizá el Magister quiso indirectamente aclarar esto al observar cuán lejos puede llegarse en lo edificante por medio de lo puramente filosófico. Por tanto, el discurso edificante tiene ciertamente su validez, mas, al enfatizar esto indirectamente, el autor vino al auxilio de la causa que, ridículamente, yo tengo como propia, ya que sigo llegando tarde cuando se trata de poner manos a la obra.³⁶⁴

En este pasaje se aclara que los discursos edificantes recurren a categorías éticas de la *inmanencia* y no a las de la doble reflexión, por lo que no hay duda de que el carácter de estos discursos es especulativo,³⁶⁵ y podríamos afirmar que, como el propio Kierkegaard

³⁶⁴ Kierkegaard, *Postscriptum*, pp. 258-259.

³⁶⁵ Pues como afirma Kierkegaard: “la inmanencia corresponde solamente a la contemplación, y la contemplación solamente corresponde esencial y verdaderamente a Dios y, de modo ficticio, a los ilustrísimos profesores y a sus familias y amigos”. Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 149.

sostiene en *El punto de vista* y en *Sobre mi obra como autor*, su forma de comunicación en los discursos es directa – y entonces didáctica. Pero, por otro lado, Climacus nos muestra cómo pese a emplear la comunicación directa, los discursos terminan actuando de forma indirecta, y esto último sucede cuando el autor aclara que sus discursos no son sermones. Esta aclaración tiene una finalidad negativa, pues está orientada a mostrar las limitaciones del discurso filosófico haciendo un llamado a no pensar que la verdad del cristianismo podría ser comunicada de manera especulativa.

Llama la atención que esta duplicidad en la forma y la finalidad de la comunicación Climacus no solo la ve en los discursos de Kierkegaard, sino también en las obras seudónimas:

Así como los libros seudónimos, además de lo que son directamente, representan indirectamente una polémica en contra del pensamiento especulativo, lo mismo ocurre con estos discursos, no al eludir el carácter especulativo, pues lo cierto es que son especulativos, sino al negar su carácter de sermones. Si el autor les hubiera llamado sermones, entonces sería un necio.³⁶⁶

Podemos ver entonces que es posible la comunicación de un mensaje didáctico, determinado así por su forma (el uso de conceptos, categorizaciones, teorías y doctrinas, las cuales inherentemente son objetivas), cuya finalidad sea indirecta. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se discurre sobre ciertas teorías o doctrinas sobre el cristianismo, pero a la vez se niega que, del conocimiento de dichos conceptos, doctrinas y demás, se siga el ser cristiano. Este proceder de comunicación directa/indirecta también se da en otros pensadores subjetivos, como es el caso de Lessing:

[Es posible rastrear tesis promulgadas por él y afirmarlas directamente], aunque, de nuevo, esto no será concluyente, pues Lessing no era didáctico, sino subjetivamente evasivo, y no abrigaba la pretensión de obligar a nadie a aceptarlo en beneficio suyo, ni de ayudar a nadie a entablar una continuidad directa con el autor.³⁶⁷

³⁶⁶ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 275.

³⁶⁷ *Ibid.*, pp. 94-95

No basta pues con que la forma del mensaje sea directa para que la comunicación también lo sea, pero si tal mensaje es usado con una finalidad didáctica, en la que ni el emisor ni el receptor se relacionan existencialmente con lo comunicado, entonces sí se trata de una comunicación directa, que solo busca la comunicación de conocimientos, doctrinas o pensamientos puros y que culmina en la abstracción de la existencia en la objetividad.

2.3 Observaciones finales

La noción de comunicación directa que Kierkegaard ofrece en el *Postscriptum* cobra sentido solo si se entiende de la mano de la crítica que Climacus hace al pensador objetivo o especulativo. Pues es en el contexto de una época en la que los abusos de la objetividad han llegado al extremo de penetrar el ámbito más subjetivo que el de lo religioso, que Kierkegaard clama, tanto a título personal como a través de sus seudónimos, la figura del pensador subjetivo, aquel que muestre que la verdad del cristianismo es subjetividad, pues es verdad solo para el existente que se apropia de ella interiormente. Así es como la disputa contra el pensamiento objetivo se convierte en la lucha por una auténtica relación con Dios que rompa la relación directa que el pensador objetivo ha pretendido trazar entre el hombre y Dios.³⁶⁸

Efectuar dicha ruptura es lo que lleva a Kierkegaard a proponer sus múltiples distinciones entre: a) el pensador objetivo y el subjetivo, b) la cognición objetiva de la razón y la subjetiva apropiación del pensamiento en la interioridad, c) Cristo como una mediación y Cristo como paradoja o signo de contradicción, y finalmente, d) la comunicación directa y la indirecta.

No obstante, de manera incipiente el *Postscriptum* también muestra que es posible una comunicación directa/indirecta, la cual, de acuerdo a el análisis que Climacus hace de la literatura danesa, parece darse tanto en los *Discursos edificantes* como en las obras seudónimas. En las *Lecciones* Kierkegaard definirá este tipo de comunicación como ético-religiosa, en la que la comunicación directa es un necesario primer paso –y solo eso— para

³⁶⁸ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 246.

hacer al receptor consciente del contenido del mensaje cristiano.³⁶⁹ Este proceder quizá pueda asemejarse al de Sócrates, el cual Climacus describe de la siguiente manera:

Me doy cuenta que Sócrates, quien por lo regular se atenía estrictamente al método de pregunta y respuesta (que es un método indirecto) porque el discurso largo, el desarrollo didáctico y el recitar de memoria sólo conducen a la confusión, en ocasiones discurría prolongadamente, y eso lo explicaba diciendo que el sujeto con quien hablaba requería de una aclaración antes que la conversación pudiera comenzar. Esto lo hace en el *Gorgias*, por ejemplo.³⁷⁰

Aunque Climacus considere inconsistente dicho proceder, lo legitima hasta cierto punto, pues como él mismo evidencia en el caso de Lessing, de los seudónimos y del magister Kierkegaard, la afirmación directa de estamentos no convierte a estos pensadores en objetivos, ni a su modo de comunicar en comunicación directa. De acuerdo a esto, el llamado de atención que Climacus hace es, como afirma Nerina Jansen, sobre “la insuficiencia de la comunicación directa como el *único o principal* modo de comunicar un mensaje existencial”.³⁷¹ Pero una pequeña dosis de comunicación directa puede servir para llamar la atención del receptor, para ponerlo en contexto, y sabiendo en qué momento dar el giro, hacerle ver que aquello que le fue comunicado directamente solo puede ser verdaderamente comprendido si se asume subjetivamente.

Como argüí en la primera parte de esta disertación, la revocación que Climacus hace al final del *Postscriptum* puede ser comprendida a la luz de una interpretación que permita cierta comunión entre la comunicación directa y la indirecta. Bajo esta interpretación la revocación puede ser comprendida como el giro que permite que las categorías y conceptos del cristianismo y la subjetividad, a las que Climacus ha aludido a lo largo del *Postscriptum*, sean vistas solo como el paso inicial, y que el conocimiento de ellas es totalmente insuficiente para el hacerse cristiano, pues esta solo puede lograrse a través de una relación subjetiva del

³⁶⁹ Cf. Jansen, “Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication”, p. 119. Referencia a JP, 1: 653 (sección 29).

³⁷⁰ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 279-280.

³⁷¹ Jansen, “Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication”, p. 119. Cursivas mías.

individuo con Dios. Hacer consciente al lector de esto último es el propósito de Climacus, el cual solo puede lograr de forma indirecta; ante este propósito cualquier alusión directa queda subyugada.

Esta interpretación nos permite evitar las ya mencionadas posturas de James Conant, para quien la revocación hace del *Postscriptum* un mero sin sentido, y la de Genia Schönbaumsfeld, para quien el *Postscriptum* presenta verdades conceptuales (objetivas) que deben ser comprendidas como tal, y cuya revocación, en ninguna medida implica una alusión indirecta a verdades inefables.

Entender la comunicación directa como una comunicación de conocimiento que por sí misma no puede expresar lo subjetivo pero que, no obstante, puede ser empleada al servicio de la comunicación indirecta,³⁷² es a mi parecer la idea más importante que nos presenta el *Postscriptum* con respecto al tema de la comunicación. Idea que además nos permitiría interpretar, de manera no problemática, la afirmación que Kierkegaard hace en los textos autobiográficos sobre su uso de la comunicación directa en sus *Discursos*. Pero dado que tal idea sobre una comunicación directa/indirecta es debidamente desarrollada en las lecciones sobre comunicación, es necesario un análisis de estas para completar la noción de comunicación directa que aquí se ha querido elucidar.

3. Lecciones sobre “La dialéctica de la comunicación ética y la comunicación ético-religiosa” (1847)³⁷³

El proyecto de las lecciones aparece a lo largo de diez entradas de los *Diarios*, las primera seis son básicamente esquemas o bosquejos, los cuales son hilados y desarrollados en las

³⁷² Cf. Jansen, “Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication”, p. 125.

³⁷³ Aunque Kierkegaard afirma en los *Diarios* que comenzó a escribir las lecciones en la primavera de 1847, y que pocas semanas después abandonó su escritura, Christopher Nelson contradice la versión de Kierkegaard, afirmando que, por un lado, este no parece ser un proyecto de unas cuantas semanas, sino de años, y por otro, que con base en varios pasajes es posible inferir que la elaboración de tales lecciones tuvo lugar durante 1847 y 1851, años en los que también se llevó a cabo la elaboración de los textos autobiográficos. Cf., Christopher A. P. Nelson, “Kierkegaard’s Undelivered Lectures and his Author-Activity writings: “The Dialectic of Ethical and Ethical-Religious Communication” Revisited”, en *International Kierkegaard Commentary. The point of View*, vol. 22, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2010, pp. 393-397.

últimas cuatro entradas. A lo largo de esta sección me detendré solo en las entradas más importantes de acuerdo al propósito de dilucidar el concepto de comunicación directa.

3.1 Segunda entrada (JP, 1: 649)

De manera semejante al *Postscriptum*, la segunda entrada de las lecciones comienza con una crítica a la época moderna por su excesivo academicismo, es decir, por su interés desmedido en el pensamiento puro que la ha llevado a olvidar lo que significa ser un ser humano. Esta crítica toma una forma original en las lecciones cuando Kierkegaard señala que el problema de la época es haber olvidado la distinción entre ciencia y arte. “Todo se ha convertido en ciencia y academia, y el arte es entendido solo estéticamente, es decir, como fino arte”.³⁷⁴ El olvido de tal distinción ha generado la confusión de comunicar el arte como ciencia. En este punto Kierkegaard dirige al lector al punto central de sus lecciones: “y esta es la confusión de la época moderna, que lo ético es comunicado como erudición y ciencia”.³⁷⁵

Para Kierkegaard, la ética, al igual que el arte militar –por citar su ejemplo–,³⁷⁶ no se comunica como un saber, es decir, la enseñanza del arte militar no comienza con el cabo explicándole al joven campesino que ha ingresado en el servicio qué es ser un soldado, sino que, asumiendo que el joven posee las capacidades necesarias para ser un soldado, el militar le enseña a hacer uso de tales capacidades. Esta es la forma en la que se debe comunicar un arte. Con la ética debe hacerse del mismo modo; no se debe comenzar hablando sobre qué es ética, sino que se presupone que cada individuo sabe de antemano lo que la ética es. La premisa de Kierkegaard es entonces que, tal como el campesino es un soldado en potencia, todo individuo es ético en potencia [*kata dunamin*].

De tal premisa se sigue que lo ético no puede ser dado por un individuo a otro, es decir, no puede ser comunicado como un saber que puede ser transmitido e introducido en otro, pues si lo ético está potencialmente en el interior de todos los individuos, la comunicación de lo ético debe consistir en exteriorizar lo ético que reside en el individuo.³⁷⁷

³⁷⁴ JP, 1: 649. VIII 2 B 81, p. 268.

³⁷⁵ Ibid, p. 269.

³⁷⁶ Idem.

³⁷⁷ JP, 1: 649. VIII 2 B 81, p. 270.

Para poder entender más el tipo de comunicación que debe ser empleado para comunicar el arte y lo ético, Kierkegaard expone cada una de las partes que normalmente componen la comunicación y su relación entre ellas, posteriormente, mostrará cómo en el caso de lo ético —y para la comunicación de lo ético-religioso— la dialéctica de la comunicación debe transformarse.³⁷⁸ Inicialmente, Kierkegaard afirma que las partes que componen la dialéctica de la comunicación son: el comunicador, el objeto y el receptor. En este esquema el objeto siempre es un conocimiento³⁷⁹ que el comunicador transmite al receptor que carece de tal conocimiento.

Ahora bien, la dialéctica de la comunicación varía de acuerdo al medio en la que esta tiene lugar. Kierkegaard señala que hay dos medios: el de la imaginación y el de la realidad. “Toda comunicación de conocimiento se da en el medio de la imaginación, [...] Pero la comunicación de lo ético puede ser dada solo en la realidad”.³⁸⁰ Esto será explicado en posteriores entradas.

3.2 Tercera entrada (JP, I: 650)

En medio de la exposición sobre la taxonomía de la comunicación, Kierkegaard vuelve a su crítica a la época moderna, aduciendo que “la ciencia filosófica moderna se ha convertido en imaginaria o fantástica (conocimiento puro)”.³⁸¹ Lo que esto significa es que, el exceso de interés por el pensamiento puro, científico y academicista ha conducido a una abstracción de la existencia. Esto explica porque la comunicación de la época, que es una comunicación de conocimiento, tiene como medio la imaginación.

Pero hasta aquí las lecciones no señalan nada distinto a lo expuesto en el *Postscriptum*. Lo novedoso y exclusivo de las lecciones está en la exposición sobre el tipo de comunicación con la que se comunica lo ético y lo ético-religioso, a la cual denomina comunicación de capacidad.³⁸² Kierkegaard señala desde el principio que es una gran confusión el insistir en comunicar como conocimiento lo que debería ser comunicado como capacidad, no obstante, también señala que, a diferencia de lo ético que no puede en ninguna

³⁷⁸ Aquí Kierkegaard se está refiriendo a la dialéctica de la comunicación común, que de acuerdo a su época se trata de la comunicación de ciencia o erudición. Lo dicho cambiará cuando se refiera a la comunicación de arte o de lo ético, pero esto será abordado con detalle en el siguiente capítulo.

³⁷⁹ Cf. JP, I: 649. VIII 2 B 81, p. 270.

³⁸⁰ JP, I: 649. VIII 2 B 81, p. 275.

³⁸¹ JP, I: 650. VIII 2 B 82, p. 277.

³⁸² Sobre esta hablaré con más detalle en siguiente capítulo.

medida ser comunicado como conocimiento —pues lo ético está presente (de manera potencial) en todo ser humano—, para comunicar lo ético-religioso (el cristianismo) se debe, primero que todo, comunicar un conocimiento.³⁸³ El problema es que aquellos que se han dedicado a enseñar cristianismo han dado como primer paso o primera lección una comunicación de conocimiento, pero no se han detenido ahí, sino que la siguiente lección también es conocimiento.³⁸⁴

3.3. *Cuarta entrada (JP, 1: 651)*

En esta entrada se da un giro importante, pues de nuevo Kierkegaard elabora una especie de taxonomía de la comunicación, pero en esta ocasión afirma que tiene cuatro partes: el objeto, el comunicador, el receptor y la comunicación. Ahora bien, de acuerdo con cada una de estas partes la comunicación puede ser de al menos dos tipos:

1). De acuerdo al objeto, puede haber comunicación de conocimiento o de capacidad. En términos generales podríamos decir que cuando hay un objeto entonces la comunicación es de conocimiento, mientras que cuando hay ausencia de este la comunicación es de capacidad. Sin embargo, en el caso de la comunicación de capacidad que comunica lo ético-religioso, dado que esta debe comenzar con la comunicación de un conocimiento, hay en ella, por lo menos inicialmente, presencia de un objeto.

2). De acuerdo a la comunicación, puede haber comunicación directa dada en el medio de la imaginación o comunicación indirecta dada en el medio de la realidad. Aquí Kierkegaard afirma algo que es de gran importancia para la presente investigación: “toda comunicación de conocimiento es comunicación directa. Toda comunicación de capacidad es comunicación indirecta”.³⁸⁵ Esta distinción tiene su excepción en la comunicación de lo ético-religioso, pues al tener que comenzar por la comunicación de un conocimiento, la comunicación de capacidad de lo ético-religioso comienza con una comunicación directa que se va volviendo cada vez más indirecta.

³⁸³ Cf. JP, 1: 650. VIII 2 B 82, p. 279.

³⁸⁴ Idem.

³⁸⁵ JP, 1: 651. VIII 2 B 83, p. 282.

3). De acuerdo a la relación del mensaje con el emisor y el receptor, la comunicación puede ser estética, ética o ético-religiosa. Cuando el énfasis de la comunicación está por igual en el emisor y en el receptor, la comunicación es estética. Cuando el énfasis está puesto en el receptor, la comunicación es ética. Aquí importa el receptor, porque lo ético reside en él, el comunicador es una mera ocasión. Finalmente, cuando el énfasis está puesto en el comunicador, la comunicación es religiosa. Pues a diferencia de lo ético que está presente en todos, lo religioso, al menos en principio, debe venir de afuera, es decir, debe ser transmitido al receptor como un conocimiento. No obstante, dado que tal conocimiento no lo posee ningún ser humano, el emisor de dicha comunicación sobre puede ser Dios.

3.4 *Observaciones finales*

Con este esquema en mente, es posible ver con cierta claridad la distinción más desarrollada que Kierkegaard elabora en las últimas dos entradas de las lecciones (JP, 1: 656–657) entre comunicación de conocimiento y de capacidad. Como se ha dicho, para los propósitos de la presente investigación lo más importante en el desarrollo de las tesis que Kierkegaard muestra en las lecciones es la relación que estas tienen con su estrategia comunicativa de comunicación directa y comunicación indirecta. Sobre este asunto, Kierkegaard comienza identificando la comunicación de conocimiento con la comunicación directa y la comunicación de capacidad con la comunicación indirecta. Pero tras su análisis de la dialéctica de la comunicación, Kierkegaard termina por afirmar que “toda comunicación de conocimiento es comunicación directa, toda comunicación de capacidad es más o menos indirecta”.³⁸⁶

La comunicación ética-religiosa demanda una nueva categoría, la del testimonio:

TESTIFICAR es todavía la forma de comunicación con la que se consigue el medio más verdadero entre comunicación directa e indirecta. Testificar es comunicación directa, y sin embargo esta no hace a alguien autoridad de sus contemporáneos.

³⁸⁶ JP, 1: 657. VIII 2 B 89, p. 308.

Mientras la comunicación del testigo se dirige ella misma a los contemporáneos, el ‘testigo’ mismo se dirige a Dios y lo hace a Él la autoridad.³⁸⁷

4. Conclusiones

Haber finalizado con las *Lecciones* nos permite tener un panorama más completo sobre la comunicación directa y dar lugar a una exposición sobre la comunicación indirecta, de la cual aquí ya se han dado varias luces. Creo que, por un lado, la forma esquemática de las primeras entradas nos ofrece algo que los dos primeros grupos de textos analizados no nos ofrecen y es un bosquejo de la comunicación en general; sus partes y sus relaciones entre sí. Pero este bosquejo, al igual que el contenido del *Postscriptum* y el de los textos autobiográficos, está circunscrito en la crítica a una época en la que el pensamiento especulativo lo ha impregnado todo. Vista en su contexto, la comunicación directa que en principio puede verse como la comunicación común y ordinaria se convierte en la comunicación propia del especulador, esto es, una comunicación didáctica (según el *Postscriptum*) o una comunicación de conocimiento (de acuerdo a las *Lecciones*).

El problema principal en la comprensión de la comunicación directa surge cuando, pese a la dura crítica que Kierkegaard erige a aquellos que erróneamente han hecho uso de ella para expresar lo subjetivo, y entre lo más subjetivo, el cristianismo, Kierkegaard mismo afirma hacer uso de tal comunicación directa en sus *Discursos*, cosa que además es confirmada por Climacus en el *Postscriptum*. Es en este punto donde las *Lecciones* entran para dar una gran claridad sobre el asunto, pues muestran que, en lo concerniente a lo religioso, Kierkegaard emplea una doble forma de comunicación que es directa/indirecta, la cual actúa de dos maneras:

1). Llama la atención sobre la insuficiencia de la comunicación directa para conducir a la conversión, mostrando así que esta solo es útil si está al servicio de la comunicación indirecta, aquella que exige una apropiación existencial y no un mero pensar y comunicar objetivo (*Postscriptum*).

³⁸⁷ JP, 1: 670. X 1 A 235, p. 314.

2). Atrae al lector para que escuche el mensaje del cristianismo, pero luego hace que el comunicador desaparezca para que el receptor comprenda que el mensaje no viene de él, sino de Dios, pues él es solo un testigo, o mejor, un aprendiz, cuya comunicación del cristianismo es su propia educación (textos autobiográficos).

Capítulo II

Comunicación indirecta

Al comienzo de este apartado señalé cuáles han sido las formas más comunes de caracterizar la comunicación indirecta y la directa. Muchas de estas fueron cuestionadas en el capítulo anterior en el que se arguyó que, aunque la comunicación directa puede ser empleada por el comunicador especulativo para adoctrinar o dar a conocer verdades objetivamente, también puede ser puesta al servicio de la comunicación indirecta. Esta posible mezcla entre comunicación directa e indirecta muestra que las descripciones comúnmente atribuidas a ellas no las describen ni las distinguen en su totalidad, pues no toda comunicación directa es absolutamente literal, positiva, especulativa, abiertamente religiosa ni de autoridad. Y del mismo modo, considero que no toda comunicación indirecta es absolutamente irónica, negativa, oscuramente religiosa y escrita por seudónimos.

Creo que, sin embargo, cada una de esas descripciones nos proporcionan algunos rasgos de la comunicación indirecta que, como sostendré, muestran que el elemento fundamental de este tipo de comunicación es el de ser una comunicación subjetiva y existencial.³⁸⁸ Mi propósito final será mostrar que este elemento es el que permite expresar verdades esencialmente subjetivas, las cuales, como argüí en el primer apartado de esta investigación, se tratan de verdades inefables.

Para cumplir con mi objetivo, abordaré el tema de la comunicación indirecta en referencia a cuatro conceptos clave que aparecen relacionados entre sí de la siguiente forma: la ironía y el humor, la doble reflexión y la reduplicación. Sobre el primer par de conceptos hay una amplia y diversa bibliografía, sobre el segundo, en cambio, contamos con menor cantidad y profundidad de apoyo bibliográfico.³⁸⁹ Esto se debe en parte, quizá, a que el propio

³⁸⁸ Esta idea también se encuentra brevemente enunciada en Hannay, Alastair, *Kierkegaard*, 1982, pp. 83- 156.

³⁸⁹ Aunque es probable que existan varios textos que toquen el tema de forma tangencial, hay muy pocos cuyo principal objeto de estudio sea la exploración de dichos conceptos: Götke, Povl, "To refleksionsbegreber. Aspekter af Niklas Luhmanns og Søren Kierkegaards refleksionsbegreb." In: Peter Thyssen & Anders Moe

Kierkegaard hace mayor alusión al aspecto humorístico y en especial al aspecto irónico de su obra, mientras que las nociones de doble reflexión y reduplicación son mencionadas en apenas dos o tres de sus obras.³⁹⁰

1. Ironía y humor

1.1 La ironía como tema de su disertación

Con el término “dissimulatio”, Cicerón fue de los primeros en afirmar que la ironía era una figura retórica en la que “la intención del hablante es opuesta a lo que él realmente dice, lo que entendemos es contrario a lo que él expresa en su discurso”.³⁹¹ Quintiliano, al igual que Cicerón, fue partidario de entender la ironía como una figura retórica, la cual incluyó dentro de los tropos. Pero Quintiliano señaló además que la ironía también podía ser entendida como una forma de existencia, de la que el máximo exponente sería Sócrates, quien se llamaba a sí mismo ignorante siendo más sabio que todos sus interlocutores. Esta relación entre Sócrates y el concepto de ironía que ha permitido incluso hablar de una ironía socrática, está claramente presente en los diálogos platónicos. En estos la ironía socrática ha sido por lo

Rasmussen (eds.), *Teologi og modernitet*. [Tilegnet H.C. Wind på 65-årsdagen 17. maj 1997.] 1997, pp. 94-113; Hardin, Michael, “Reflections on the Spirituality of Soren Kierkegaard.” *Scottish Journal of Theology*, 45, 1992, pp. 325-40; Elrod, John W., “Passion, Reflection, and Particularity”, en *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, ed. por Robert Perkins, Macon, GA, 1984, pp. 1-18; González, Darío, “Suspended Reflections. The Dialectic of Self-Enclosure in Kierkegaard’s ‘Guilty?’/‘Not Guilty?’”, en *International Kierkegaard Commentary: Stages on Life’s Way*, ed. por Robert Perkins, Macon, GA, 1999, pp. 173-87; Slootweg, Timo, “Over de verderfelijke van het reflectieve verwijlen. De Boom van Kierkegaard.” In: Timo Slootweg (ed.), *In de schaduw van de Boom der Kennis. Ethiek en de zondeval*. Budel, 2005, pp. 150-75; Torralba Roselló, Francesc, “Comunicació (Meddelelse), primitivitat (Primitivitet) i reduplicació (Fordoblelse). Lectura de ‘La dialèctica de la comunicació ètica i ètico-religiosa’ (1847) de Kierkegaard.” *Comprendre. Revista catalana di Filosofia*, 1, 1999, pp. 141-62; Løgstrup, K.E., “Blufærdighed: Kierkegaards opfattelse” / “Kierkegaards tale om åndsforholdets fordoblelse. En tolkning.” In his: *Kunst og Etik*. 1961, pp. 67-71 and 189-99. (2nd ed., 1995; pp. 55-59 and 157-65.); Malantschuk, Gregor, “Begybet Fordoblelse hos Søren Kierkegaard.” *Kierkegaardiana*, 2, 1957, pp. 43-53; Søren Landkildehus, “Talking to Oneself. Adam, Reduplication, and Christ,” en *Kierkegaard y la Comunicación*, ed. por Giordano, Diego & José García Martín, Naples: Orthotes 2011, pp. 107-115; Klindt-Jensen, Henrik, *Kierkegaard og refleksion. Fra enkelt-refleksion til dobbelt-refleksion*, Aarhus: Institut for Filosofi og Idéhistorie, Aarhus Universitet 2008. 42 pp. (Refleksion i praksis. Skriftserie, 2/2008.)

³⁹⁰ *El libro de Adler, El Postscriptum, Ejercitación del cristianismo y Las lecciones sobre comunicación.*

³⁹¹ Behler, Ernests, *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle y London: University of Washington Press, 1999, p. 76.

general vista como Quintiliano lo sugería, aunque para muchos esta postura correspondiera a una posición sofística, de engaño y de desviación de la verdad.

La caracterización general que adoptó la ironía en la época antigua continuó apareciendo hasta 1765 con una definición similar en la *Enciclopedia* francesa. Sería hasta 1797 que, con Friedrich Schlegel (1772-1829), se introduciría una nueva forma de concebir la ironía, conocida como ironía romántica.

El problema que Hegel vio en la ironía romántica es que en ella hubo una mala transformación de la ironía socrática, que desde su punto de vista era una forma de comunicación restringida al manejo de las relaciones interpersonales. Pero Schlegel y los demás ironistas románticos hicieron de esta postura socrática un principio universal, trasladando la ironía de los casos específicos de las relaciones interpersonales a una forma de concebir el mundo; una forma en la que sale a relucir una subjetividad que niega todo lo demás.³⁹²

Un par de décadas después de la crítica hecha por Hegel al romanticismo, el 29 de septiembre de 1841 Søren Kierkegaard presentó en la Universidad de Copenhague su disertación *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*,³⁹³ la cual le permitió tener, el 26 de octubre, el título de *Magister Artium* en teología. Kierkegaard tenía presente la nueva noción de ironía que, si bien había permeado la literatura y la poesía de la modernidad, también había pretendido constituir una nueva forma de vida. Con una obra como *Lucinda*, Schlegel no solo usó la ironía de forma discursiva, sino también como una manera de caracterizar la forma de vida que sus personajes adoptan y que implica una nueva visión del mundo y de la propia existencia; de esta forma, Schlegel llevó a cabo la premisa de los románticos de Jena de derribar toda brecha entre la vida y la literatura.

Kierkegaard se percató entonces de que la ironía podía ser una herramienta discursiva que no obstante podía ir más allá del plano lingüístico e influir en la existencia de un individuo. Pero al igual que sus contemporáneos, Kierkegaard sostuvo que la vía del ironista romántico no era la correcta, pues su ironía tenía un poder negativo desmesurado; proponía un modo de vida en el que cualquier sujeto podía atribuirse el poder de destruir cualquier

³⁹²Cf. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II., p. 55.

³⁹³ Para mayor detalle sobre la obra, ver la sección 1 del capítulo III de la primera parte de esta disertación.

principio social, moral, etc., y crear los propios, los cuales al final también destruiría. De este modo, la ironía romántica se había convertido en una herramienta discursiva que terminaba por vaciar de sentido la existencia.³⁹⁴

Para el joven Kierkegaard, Sócrates resultó ser un mejor modelo a seguir, pues la usual ironía con la que el ateniense dialogaba tenía como fin hacer que sus interlocutores dudaran sobre la verdad de su realidad sobre la cual nunca habían reflexionado realmente (Kierkegaard se refiere específicamente a dudar sobre los principios prácticos de su realidad: culturales, políticos, morales, etc).³⁹⁵ Al hacerlos cuestionar lo que daban por sentado, cada uno de ellos debía hacer una inspección de su propio ser, cumpliendo así la máxima socrática de que lo principal era conocerse a sí mismo.

Kierkegaard afirma en su disertación que dicho conocimiento es considerado por Hegel como el despertar de la conciencia, un punto de inflexión en la historia del pensamiento, donde las ideas de la antigüedad serían reevaluadas a fin de dar lugar a nuevas. Aunque Roger Poole y otros kierkegaardianos consideren que toda la disertación de Kierkegaard tiene por objetivo ironizar a Hegel, en este punto parece que Kierkegaard más bien intenta seguir la interpretación hegeliana sobre Sócrates y se distancia de aquél solo para llevar su interpretación al plano existencial. Esto se refleja en que Kierkegaard también ve en el conocimiento de sí mismo el despertar de una conciencia, pero una conciencia que como él la entiende es subjetiva e individual. De tal forma que más allá de ser un punto de inflexión en la historia del pensamiento, es un punto de inflexión en la vida de un individuo particular, quien al hacerse consciente de la carencia de sentido o verdad que tiene para él los principios sociales y morales de su época, despierta su propia subjetividad a partir de la cual puede dar o no validez a tales principios conforme estos afecten su existencia.

1.2 La ironía como parte de su estrategia comunicativa

³⁹⁴ Esta crítica fue también puede ser encontrada en: cf. Møller, P. M. *Efterladte Skrifter* (Escritos póstumos), vols. 1-3. Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1839-1843, pp. 291-313. Y explicada con más detalle en: Soderquist, B. *The Isolated Self*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, C.A. Reitzel's Publishers, 2007, pp.147-151.

³⁹⁵ El concepto de realidad que Kierkegaard maneja en su disertación ha sido abordado aquí en la sección 1 del capítulo III de la primera parte, titulado "1. Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates (1841)". Para mayor información sobre el tema, ver: Soderquist, B., *The Isolated Self*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, C.A. Reitzel's Publishers, 2007, pp. 22, 103, 106.

La ironía socrática se convirtió para Kierkegaard en un tema que sin duda trascendió los intereses de su disertación de maestría y que comenzó a ser parte de su propia estrategia comunicativa. Es natural que, de acuerdo a su labor escritora, lo irónico fuera asumido como un recurso estilístico. Pero teniendo como modelo a Sócrates, Kierkegaard se apropió de una ironía con la que pretendía ir más allá de lo discursivo para expresar un modo de vida o una actitud ante la realidad. Los textos autobiográficos nos presentan una larga exposición al respecto. En ellos Kierkegaard señala que su época vive una confusión: todos sus contemporáneos piensan que son cristianos, aun cuando viven en categorías ajenas al cristianismo. Kierkegaard, como ironista, se dirige con sus escritos a negar la confusión de la época, pero el camino para lograrlo no es exponer directamente sus errores, sino hacer que ella misma los haga evidentes. El efecto que esto podía llegar a tener en sus contemporáneos es que, al hacerlos dudar de lo que creían, cada uno debía repensar sus creencias y juzgar lo que para sí tendría o no sentido. Este era para Kierkegaard el paso necesario hacia la subjetividad y hacia el verdadero cristianismo.

Ahora bien, como argüí en el capítulo anterior, en el afán por explicarle detalladamente al lector su estrategia, Kierkegaard presenta un par de clasificaciones de su obra con las que se podría identificar cuáles de los textos del corpus kierkegaardiano son irónicos y cuáles no. Bajo tal esquema la ironía aparece como un elemento exclusivo de los textos estéticos. Lo cual, como argüiré más adelante, considero que es un error. El problema adicional que se deriva de tal clasificación es que, al especificar cuáles son las obras en las que Kierkegaard es un ironista, muchos caen fácilmente en la obsesión de creer que todo lo que dice en ellas es irónico.

De manera más general, Kierkegaard nos muestra que la ironía es parte esencial de la comunicación indirecta. Esto se debe a que la negatividad con la que opera no es directa. En *El punto de vista* Kierkegaard explica que la negación de la cristiandad no se da simplemente afirmando: “esto *no es* cristianismo”, ya que:

Un ataque directo solo 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. Si algo obliga a la futura presa a oponer su voluntad, todo está perdido. Y esto es lo que logra un ataque directo, y además

implica la presunción de requerir a un hombre que haga a otra persona, o en su presencia, una concesión que puede hacer mucho más provechosamente a él mismo en privado. Esto es lo que logra el método indirecto, el cual, amando y sirviendo a la verdad, lo arregla todo dialécticamente para la futura presa, y luego se retira tímidamente (porque el amor es siempre tímido), para no presenciar el reconocimiento que hace él mismo a solas antes Dios; que ha vivido hasta entonces solo en una ilusión.³⁹⁶

Es en este punto donde, de acuerdo a los textos autobiográficos, la ironía permitiría hacer lo que el ataque directo haría torpe y erróneamente. Para ello, Kierkegaard argumenta que la ironía debe actuar en forma de *engaño* [*bedrag*]:

¿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 como buena. Así pues (para mantenernos dentro del tema 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. El engaño estriba en el hecho de que uno habla de ella simplemente para llegar a lo religioso. Pero, en el caso que suponemos, el otro hombre se halla bajo la ilusión de que lo estético es el cristianismo; porque, piensa que es cristiano y, sin embargo, vive en categorías estéticas.³⁹⁷

Este es pues el método socrático; un método que Kierkegaard describe como dialéctico y reflexivo.³⁹⁸ El elemento dialéctico es el que permite la tensión entre la negación de la realidad objetiva que el individuo ha creído como verdadera y la libertad del individuo de juzgar y decidir nuevas verdades elevándose por encima de su realidad. El elemento reflexivo puede ser entendido como Kierkegaard lo explica en *Sobre mi obra como autor*, es decir, como el acto de reflejar: “Esto en ‘la cristiandad’, es el movimiento de la reflexión en un

³⁹⁶ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, pp. 33-34 / SKS 16, 25.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 54 / SKS 16, 36.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 55 / SKS 16, 37.

sentido cristiano: uno no se refleja a sí mismo en el cristianismo, sino que se refleja fuera de otra cosa y se convierte, cada vez más simplemente, en un cristiano”.³⁹⁹

Lo anterior parecería indicar que con los textos irónicos Kierkegaard busca que el lector, que cree que es cristiano pero que en realidad lleva una vida estética, se refleje, no en el cristianismo, sino en las categorías estéticas de los seudónimos. Una vez atraídos por lo estético, aparece entonces lo religioso: “si alguien es capaz de conquistarle y cautivarle con obras estéticas y luego sabe cómo introducir lo religioso con tal prontitud que con el impulso de su abandono de lo estético el hombre se encuentra ante las más decisivas definiciones de lo religioso, ¿qué ocurre entonces? Pues que entonces debe darse cuenta”.⁴⁰⁰ Aquí se produce la tensión con la que la confusión de la época se revela: el lector ha sido seducido por lo estético, se ve reflejado en ello, a la vez que ante sí se le presenta el cristianismo en todo su esplendor. El lector está obligado a darse cuenta que aquello que piensa que es cristianismo no lo es.

Ahora, si este es el modo engañoso con el que procede la ironía, parecería que esta pertenece necesariamente a la obra estética o a la obra firmada por pseudónimos no religiosos –lo cual, claro, excluiría de algún modo los textos firmados por Anti-Climacus. Académicos como Roger Poole contribuyen a esta idea al considerar que la ironía es parte de la que él denomina la primera forma de comunicación indirecta. Esta tiene lugar antes de los acontecimientos de 1845-1846: la publicación del *Postscriptum*, obra con la cual Kierkegaard pensaba poner fin a su labor de escritor, y el enfrentamiento con *El corsario*, en el que Kierkegaard había quedado expuesto a la burla producida por la caricaturización de su aspecto físico. Antes de estos hechos, afirma Poole, la comunicación indirecta estaba dada en términos de seudonimia, ironía y doble reflexión. La que aparece después⁴⁰¹ se da a través de la responsabilidad existencial, por pathos y por reduplicación.⁴⁰²

³⁹⁹ Kierkegaard, *Sobre mi obra como autor*, p. 176 / SKS 13, 13.

⁴⁰⁰ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 49 / SKS 16,33.

⁴⁰¹ Sobre esta distinción entre dos clases diferentes de comunicación indirecta volveré más adelante.

⁴⁰² Cf. Poole, Roger, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Charlottesville: University of Virginia Press, 1993, p. 24.

Las implicaciones de dichos eventos también son mencionadas por Kierkegaard en los textos autobiográficos. Llama la atención que en el caso específico de su disputa con *El corsario* Kierkegaard describe la burla a la que fue sometido por sus contemporáneos como un tipo de ironía: “estos miles y miles de personas se convierten justamente en la única cosa que me atrevo a asegurar que es imposible para ellos convertirse (especialmente en *masa* y *en familia*), se convierten en *irónicos*, con ayuda de un periódico, el cual, a su vez (bastante irónicamente), introduce la moda con la ayuda de las editoriales, y la moda que introduce es... la ironía”.⁴⁰³ Pero esta, como Kierkegaard afirma, no es una ironía verdadera, pues la ironía es absolutamente no social. Sin embargo, él intenta justificar que, una vez que ha salido del incognito estético, él debe invertir los papeles y pasar de ser el maestro de la ironía a convertirse en el blanco de la ironía de su época, de este modo puede expresar directamente lo religioso sin ser tomado muy seriamente.⁴⁰⁴

1.3 ironía y seudonímia

No hay duda de que en los textos autobiográficos Kierkegaard insiste en hacernos creer que con una mano ofrece las obras estéticas con las que seduce al lector, a la par que, con su otra mano ofrece los discursos edificantes en los que expone abiertamente las más decisivas definiciones de lo religioso. Todo esto aparentemente acompañado de un modo de vida *ad hoc* que hace más fácil el engaño. Pero pese al forzado intento de Kierkegaard por exponerle al lector todo el trasfondo de su estrategia de comunicación, esta ha sido puesta en duda.⁴⁰⁵

Como señalé en el capítulo anterior, las dudas sobre la descripción que Kierkegaard hace de su obra estética conciernen principalmente a que aquellos textos que él considera como estéticos no son los mismos en las dos clasificaciones que ofrece, la seudonímia tampoco parece ser el elemento distintivo de la obra estética, es decir, no todos los seudónimos aparecen como estetas, y el hecho de que esta no fuera una práctica exclusiva de Kierkegaard, sino una práctica usual en la pequeña Copenhague, hace probable que fuera de conocimiento común quiénes eran los verdaderos autores detrás de los seudónimos. Si lo

⁴⁰³ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 76.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Cf. Fenger, Henning, *Kierkegaard, the myths and their origins*, trad. de George c. Shoolfield, London: Yale University Press, 1980, pp. 11-31.

irónico depende del engaño efectuado por los seudónimos de las obras estéticas y de que Kierkegaard se mantenga en el incognito ¿cómo podía lograr su cometido la ironía si los contemporáneos conocían de antemano que Kierkegaard era el verdadero autor de esos escritos?

En el caso del lector actual las cosas se complican aún más. Pues basta con leer alguno de los textos autobiográficos, el final del *Postscriptum*, o alguna fuente de divulgación sobre Kierkegaard, para saber que él, el filósofo y teólogo cristiano danés del siglo XIX, es al menos el verdadero autor material detrás de las obras firmadas por seudónimos. A esto se añade el que muchas de las casas editoriales que han publicado uno que otro de los textos estéticos o incluso fragmentos de estos, no dudan en poner en la portada el nombre de Kierkegaard, y en ocasiones incluso suprimen por completo el nombre del seudónimo. Por lo demás, si el propósito con el que Kierkegaard escribió las obras estéticas fue envolver al lector con la seducción de lo estético, quizás el texto que mejor cumpliría dicha misión sería *O lo uno o lo otro*, especialmente si se toma de manera separada, como suele hacerse, “el diario de un seductor”⁴⁰⁶.

Ahora bien, Kierkegaard nos dice además que en su obra estética la ironía opera indirectamente a través de los seudónimos no solo porque con ellos lanza el anzuelo de lo estético, sino porque ellos hablan de lo estético solo para llegar a lo religioso, de modo que lo religioso termina apareciendo en la obra estética de manera oscura o camuflada. A esto último también contribuye el que los seudónimos se presenten como estetas, psicólogos, poetas, etc., pero no como hombres de fe. Respecto a esto considero pertinente destacar algunas de las afirmaciones de al menos un par de seudónimos sobre la fe y la crítica a la época.

⁴⁰⁶ Considero que lo propiamente estético es parte esencial de muy pocas obras seudónimas, sin duda está la primera parte de *O lo uno o lo otro*, quizá también *Prefacios*, “In vino veritas” en *Etapas en el camino de la vida* y algunos otros que puedo estar pasando por alto. Ahora bien, alguien podría replicar que si bien hay textos seudónimos como *Temor y temblor*, *La repetición*, *El concepto de angustia*, *Migajas* y otros en los que el anzuelo no es lanzado por un esteta, en cualquier caso se trata de hombres no religiosos: filósofos, psicólogos, etc. Pero lo que me interesa señalar, como se verá con más detalle en lo que sigue, es que aun cuando los seudónimos de las obras recién mencionadas se presenten como personajes no religiosos, abordan directamente el tema de lo religioso, es decir, abiertamente su tema central son temas como la noción de fe, el concepto de pecado, el estado psicológico y antropológico que permite el encuentro entre el hombre y lo divino, la forma en la que el individuo se relaciona con la verdad eterna en la historia, etc.

En *Temor y temblor*, por ejemplo, se afirma: “Nuestra época ha emprendido *ein wirklicher Ausverkauf* no solo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas. Todo se puede comprar a unos precios tan bajos que uno se pregunta si no llegará el momento en que nadie desee comprar”,⁴⁰⁷ y también: “la fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior”,⁴⁰⁸ y para concluir: “pero la fe es la pasión más grande del hombre y ninguna generación comienza aquí en otro punto que la precedente; cada generación comienza desde el principio, y la siguiente generación no llega más lejos que la precedente, a condición de que haya sido fiel a su tarea y no haya renunciado a ella”.⁴⁰⁹

En *El concepto de angustia* se sostiene: “A esto se debe también el que en nuestra época se sepa tan poco acerca de las más altas inquietudes del espíritu y, en cambio, todo el mundo sepa tantas cosas en torno a los innumerables conflictos frívolos entre hombre y hombre u hombre y mujer, conflictos que inevitablemente traen consigo la refinada vida de los grandes salones y las deliciosas tardes en sociedad”.⁴¹⁰ También: “El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis y por eso puede angustiarse”,⁴¹¹ y líneas después concluye: “La angustia es la posibilidad de la libertad. Solo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora”.⁴¹²

Todas estas afirmaciones en las que abiertamente se expone una crítica a la época y se pone sobre la mesa una noción de fe, constituyen la base de teorías o doctrinas que cualquiera podría promulgar o enseñar desde un púlpito, desde un salón de clases o defender en el examen de una tesis doctoral. Los simposios y congresos sobre Kierkegaard están llenos de ellas. No obstante, pareciera que lo directo de estas se anula cuando alguien recuerda que tales palabras pertenecen a los seudónimos y no a Kierkegaard. Esto nos devuelve a la dificultad antes mencionada ¿qué tan posible es y qué tan en serio nos tomamos el que las

⁴⁰⁷ Kierkegaard, *Temor y temblor*, pp. 51-52.

⁴⁰⁸ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 112.

⁴⁰⁹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 193.

⁴¹⁰ Kierkegaard, *El concepto de angustia*, pp. 213-214.

⁴¹¹ Kierkegaard, *El concepto de angustia*, trad. de Demetrio G. Rivero, Madrid: Editorial Alianza, p. 269

⁴¹² Kierkegaard, *El concepto de angustia*, p. 270

obras seudónimas sean escritas por hombres no religiosos y no por Kierkegaard, el crítico de su época y el defensor de la fe?

Si se quiere salvar lo irónico de los textos firmados por seudónimos incluso para el lector que reconoce u otorga la autoría de tales textos a Kierkegaard, lo irónico no puede depender de la credibilidad de los seudónimos ni de su poder de seducción estético, como tampoco de asumir que todo lo que estos dicen acerca de la fe debe ser leído entre líneas, porque es enunciado por personajes no religiosos. En otras palabras, la ironía que Kierkegaard afirma emplear como parte de su comunicación indirecta no puede implicar que en realidad debemos creer que ni una de las palabras expresadas por los seudónimos pertenece a él.⁴¹³

Si nos regresamos al desarrollo conceptual que Kierkegaard hace de la ironía en su disertación, podremos ver que lo esencial a ella es ser ante todo una herramienta o actitud con la que el ironista pone en tensión dialéctica la realidad y la idealidad, el fenómeno y la esencia. Frente a esta tensión, el lector o receptor de la ironía se ve obligado a decidir qué hacer con la tensión (puede mantenerla, ignorarla, optar por alguno de los opuestos, etc.), pero independientemente de cuál sea su decisión, en este punto el ironista logra una tensión más con la que llega a la cúspide de su ironía, esta se da entre lo objetivo (lo dado o establecido) y la subjetividad (de quien duda, cuestiona, reflexiona y juzga). El fin último del ironista se cumple cuando lo objetivo es negado a fin de que lo subjetivo sea puesto en libertad.

Ahora bien, si el fin de la ironía es el despertar de la subjetividad, entonces la seudonimia, aunque no sea una herramienta indispensable para el proceder irónico, puede ser usada en la ironía kierkegaardiana de manera análoga a como la ignorancia es usada en la ironía socrática. Ambas medidas previenen al lector o interlocutor de asumir de forma doctrinaria, sistemática u objetiva el mensaje del ironista. En el caso de Kierkegaard, el uso de seudónimos, incluso para aquellos que saben que son personajes imaginarios, hace evidente la intención de anular la objetividad de las ideas que abiertamente se promulgan en

⁴¹³ Véase el contraste entre la afirmación del *Postscriptum*: “En las obras seudónimas, por tanto, no hay una sola palabra de mi autoría” (p. 628) y su posterior análisis de esta frase en *SKS 23, NB20*: 5.

la obra estética. Esta intencionalidad se hace más clara cuando vemos que los seudónimos no son simples nombres, sino que hay todo un personaje construido con ciertas perspectivas, ciertos intereses y hasta un cierto estilo de escritura. Esto implica que tales ideas, aun cuando en el fondo sí puedan pertenecer a Kierkegaard, no son comunicadas con el fin de construir un sistema filosófico o teológico entorno a su pensamiento, sino con el fin de que sean concebidas como ideas que pueden ser sostenidas desde distintas personalidades.

Ahora bien, hay seudónimos, como los múltiples personajes de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, que promueven tal tensión a partir de un juego de seducción estético en el que lo religioso no parece tener cabida alguna y en el que lo ético aparece de repente con la segunda parte de *O lo uno y lo otro* y deja así al lector ante una encrucijada. Siguiendo el discurso de las *Lecciones*, el despertar de la subjetividad que se da ante esta tensión atañe netamente al sujeto ético; el individuo que puede reconocer la vacuidad de lo estético y que entonces decide volcarse a lo ético por su propia cuenta, pues descubre que la ética consiste ante todo en la capacidad para actuar éticamente y tal capacidad le pertenece de forma inherente. En este caso la comunicación es cabalmente comunicación indirecta.

Pero en las obras seudónimas en las que de una u otra forma se aborda el tema de la fe,⁴¹⁴ la comunicación se vuelve indirecta-directa, siendo predominante la parte indirecta. Por ello, aun cuando en tales obras Kierkegaard expone algunos conceptos y categorías religiosas, a la vez que manifiesta abiertamente su lucha contra el academicismo de la época —y en varias ocasiones contra académicos en concreto—, su burla y desprecio por lo objetivo termina por despojar su discurso de toda certeza o fundamento. Esto ocurre cuando intencionalmente, y no engañosamente, hace que los autores de esas obras sean sujetos sin autoridad. Para el lector que sabe que en cualquier caso tales textos fueron escritos por Kierkegaard, debería comprender que con el uso intencional de los seudónimos Kierkegaard

⁴¹⁴ Aquí se comienza a vislumbrar el paso de lo irónico a lo humorístico. Este paso es anunciado en el párrafo final de la disertación en el que Kierkegaard traza una analogía entre la ironía y el humor, los cuales concibe más allá de la función que tienen como recursos literarios y los muestra como punto de inflexión o línea fronteriza entre un modo de vida y otro. Pero mientras la ironía permite el paso de la vida inconsciente al despertar de una conciencia ética, el humor es la frontera que divide lo temporal e inmediato de la religiosidad. Tanto la una como el otro actúan de manera negativa, se comportan de manera escéptica sobre el modo de vida inicial y es así como permiten el paso a la segunda forma de vida. La transición entre la ironía y el humor se verá con mayor detalle en la siguiente sección.

está anulando su propia autoridad. Finalmente, la apelación a personajes imaginarios hace hincapié en que las palabras que el lector lee son meramente indicadoras, pues solo pueden convertirse en verdades (principios de acción o de vida) para quien individual y personalmente les otorga tal estatus.

Para ahondar más en esta explicación, quisiera analizar el siguiente pasaje de *Ejercitación del cristianismo*:

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-reflexión⁴¹⁵ 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 deshaga el nudo. [...] mas tenemos aquí un ejemplo de comunicación en la doble reflexión: se expone la fe en sentido eminente, la exposición se realiza de tal manera que el más ortodoxo vea en ella una defensa de la fe y el librepensador un ataque, mientras que el que comunica está a cero entre bastidores, un hombre desaparecido, un algo objetivo — sin embargo, quizá sea un diestro espía que mediante esta comunicación logra saber quién es quién, dónde hay un creyente y

⁴¹⁵ Llamo la atención que en este pasaje el concepto de doble reflexión parece ser bastante diferente al que encontramos en el *Postscriptum*. Mientras que aquí la doble reflexión podría ser entendida como la duplicidad de opciones que un emisor invisible pone ante el lector, quien se refleja en tales opciones hasta reconocerse en una de ellas, en el *Postscriptum*, la doble reflexión aparece definida como la forma en la que se da el pensamiento subjetivo; la primera reflexión se da al pensar lo objetivo o universal, la segunda se da al existir en tal pensamiento (p. 74). Cuando un pensamiento subjetivo busca comunicarse, su comunicación debe expresar también la doble reflexión; la primera permite una adecuada expresión de un pensamiento en este mundo, la segunda, que es relativa a la intrínseca relación entre la comunicación y el comunicante, introduce la relación entre el comunicador y la idea (pp. 77-78). En la definición que ofrece el *Postscriptum* el emisor de la comunicación doblemente reflexionada también se aísla, pero no objetivamente convirtiéndose en nadie, sino subjetivamente en la interioridad y apropiación de su pensamiento. Creo que, sin embargo, ambas definiciones podrían ser complementarias, pues atendiendo nuevamente a las palabras del *Postscriptum*: “El punto clave, ciertamente, consiste en ser comprendido, y la interioridad de la comprensión consiste cabalmente en que el individuo comprenda esto por sí mismo” (p.78). En líneas posteriores argüiré cómo ambas definiciones de la doble reflexión contribuyen a lo mismo: a la comprensión subjetiva del mensaje.

dónde hay un librepensador; pues esto se manifiesta en tanto que ellos juzgan lo presentado, que ni es ataque ni es defensa.⁴¹⁶

En este texto Kierkegaard explica la tensión dialéctica que se deriva del juego entre una comunicación seria y una bromista en la que el autor desaparece, o al menos pretende hacerlo, dejando al lector a su suerte, es decir, obligando al lector a juzgar cuál sería para sí el contenido del mensaje. En sintonía con los textos autobiográficos, en las últimas líneas de este pasaje Kierkegaard vuelve a la idea de que el autor de esta comunicación (él mismo) sería un espía que permite que el lector se revele ante un texto que en realidad no es ni lo uno ni lo otro.

Tal estatus de incognito del comunicador de esta comunicación indirecta es un rasgo con el que también se suele caracterizar al ironista. Pero, de nuevo, considero que sería un error tomarse demasiado en serio tal pretensión de objetividad o abstracción que es la que lleva a afirmar que ni una palabra de los seudónimos pertenece a Kierkegaard. No, Kierkegaard no puede ponerse una capucha que lo haga invisible.⁴¹⁷ Por el contrario, la referencia al aislamiento del emisor nos revela dos aspectos importantes de la comunicación indirecta: 1. quien comunica no está presente en la comunicación como una figura de autoridad, pues 2. aquello de lo que pretende hablar le pertenece de manera íntima y personal. De manera que, el comunicador de esta comunicación se halla aislado no en la nada⁴¹⁸ sino en su propia subjetividad.⁴¹⁹

Todo esto significa que, aun si el “espía” es puesto al descubierto, la tensión irónica no es eliminada, pues incluso si el lector ve que el tema de la fe ha sido expuesto en sentido eminente y que quien habla es sin duda un defensor de la fe, dicha exposición produce la

⁴¹⁶ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, pp. 143-144

⁴¹⁷ cf. Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 84.

⁴¹⁸ En *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard afirma que la negatividad de la ironía de Sócrates es absoluta e infinita; infinita porque niega todo fenómeno de su realidad (i.e., la concreción de la Idea en su época) y absoluta porque niega todo en virtud de la Idea. Pero Sócrates jamás alcanza la Idea, sino que, como el sarcófago de Mahoma, levita y se suspende entre la realidad que niega y la idealidad que nunca alcanza. Este espacio vago y abstracto en el que Sócrates se ubica podría ser visto como una nada. Pero en realidad está aislado en sí mismo y de eso es muestra su *daimon* interno. En el caso de Kierkegaard, es todavía más claro que la negación infinita y absoluta de la realidad (la cristiandad), que se hace también en virtud de la Idea (del cristianismo), conduce a Kierkegaard, no hacia la Idea abstracta de cristianismo, sino hacia la apropiación que él ha hecho del cristianismo en su interioridad.

⁴¹⁹ cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 74

tensión cuando deja ante el lector, por un lado, la opción de leer aquella como una doctrina objetiva más que, como tal, puede ser aceptada o rechazada, y por el otro, la opción de apropiarse de esta exposición no al modo objetivo, sino vivencial, es decir, no como quien aprende sobre la fe, sino como quien la vive.

1.3 De la ironía al humor. La ironía presente en toda la obra.

Como he argüido, la seudonimia es una herramienta útil para la ironía, pero esta no depende esencialmente de aquella. Para ahondar en este punto es importante ver cómo la ironía también está presente tanto en el *Postscriptum*, una obra que, aunque aparece firmada por un seudónimo es editada por Kierkegaard, como en algunos de los discursos edificantes en los que Kierkegaard asume abiertamente su autoría.

Aquí quizá sea necesario recordar que lo que es esencial a la ironía es la tensión dialéctica que el ironista promueve entre lo exterior: lo que es creído y asumido objetivamente, y la interioridad: la subjetividad de quien se sabe capaz de repensar la realidad por sí mismo. En la obra de Kierkegaard, encontramos que esta tensión aparece hasta cierto punto en la obra estética en la que se juega con lo ético y lo estético. Pero dado que Kierkegaard es ante todo un escritor religioso, su estrategia irónica pronto empieza a ceñirse al arte de comunicar conceptos y categorías esenciales a la fe cristiana, las cuales, no obstante, son desprovistas de todo carácter objetivo. En el *Postscriptum*, tal estrategia irónica lleva el nombre de revocación:

La revocación, en la comunicación indirecta, se puede expresar a partir de la cancelación de la idea de autoridad. Ya que la autoridad se constituye como una referencia, criterio, paradigma o ejemplar que encarnan los individuos, dependiendo de su lugar dentro de un contexto social; la revocación cancela el carácter ejemplar de estos paradigmas, eliminando cualquier tipo de criterio.⁴²⁰

Esta cancelación implica que el paradigma sea primero presentado, lo cual sucede a través de algunos seudónimos, pero también del propio Kierkegaard. Y cuando el lector cree que

⁴²⁰ Palavicini, Azucena, “Reflexiones en torno a Nicolas Notaben, la revocación y la comunicación indirecta”, en *Los seudónimos en la comunicación existencial*, Ciudad de México: Corinter, 2011, p.109

tiene un criterio o referencia, viene entonces la revocación: aquello que se le ha comunicado en un tono objetivo y especulativo para que el entendimiento pueda comprenderlo es anulado, por lo que la objetividad o certeza en la que se fundamenta la verdad del mensaje debe ser puesta en duda. De manera más específica, Kierkegaard señala:

La fe pertenece por esencia a la esfera de lo paradójico-religioso, justo como hemos subrayado constantemente (véase, entre otros sitios, la Sección II, Capítulos II y III). Cualquier otro tipo de fe es meramente una analogía que no es tal, una analogía que puede ser útil para adquirir conciencia pero nada más, y cuya comprensión es, por lo tanto, una revocación.⁴²¹

Dado que para Kierkegaard el cristianismo es esencialmente la relación de fe entre el individuo y la paradoja (el Dios hecho hombre), cualquier explicación del cristianismo (i.e. cualquier intento por explicar aquello que en tanto paradójico es inexplicable) se presenta como una analogía o un símil. Tal explicación de la fe puede entonces resultar ilustrativa, pero su comprensión implica la revocación, es decir, implica la conciencia de que la fe no puede ser comprendida mediante esa explicación. Es así como el *Postscriptum*, concebido en su conjunto como una explicación de diversas categorías y definiciones entorno al cristianismo y a la fe, al final⁴²² termina siendo revocado.⁴²³

La revocación, también tiene lugar en los *Discursos edificantes*, pero en ellos, como se explica en el *Postscriptum*, la revocación aparece junto al humor. Lo primero que hay que entender es que “aquello que le es esencial a la ironía⁴²⁴, el escapar de lo temporal hacia lo

⁴²¹ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 571, nota al pie.

⁴²² Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 621.

⁴²³ Una forma de entender la revocación kierkegaardiana es aplicando la metáfora de la escalera que Wittgenstein emplea en el *Tractatus*: Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe., pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo. (Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Enrique Tierno Galvan. Madrid: Alianza, 1985, 6,54).

⁴²⁴ En este punto valdría la pena distinguir la ironía socrática de la ironía platónica. Tal como lo hizo en su disertación *Sobre el concepto de ironía*, en el *Postscriptum* Kierkegaard también hace explícita tal diferencia. Si bien ambas ironías pueden ser vistas como una negación de la realidad (lo temporal) en virtud de la Idea (lo eterno), la ironía platónica presupone la posibilidad de alcanzar Idea o lo eterno a través de la reminiscencia, esto convierte a Platón en un pensador especulativo. Por su parte, la ironía socrática que se suspende entre la

eterno por medio del recuerdo, le es también esencial al humor”.⁴²⁵ Esto implica que el humor también busca negar la realidad en virtud de algo superior, pero esto hace que se torne especulativo. De ahí que Climacus critique del siguiente modo el toque humorístico de los *Discursos* del Magister Kierkegaard:

El humor, cuando recurre a categorías cristianas, es una falsa presentación de la verdad cristiana [...]. Cuando el humor recurre a categorías cristianas (pecado, perdón de los pecados, expiación, el Dios en el tiempo, etc.), no es cristianismo, sino un pensamiento especulativo pagano que ha llegado a *conocer* todo lo esencialmente cristiano.⁴²⁶

No obstante, el propio Kierkegaard revela la carencia del discurso especulativo para discurrir sobre lo esencial del cristianismo cuando le advierte a su lector que no confunda sus discursos con sermones.⁴²⁷ Por esto Climacus señala que:

Así como los libros seudónimos, además de lo que son directamente, representan indirectamente una polémica en contra del pensamiento especulativo, lo mismo ocurre con estos discursos, no al eludir su carácter especulativo, pues lo cierto es que son especulativos, sino al negar su carácter de sermones.⁴²⁸

El humor crea entonces la ilusión de que los *Discursos* hablan directamente del cristianismo como lo hacen los sermones, pero esto se ve contrarrestado con la observación

realidad y la idealidad termina afianzándose a la existencia como lo más importante. Cf, Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 208.

⁴²⁵ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 274.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 274.

⁴²⁷ La revocación irónica o humorística también aparece en los *Discursos* de otras maneras. Piénsese por ejemplo en el primero de la segunda serie de los discursos de 1843, *El amor ha de cubrir multitud de pecados*. Kierkegaard inicia este texto presentando una verdad objetiva en su carácter de revelación, esto es, la primera epístola de Pedro, capítulo cuatro, versos del siete al doce. Prosigue con una lista de preguntas con las que pretende analizar el tema, pero luego se detiene para cuestionar sobre la forma en la que el tema debe ser comunicado. Pronto se percata que hablar exhortando a otros a examinarse y juzgarse a sí mismos sin juzgar a los demás, puede convertirse en un discurso contradictorio en el que quien habla termina juzgando a los otros, incluso la opción de comenzar por juzgarse a sí mismo podría convertirse en un juicio para los demás. Señala entonces que la forma de hablar del amor que cubre todas las faltas es hablando como se les habla a los perfectos. De esta forma, Kierkegaard no solo renuncia a una posición de autoridad, sino que sugiere que para comprender el mensaje debo creerlo, pues solo si creo que el amor cubre todos mis pecados es que puedo concebirme a mí mismo como perfecto.

⁴²⁸ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 275.

del prólogo de que no lo son. Como resultado, lo humorístico, pese a tener una finalidad especulativa, indirectamente combate la especulación, pues indirectamente le muestran al lector que el discurso especulativo no puede versar fielmente sobre la verdad esencial del cristianismo. El humor, se convierte entonces en el último *terminus a quo* respecto a lo cristiano-religioso:

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, y sólo entonces pueden comenzar la fe y las paradojas. El humor es el último estadio en la interioridad existencial antes de la fe.⁴²⁹

En otras palabras, Climacus sostiene que el humor por sí mismo no puede expresar el mensaje del cristianismo porque no alcanza lo decisivo de la fe. Sin embargo, cuando el humor aislando al individuo de lo temporal lo conduce hacia el conocimiento de lo eterno y, antes de que el individuo pierda su propia existencia en la eternidad de la especulación, la revocación le anuncia que ese no es el camino, el humor es obligado a detenerse, dejando al individuo aislado en su interioridad, que es donde la fe encuentra su lugar.

Llegados a este punto es posible ver que muchas partes tanto del discurso irónico como del humorístico parten de una suerte de comunicación directa de lo religioso. El lector, sea un creyente o un incrédulo, se percatará de esto. Pero contrario a lo que suele pensarse, el mensaje directo funciona como un anzuelo semejante al de lo estético, pues para que el lector pueda ser atraído debe haber un mínimo de entendimiento, o al menos debe generarse la ilusión de que el mensaje es entendido. Una vez que se ha logrado esto, lo irónico y lo humorístico actúan junto con la revocación mostrándonos que eso que en apariencia hemos comprendido no hay forma de que pueda comprenderse (no hay un fundamento o certeza objetiva que permita su comprensión). Aquí es cuando la comunicación se vuelve indirecta: el mensaje se ha convertido en un mensaje que solo es comprensible para sujetos particulares, es decir, sujetos que de manera individual deciden darle sentido y fundamento al mensaje que les ha sido comunicado. Tal sentido solo puede ser otorgado mediante la fe; si el

⁴²⁹ Ibid., p. 293.

individuo decide creer, el mensaje se convertirá en su verdad, pues se habrá apropiado de él de manera íntima y personal, si no lo hace, el mensaje se convertirá en un sinsentido.

2. *La doble reflexión (Dobbelt-Reflexion) y reduplicación (Reduplikation)*

Son abundantes los análisis que nos muestran cómo la ironía, la poesía, el humor y la seudonimia son los distintos elementos o aspectos que caracterizan la comunicación indirecta en Kierkegaard. De manera más específica, tales elementos caracterizan las *formas* en la que Kierkegaard lleva a cabo este tipo de comunicación. Pero existen además dos conceptos que de forma más detallada explican *cómo* proceden cada una de estas formas, es decir, muestran cuál es la estructura que tiene la comunicación indirecta. Estos son los conceptos de doble-reflexión y de reduplicación.

De acuerdo con el *Ordbog over det danske Sprog* [Diccionario del idioma danés], el concepto de reduplicación, que deriva del latín *reduplicatio* o *reduplicare*, puede referirse a duplicar o a repetir palabras o sílabas como en el eco o en las rimas.⁴³⁰ En el caso del concepto de doble-reflexión, su definición depende de las partes que lo componen: el vocablo doble (*dobbelt*) refiere al incremento o la multiplicación de una cantidad por dos y el vocablo reflexión (*reflexio*) al acto de reflejar (la luz o el sonido) o tener un pensamiento consciente.⁴³¹

Pese a la importancia que dichos conceptos tienen para comprender cómo opera la comunicación indirecta, la referencia a ellos es muy escasa en la obra de Kierkegaard. Son principalmente tres las obras en las que estos términos aparecen: el *Postscriptum*, *Ejercitación del cristianismo* y *Las lecciones sobre comunicación*.

Ahora bien, aunque limitadas, las aproximaciones que Kierkegaard hace a dichos términos son diversas al menos en apariencia. De entrada, podemos ver que su elemento común es que, tanto la doble reflexión como la reduplicación hacen referencia a la manera

⁴³⁰ Cf. *Ordbog over det danske Sprog*, vol. 3, Copenhagen: Gyldendal 1918–56, columna 1130.

⁴³¹ Cf. *Ordbog over det danske Sprog*, vol. 7, columnas 545–8.

en la que se relaciona el comunicante con su comunicación y que permite que el receptor comprenda o se relacione adecuadamente con el contenido del mensaje.

Kierkegaardianos como Roger Poole, afirman que utilizar indistintamente la doble reflexión y la reduplicación es un grave error, pues para él se tratan de conceptos opuestos. Mientras en la doble reflexión la relación entre el autor y su comunicación es meramente estética (el autor está presente solo como bromista), en la reduplicación el comunicante y el comunicador son uno y el mismo.⁴³² Esta distinción es la que le permite a Poole hablar de dos tipos de comunicación indirecta, , como ya se había mencionado, la primera es la de la doble reflexión, la cual tiene lugar antes del conflicto con *El Corsario*, y la otra es la de la reduplicación, la cual aparece después del conflicto. Cabe señalar que Poole toma esta clasificación de la exposición que bajo el seudónimo Anti-climacus Kierkegaard hace en *Ejercitación del cristianismo*. No obstante, Poole agrega algunos elementos a dicha clasificación haciendo más tajante la distinción entre los dos tipos de comunicación indirecta: a la primera indirecta pertenece la ironía, la seudonimia y la doble reflexión, mientras que a la segunda pertenece la responsabilidad existencial, el pathos y la reduplicación.⁴³³

Para examinar más a fondo cómo procede la comunicación indirecta en Kierkegaard, considero relevante entonces analizar los conceptos de doble reflexión y de reduplicación con base en las obras antes señaladas, esto nos permitirá ver si en realidad existen dos tipos de indirecta y, si los hay, en qué se diferencian y en qué se asemejan.

2.1 La doble reflexión

Wojciech Kaftanski señala que el concepto de doble reflexión no es abordado directamente por Kierkegaard, sino solo de forma discursiva. La referencia a este término tiene lugar en tres temas de discusión: 1. Sobre la comunicación indirecta, 2. Sobre el pensador subjetivo y 3. Sobre la dialéctica existencial.⁴³⁴ Dada la relación que, como se mostrará, existe entre estos

⁴³² Cf. Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, pp. 159, 257.

⁴³³ *Ibid.*, p. 24.

⁴³⁴ Cf. Wojciech Kaftanski, "Double-Reflection", en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Jon Stewart, Volume 15, Tomo II, London: Ashgate, 2014, p. 195.

tres temas, lo que obtendremos será una aproximación a la definición de la doble reflexión desde los diferentes frentes de un mismo eje temático.

Esto se verá con mayor claridad atendiendo a las diversas alusiones que se hacen del término en los siguientes textos:

2.1.1 La doble reflexión en el Postscriptum

En el *Postscriptum* Kierkegaard comienza hablando de la doble reflexión como un rasgo propio del pensamiento subjetivo: “La reflexión de la interioridad es la doble reflexión del pensador subjetivo. Al pensar, piensa lo universal, mas, al existir en este pensamiento y al apropiárselo en su interioridad, cada vez queda más aislado subjetivamente”.⁴³⁵ Líneas más adelante, Kierkegaard complementa su descripción de la doble reflexión estableciendo una relación entre el pensamiento del pensador subjetivo y la forma en la que este ha de ser comunicado:

La forma de la comunicación es un tanto distinta de la expresión de la comunicación. 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.⁴³⁶

El *Postscriptum* deja ver que aquello que piensa el pensador subjetivo no es algo que él cree o invente, sino que se trata de lo universal. Sin embargo, este universal se vuelve subjetivo cuando el pensador se lo apropia interiormente, es decir, cuando su existencia está en aquello que piensa. Una vez que el pensador vive en su pensamiento, se aísla en él. La dificultad que aquí surge es que, el pensador subjetivo desea comunicar su pensamiento, pero a la vez desea que este permanezca en su subjetividad. Comunicar directamente un pensamiento tan íntimo y personal significaría hacerlo accesible o entendible a otros; implicaría objetivarlo, por lo que entonces ese pensamiento dejaría de ser lo que es. Tal es lo que le sucede al enamorado

⁴³⁵ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 74.

⁴³⁶ *Ibid.*, pp. 77-78.

que quiere comunicar su amor, pero que no puede permitir que la interioridad de su amor se pierda al comunicarlo directamente.

Lo mismo ocurre en la relación con Dios. Precisamente porque el sujeto se encuentra constantemente en un proceso de devenir hacia el interior, es decir, en la interioridad, nunca puede comunicarse directamente, pues aquí el movimiento es justamente lo contrario. La comunicación directa exige certeza, pero la certeza es algo imposible para alguien en proceso de devenir, y ciertamente no es más que un engaño.⁴³⁷

En este punto vemos cómo el *Postscriptum* establece dos importantes conexiones que nos permiten tener una mayor comprensión del concepto de doble reflexión. La primera conexión se da cuando el pensamiento subjetivo que es doblemente reflexionado exige una comunicación que también sea doblemente reflexionada, esta es la comunicación indirecta. En ella se da una primera reflexión: el pensamiento es *expresado* adecuándose al mundo o a lo universal. Luego viene la segunda reflexión: el comunicador se relaciona con lo comunicado, pero no con su expresión universal, sino con el contenido del mensaje, su idea o verdad.

La segunda conexión muestra que la comunicación indirecta no solo es la forma apropiada para comunicar un pensamiento doblemente reflexionado (un pensamiento universal que se ha hecho interioridad), sino que permite que el pensador subjetivo se comunique pese a que él mismo posee una duplicidad que impide su comunicación directa.

La doble reflexión, que expresa la relación entre el comunicante y su comunicación, debe entonces tomar en consideración la dialéctica existencial que constituye a todo individuo. Con ayuda de la terminología hegeliana, Climacus explica la dialéctica existencial como el constante vaivén entre el ser y el no ser, lo negativo y lo positivo, lo infinito y lo temporal. Tal duplicidad de la existencia demanda que la comunicación de pensamientos subjetivos o existenciales también posea cierta duplicidad. Este no es un problema con el que deba lidiar el pensador objetivo, pues al pensar solo lo puro y lo especulativo, se abstrae de su existencia y por ello puede expresarse directamente; a la infinitud de su pensamiento puro

⁴³⁷ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 75, nota al pie.

le corresponde solo la positividad de la certeza sensible, el conocimiento histórico y el resultado especulativo.

Por su parte, el pensador subjetivo que vive existencialmente lo que piensa, no posee una certeza objetiva, la verdad de su pensamiento descansa solo en el proceso de apropiación. Y dado que el devenir de su existencia no permite resultados, no puede simplemente comunicar a los otros: “la verdad es esta”. La dificultad aumenta cuando la verdad que posee el pensador subjetivo es infinita (como ocurre con las verdades eternas), pero en tanto se apropia de ella en su existencia, aquella queda inserta en el devenir existencial en el que el pensador da verdad a su pensamiento solo en la medida en que lo vive. En este escenario la única positividad que posee el pensador subjetivo es que es consciente de esto.

Climacus concluye que la comunicación del pensador subjetivo debe ser una comunicación indirecta que permita la comunicación del pensamiento y su relación con la duplicidad de la existencia. Tal comunicación indirecta es descrita como la forma en la que lo negativo del devenir existencial y lo positivo de la certeza de la propia existencia encuentran su expresión en la relación entre el pathos y lo cómico. Esta relación permite que lo eterno y a la vez existencial del pensamiento subjetivo pueda ser comunicado, pues “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”.⁴³⁸

Kierkegaard toma en cuenta el punto de vista aristotélico en el cual los conceptos de *pathos* y de *comedia* tienen su origen, pero para la época de Kierkegaard dicho punto de vista ya había sido revaluado, y Kierkegaard fue incluso un poco más lejos adaptando tales conceptos a su pensamiento. Podemos notar que, por ejemplo, Kierkegaard conserva hasta cierto punto el sentido clásico del término *pathos* como emoción o pasión, pero le otorga un matiz especial y definitivo al considerarlo un elemento esencial de la subjetividad de un individuo y de su relación con Dios.⁴³⁹ Para Kierkegaard la pasión es la esencia de la

⁴³⁸ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 90.

⁴³⁹ Como señala Elsa Torres: “Ciertamente, el vocablo pasión, del griego *pathos* y del latín *passio* —así lo consigna el diccionario— sería considerado en la antigüedad como afección, o sea como una “modificación pasiva”, o bien como emoción, en lo que se refiere a aquella acción de control y de dirección ejercida por una emoción determinada sobre la personalidad total de un individuo humano. Sin embargo, en su sentido moderno, la pasión dejaría paulatinamente el lugar de la pasividad, es decir, la valoración negativa, por lo menos hasta

subjetividad, pero más importante aun, es la condición formal que le permite a un individuo recibir el contenido del cristianismo;⁴⁴⁰ de ahí que la fe sea definida como “la más alta pasión de la subjetividad”.⁴⁴¹

De acuerdo al *Postscriptum*, el pensador subjetivo posee el pathos que le permite apropiarse existencialmente de un pensamiento universal, o incluso de un pensamiento que contiene una verdad eterna o infinita. La comunicación de dicho pensamiento implica que el receptor también debe poseer pathos, pues sin este no es posible la comprensión de un mensaje que solo puede ser comprendido subjetivamente. Hablando específicamente del mensaje del cristianismo, Kierkegaard establece que la tarea del comunicador debe consistir ante todo en despertar en el receptor su subjetividad a partir de la cual podrá decidir aceptar o no el mensaje.

Como escritor religioso, Kierkegaard afirmaba haber encontrado en la seudonímia el recurso que le permitiría despertar la subjetividad de sus lectores. Esto porque, por un lado, al hablar a partir de un “yo”, los seudónimos harían que la subjetividad dejara de resultarle ajena a una época que carecía de “yo”.⁴⁴² De este modo, como afirma Jacobo Zabalo:

En la que podría ser entendida como una nueva comprensión del *pathos* aristotélico, Kierkegaard se percató de la necesidad de mover al lector emocionalmente con el propósito de hacerle sentir la pasión inherente al hecho de ser un individuo; al hecho de, en términos modernos, convertirse en un sujeto dotado de un tipo de conciencia extraña al paradigma griego.⁴⁴³

Kant. [...] La pasión ya no será una mera afección o un estado emocional, sino una expresión determinada de la total subjetividad del individuo, y más precisamente, del individuo artista. Kierkegaard, como heredero inmediato de esta concepción del *pathos*, no solo la acotará con meditado cálculo, sino que la conducirá hacia su propia sementera: el *pathos* será, sobre todo, el fervor mismo de la existencia subjetiva; ahí donde el individuo, el singular, elige”. Elsa Torres, *Kierkegaard dramaturgo. La Estética, el Teatro y las Mujeres*, Ciudad de México, 2010, p. 91.

⁴⁴⁰ JP 3, 3133

⁴⁴¹ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 132.

⁴⁴² Cf. JP 6, 6440.

⁴⁴³ Jacob Zabalo, “Passion/Pathos”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Jon Stewart, Volume 15, Tomo V, London: Ashgate, 2015, p. 56. Traducción mía.

Por otro lado, porque la disparidad de los seudónimos produciría un nudo hermenéutico que solo el lector podría resolver al hacer manifiesto lo que hay en su interior (deseos, pensamientos, anhelos, etc.). Como ya se ha mencionado, el éxito de esta estrategia es dudoso cuando los académicos (incluyendo al propio Kierkegaard) se han (o nos hemos) encargado de deshacer el nudo que débilmente se sostiene sobre una multiplicidad de personajes que de una u otra manera se corresponden con el autor y con las disputas académicas y doctrinales entre este y diversos actores de la escena intelectual y religiosa danesa.

Pero el verdadero nudo dialéctico de la comunicación indirecta se establece cuando la estrategia comunicativa se completa, es decir, cuando el *pathos* se conjunta con lo cómico. Para entender cómo actúa la comicidad en la obra de Kierkegaard lo primero que hay que señalar es que, tal como Oscar Parcero recalca, lo cómico no es una mera categoría estética, sino una filosófica.⁴⁴⁴ De manera más específica, podría decirse que lo cómico es una categoría existencial, “porque ahí donde hay vida hay asimismo contradicción, y donde quiera que hay contradicción, lo cómico está presente”.⁴⁴⁵ Lo cómico que en sentido clásico guarda relación con lo trágico, también es definido de este modo por Kierkegaard: “Lo trágico y lo cómico son la misma cosa, en tanto que ambos son contradicción, sólo que lo trágico es una contradicción sufriente, y lo cómico es una contradicción indolora”.⁴⁴⁶

Kierkegaard afirma que el pensador existente que experimenta o vive la doble reflexión al apropiarse de un pensamiento en su existencia dialéctica, posee lo patético y lo cómico en las siguientes proporciones: “igual cantidad de *pathos*, igual cantidad de comicidad. Dicha proporción ofrece una salvaguarda interdependiente. El *pathos* que no es garantizado por lo cómico es una ilusión; la comicidad que no es garantizada por el *pathos* es inmadurez.”⁴⁴⁷ Y prosigue:

el pensador subjetivamente existente es tan bipolar como la situación existencial misma. Cuando se mira la interpretación de la desproporción con la idea hacia delante,

⁴⁴⁴ Cf. Óscar Parcero, “Comic/Comedy” en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Jon Stewart, Volume 15, Tomo II, London: Ashgate, 2014, p. 6.

⁴⁴⁵ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 516.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁴⁷ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 89.

hay pathos; cuando se mira la interpretación de la desproporción con la idea hacia atrás, hay comicidad. Cuando el pensador subjetivo existente se enfrenta a la idea, su interpretación de la desproporción es patética; cuando contempla a la idea en retrospectiva, permitiéndole que ilumine desde atrás la misma desproporción, su interpretación es cómica.⁴⁴⁸

Esta combinación entre el pathos y lo cómico refleja la contradicción entre la finitud e infinitud de un individuo, así, por ejemplo, cuando el individuo tiene un interés infinito, personal y apasionado en la idea de una felicidad eterna, su visión es patética, pues muestra la contradicción de la existencia hacia lo infinito. Pero cuando el mismo individuo que se vuelca hacia lo eterno se reconoce como un existente, su mirada se vuelve cómica, resaltando la contradicción de la finitud. En palabras de Elsa Torres “lo cómico pone en evidencia las deficiencias de lo finito, puesto que supone la inadecuación del *pathos* infinito y las limitaciones de las circunstancias mundanas”.⁴⁴⁹

Que la comunicación indirecta de Kierkegaard sea doblemente reflexionada, significa entonces que sus escritos presentan igual cantidad de *pathos* e igual cantidad de comicidad. Con el *pathos*, él o alguno de sus seudónimos se dirige a la idea *seriamente*, pero para que el mensaje no se convierta en una abstracción o en una mera ilusión, lo cómico hace su aparición. La comicidad le recuerda al lector que quien tan seriamente se expresa sobre lo infinito, no ha dejado de ser un existente limitado a su finitud. La contradicción que se hace patente de forma bromista en ocasiones se torna irónica; esto ocurre cuando se busca escapar de la abstracción de la idealidad estética para despertar al yo ético. Pero cuando la contradicción busca hacer patente lo ético-religioso, la comicidad se da por medio del humor.

La conjunción de *pathos* y comicidad que caracterizan al discurso doblemente reflexionado nos conduce nuevamente a la noción de revocación, pues es ahí cuando después de expresar con un tono cuasi especulativo las categorías de la fe, Kierkegaard revoca su propio discurso mostrándonos que el intento de teorizar sobre ella es absurdo, pues la fe

⁴⁴⁸ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 91.

⁴⁴⁹ Torres, *Kierkegaard dramaturgo*, p. 151.

pertenece a la subjetividad de un individuo particular quien más allá de comprender su fe, la vive.

2.1.2 La doble reflexión en las *Lecciones*

Entre 1847 y 1848 Kierkegaard vuelve al concepto de doble reflexión, el cual aparece en las *Lecciones sobre comunicación* descrito de la siguiente manera: “Desde que éticamente no hay relación directa, toda comunicación debe darse a través de la doble reflexión; la primera es la reflexión en la cual la comunicación es hecha y la segunda es en la cual aquella es tomada de vuelta”.⁴⁵⁰

Kaftánski explica que de acuerdo con las *Lecciones* la primera reflexión sería la plataforma que permitiría que el contenido de la reflexión ocurra, esto significa que en la primera reflexión el mensaje como tal es comunicado. En la segunda reflexión, el comunicante se refleja en la primera reflexión. Dicho de otro modo, en la primera reflexión el contenido es el mensaje y en la segunda reflexión el contenido es la primera reflexión. Esto permite que en la segunda reflexión el comunicante pueda asumir alguna actitud hacia lo que ha sido comunicado, por ejemplo, puede revocarlo.⁴⁵¹

Sobre la revocación que Kierkegaard lleva a cabo explícitamente en el *Postscriptum*, pero también en otras obras seudónimas e incluso en algunos de sus discursos, se habló en la sección anterior. Sin embargo, es importante traer una vez más a colación que la revocación es ante todo una renuncia a la autoridad. Las *Lecciones* explican esto de forma clara al señalar la distinción entre comunicación de conocimiento y comunicación de capacidad. En la primera el emisor posee un saber que le otorga autoridad ante el aprendiz o receptor del mensaje. Mientras que en la segunda, no hay un objeto o conocimiento que el emisor pueda transmitirle al receptor, pues en este caso la comunicación versa sobre una capacidad que puede estar tanto en el emisor como en el receptor, aunque este último no sea consciente de ello. En esta distinción Kierkegaard identifica la comunicación de conocimiento con la comunicación directa y la comunicación de capacidad con la comunicación indirecta. Si la

⁴⁵⁰ JP 1, 649, 21. Traducción mía.

⁴⁵¹ Cf. Kaftanski, “Double-Reflection”, p. 195.

doble reflexión es la forma o al menos una de las formas en las que la comunicación indirecta opera, esto significa que la doble reflexión haría parte de la comunicación de capacidad en la que el emisor, al no tener propiamente un objeto que enseñar o dar a conocer, no posee autoridad.

En este sentido, como también lo anuncia el *Postscriptum*, la comunicación doblemente reflexionada busca ir más allá de la comprensión que se suele dar en una comunicación ordinaria, entendida como comunicación de conocimiento, en la que el receptor comprende de manera inmediata cada una de las palabras que el emisor le comunica.⁴⁵² La doble reflexión hace manifiesto que el pensamiento del emisor no puede ser comprendido inmediatamente y quien así lo hace lo ha malinterpretado, esto obliga al receptor a percatarse de su propia duplicidad y a comprender el mensaje haciéndolo suyo.

Pero para entender mejor la forma en la que un pensamiento doblemente reflexionado se comunica a través de la comunicación indirecta o comunicación de capacidad, considero relevante prestar mayor atención a las distinciones que nos ofrecen las *Lecciones*. La primera tiene que ver con el objeto de la comunicación. Cuando el objeto se refleja en el objeto, la comunicación es de conocimiento (podríamos decir que aquí solo ocurre la primera reflexión). Mientras que cuando no hay objeto y la reflexión se da en lo que no es objeto o lejos del objeto, esto es: en el emisor o en el receptor o en ambos (aquí hay una segunda reflexión), se trata de la comunicación de capacidad. La segunda distinción es acerca del medio. El medio de la comunicación de conocimiento es la imaginación o la fantasía, mientras que el medio de la comunicación de capacidad es la realidad. Y la tercera distinción, la cual ya fue mencionada anteriormente, atañe a la forma de comunicación: toda comunicación de conocimiento es comunicación directa y la de capacidad es comunicación —más o menos— indirecta.⁴⁵³

Ahora bien, estas divisiones no pueden ser tomadas de forma tajante, ya que hay tres tipos de comunicación de capacidad: la estética, la ética y la ética-religiosa, cada una de estas presenta diversas variantes con respecto a las demás. En la comunicación estética, por

⁴⁵² Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 75.

⁴⁵³ Cf. *JP* 1, 651.

ejemplo, la ausencia de objeto y la realidad como medio no se dan de manera incondicional. En ella hay comunicación directa, aunque, dado que lo que comunica es una capacidad, termina convirtiéndose en una comunicación indirecta que está al límite de la comunicación directa. Aquí el emisor es un “maestro” poseedor de alguna competencia física, artística o intelectual.⁴⁵⁴ En este tipo de comunicación el emisor y el receptor se reflejan por igual, aunque no necesariamente o esencialmente en el medio de la realidad. Esto significa que tanto el emisor como el receptor pueden relacionarse con la capacidad en cuestión, pero no relacionarse de forma existencial. Siguiendo el ejemplo de Kierkegaard, la comunicación estética podría entenderse como aquella que ocurre entre un militar que posee un arte y que le comunica al soldado determinada competencia.⁴⁵⁵ Tal instrucción no es propiamente un objeto de conocimiento, pues versa sobre una capacidad, algo que se hace y no que simplemente se conoce, sin embargo, no es necesario ni esencial que el emisor o receptor de dicha competencia la lleve a cabo de manera existencial en el día a día.

Por su parte, en la comunicación de capacidad ética el emisor no enseña un qué, sino un cómo. Luego, es esencial que la comunicación ética no posea un objeto. El emisor debe permitir que sea solo el receptor el que se refleje en el mensaje y por ello, en cierto sentido, aquel debe hacerse a un lado. Es esencial además que la comunicación de capacidad se dé en el medio de la realidad.

La “realidad” es la reduplicación existencial de lo que se dice. Enseñar realmente que la verdad es ridiculizada, etc., significa enseñarla como alguien que es él mismo objeto de ridículo y burla. Enseñar realmente la pobreza significa enseñarla como alguien pobre (beneficiándose en el sentido de que uno promueve una ciencia, un arte, no en el sentido de que uno obtenga una ganancia con ello). En esa medida, toda instrucción termina en una especie de silencio, pues cuando la expreso de forma existencial, esto no es necesariamente para que mi discurso sea audible.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Cf. *JP* 1, 653.

⁴⁵⁵ Cf. *JP* 1, 653.

⁴⁵⁶ *JP* 1, 649. Traducción mía.

En este caso el militar no comunicaría o hablaría de la competencia que quiere que el soldado lleve a cabo, pues el militar ve que en potencia el soldado ya posee lo que se requiere,⁴⁵⁷ por lo que su instrucción debe recaer absolutamente en el “tú tienes que” o en el “hazlo”. Éticamente hablando, el soldado no le otorga al soldado capacidad alguna, sino que hace que el soldado revele o saque de sí las capacidades que tiene escondidas en su interior. Es así como el receptor se refleja en el mensaje. Pero tal como explica Kierkegaard, el mensaje dado en el medio de la realidad implica reduplicación, por lo que la instrucción o “enseñanza” que da el militar no necesariamente debe ser audible, lo esencial es que él viva lo que enseña.

Los múltiples matices sobre la comunicación que de manera única Kierkegaard presenta en las *Lecciones*, nos llevan a dar un paso más allá. Pues en las *Lecciones*, se enfatiza en que la comunicación de lo ético-religioso debe comenzar con una comunicación de conocimiento, lo que significa que hay, al menos en principio, una comunicación directa o inmediata. La razón de esto es que en la comunicación de lo religioso hay un objeto que debe ser enseñado —o revelado— y que, a diferencia de lo que sucede en la comunicación ética, este no está de manera inherente en todos los seres humanos. Por ello, el emisor de esta comunicación es lo que Kierkegaard denomina un testigo, quien más que un maestro es un aprendiz. Pues aun cuando su comunicación hacia los otros pueda parecer una enseñanza o una transmisión de conocimiento, al testificar revela que ese conocimiento no proviene de él, sino de Dios.⁴⁵⁸ Por lo que si con autoridad pretende decirles a otros “haz esto”, en ese mismo momento Dios se dirigirá a él para decirle: “no, tú debes hacerlo”.⁴⁵⁹

Por último, las *Lecciones* señalan que el medio por el cual se da la comunicación de lo ético-religioso, es en principio el medio de la imaginación o de la fantasía (o de la posibilidad), pues inicia con un conocimiento, pero inmediatamente después el medio es la realidad. Kierkegaard afirma en sus diarios que “la imaginación y el medio de la imaginación es el medio de la idealidad y por tanto puede expresar muy bien la grandeza y la gloria, pero no puede expresar la miseria de la realidad, excepto en una escala muy limitada”.⁴⁶⁰ Quien habla sobre el cristianismo de este modo puede ser considerado como un cristiano que habla

⁴⁵⁷ Cf. *JP* 1, 649.

⁴⁵⁸ Cf. *JP*, 1: 670.

⁴⁵⁹ Cf. *JP* 1, 649.

⁴⁶⁰ *JP* 1, 1054.

con seriedad, pero tan pronto el emisor expresa existencialmente lo que dice, es decir, tan pronto lo lleva al medio de la realidad, la gente se escandaliza.⁴⁶¹

Que la comunicación de lo ético-religioso tenga lugar en el medio de la imaginación y de la realidad, implica nuevamente estar ante la tensión dialéctica de un mensaje doblemente reflexionado que conjunta la seriedad con la broma, la infinitud con la finitud, la idealidad con la realidad, y finalmente, la comunicación directa con la indirecta. Pero de acuerdo a todo lo expuesto, la comunicación propiamente indirecta solo puede tener lugar en la realidad, y esta, como se mencionó anteriormente “es la reduplicación existencial de lo que es dicho”.

2.2 *La reduplicación en el Postscriptum, Ejercitación del cristianismo y los Diarios.*

Wojciech Kaftanski afirma que en Kierkegaard el término reduplicar (empleando en danés el latinismo *Reduplikation* o *Reduplicere*) tiene una estrecha relación con el término redoblar (*fordoble, forduble, fordoblelse*). Ambos conceptos aparecen en discusiones sobre la dimensión espiritual del ser humano y sobre la comunicación indirecta. De manera más precisa, ambos conceptos describen tanto el proceso de llegar a ser o convertirse en un ser humano –proceso que se lleva a cabo ante Dios— como el compromiso que el comunicador subjetivo adquiere con el proceso de comunicación.⁴⁶²

La cercanía entre estos términos señala además que, tanto el proceso de existir como el de comunicarnos posee un movimiento doble. Este movimiento puede a su vez relacionarse con la dialéctica existencial de la que ya hemos hablado; cuando un individuo está en su proceso de llegar a ser, el primer movimiento se da en virtud de su finitud al introducirse en la existencia naciendo en este mundo, el segundo ocurre en virtud de su infinitud o eternidad al llegar a ser ante Dios.⁴⁶³

⁴⁶¹ Cf. *JP* 1, 510.

⁴⁶² Cf. Wojciech Kaftanski, “Redoubling/Reduplication”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Jon Stewart, Volume 15, Tomo V, London: Ashgate, 2015, pp. 205-206.

⁴⁶³ Cf. Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trad. de Edna Hong y Haward Hong, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1985, p. 76 / *SKS* 4, 276 y Søren Kierkegaard, *Christian Discourses*, trad. de Edna Hong y Haward Hong, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1997, p. 41 / *SKS* 10, 52.

En el *Postscriptum* se habla tanto de redoblar como de reduplicar con respecto a la verdad. Esta, según Climacus, es la adecuación abstracta o empírica entre el ser y el pensamiento. Si el ser es entendido en sentido abstracto, la adecuación está terminada; en sentido empírico, la adecuación, como el ser, está en proceso de devenir. Tanto una definición como la otra revela que la verdad posee o *es* una reduplicación (*Fordoblelse*).⁴⁶⁴ Esto se explica más claramente en lo que sigue:

Cuando un espíritu existente *qua* existente se plantea la cuestión sobre la verdad, reaparece aquella reduplicación (*Reduplikation*) abstracta de la verdad; pero la existencia misma, la existencia misma en el que pregunta, que existe, distingue los dos momentos, y la reflexión muestra que hay dos relaciones. Para la reflexión objetiva, la verdad se convierte en algo objetivo, en un objeto, y lo importante es hacer abstracción del sujeto. Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo importante es sumergirse, existiendo, en la subjetividad.⁴⁶⁵

Aquí, en efecto, *Fordoblelse* y *Reduplikation* se usan indistintamente, pues ambos señalan que la relación entre un individuo y la verdad conlleva un doble movimiento. Cuando un individuo se relaciona con la verdad, se percata de que debe pensar algo que en cierto sentido es una abstracción, pero después debe ser consciente de que no puede pensarlo como algo abstracto o terminado, pues debe pensarlo a partir de su propia existencia y por tanto dentro del devenir de ella.⁴⁶⁶ Es así como la verdad se convierte en subjetividad.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 192.

⁴⁶⁵ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 194.

⁴⁶⁶ Es difícil no asociar esta noción de reduplicación con la de la doble reflexión anteriormente abordada.

⁴⁶⁷ Kaftanski señala que en *Las obras del amor* Kierkegaard afirma por medio de Anti-Climacus que el amor, como la verdad, se caracteriza esencialmente por la reduplicación (*Fordoblelse*): el amar al prójimo como a sí mismo solo es posible cuando se comprende que el otro es reduplicación de uno mismo. Pero la reduplicación del amor también es la que une lo externo con lo interno, cuando quien ama expresa externamente o se convierte en ese amar que sostiene internamente. Cf. Kaftanski, Wojciech, “Redoubling/Reduplication”, p. 208.

Cuando el individuo busca expresar la verdad subjetiva tiene que hacer manifiesta la reduplicación de la misma. Esto, como lo muestra Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo*, se da mediante la comunicación indirecta.

Recordemos que para Anti-Climacus existen dos formas de comunicación indirecta. La primera es la de los seudónimos; en esta el comunicador del mensaje se hace a un lado mientras presenta un discurso doblemente reflexionado conjuntando broma y seriedad, por lo que, en consecuencia, el lector debe entrar a deshacer el nudo dialéctico ocasionado por la doble reflexión.⁴⁶⁸

Mas la comunicación indirecta puede presentarse también de otra manera, relacionando la comunicación con el comunicante; aquí el que comunica está implicado, mientras que en el caso anterior estaba fuera, sin embargo se le podía notar muy bien mediante una reflexión negativa. Pero nuestro tiempo no conoce propiamente otra forma de comunicación que esa perezosa del adoctrinamiento. Se ha olvidado totalmente lo que significa existir. Toda comunicación referente a la existencia exige un comunicante; el que comunica es concretamente la reduplicación de la comunicación; existir en lo que se comprende, eso es reduplicar.⁴⁶⁹

Esta noción de reduplicación es confirmada en los *Diarios*, en donde Kierkegaard afirma:

Una cosa es tener un profundo talento para los libros y otra, reduplicar [*fordoble*] dialécticamente el pensamiento en la existencia. La primera forma de dialéctica es como un juego que se juega simplemente por jugarlo; la reduplicación es como un juego en el que la diversión se intensifica al ser jugado asumiendo un gran riesgo. La dialéctica de los libros es meramente la dialéctica del pensamiento, pero la reduplicación de tal pensamiento es acción en la vida. Todo pensador que no reduplica la dialéctica de su pensamiento continuamente construye una ilusión. Su pensamiento nunca gana la expresión decisiva de la acción.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Cf. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, pp. 144-145.

⁴⁶⁹ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 144.

⁴⁷⁰ *JP* 3, 3665. Traducción mía.

Ambos pasajes señalan que la reduplicación comienza con la comprensión de un mensaje (incluso libresco), pero la acción contundente de la reduplicación recae sobre el sujeto que no solo comprende o que es meramente capaz de tener pensamientos respecto al mensaje, sino que se atreve a vivir eso que piensa y comprende.

No cabe duda entonces de que el sujeto es esencial a la reduplicación, pero este a su vez debe comunicar que lo verdaderamente esencial es el mensaje y que este no viene de él, sino de una fuente externa. De este modo, el sujeto que reduplica el mensaje en su existencia se comporta como un testigo, uno al que Kierkegaard denomina como “el testigo de la verdad”. Esto significa que, la mejor forma de entender la reduplicación es definiéndola como el acto de testificar. Varias entradas de los *Diarios* nos permiten comprender esto con mayor profundidad. La entrada del 11 de junio de 1839, por ejemplo, ilustra con cierta precisión lo anterior:

El universal punto de vista humano escribe inseguro y vacilante con su propia mano; el punto de vista cristiano escribe con* una pluma *guiada*; atestigua su exactitud (esto en un sentido subjetivo), pero no produce. De ahí la profunda importancia que el término “testigo” tiene en el cristianismo. Porque los cristianos no inventan ni mejoran lo que ya está dado, sino que atestiguan, en parte debido a que el cristianismo es un acto objetivo que se lleva a cabo en el mundo, en parte porque lo integran en ellos mismos.

Al margen de 452:

*pues lo que el hombre hace con su propia mano jamás pasa de ser una hoja de higuera.⁴⁷¹

La forma en la que aquí Kierkegaard expone el testificar nos devuelve al tema de la comunicación directa-indirecta, pues el mensaje que el testigo comunica es objetivo, no le pertenece a él de manera exclusiva, ni mucho menos él es su autor y, sin embargo, el testigo no puede hacer más que comunicarlo de forma subjetiva, con su propia acción. Es por esto

⁴⁷¹ Kierkegaard, *Diarios. Volumen III.1837-1839*, trad. de Nassim Bravo, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015, p. 91 / JP 4, 4958.

que Kierkegaard sostiene: “Con todo, la comunicación de lo esencialmente cristiano debe terminar en “testificar”. La mayéutica no puede ser la forma final, porque, entendido cristianamente, la verdad no reside en el sujeto (como Sócrates creía), sino en una revelación la cual debe ser proclamada”.⁴⁷²

Basado en cómo el ser humano puede relacionarse con la revelación —y cómo la proclama—, Kierkegaard establece una suerte de jerarquía o de orden preferencial cristiano en el que el apóstol ocupa el primer lugar, pues este recibe directamente de Dios la revelación, por lo que es el único que posee autoridad divina para proclamarla.⁴⁷³ Por debajo del apóstol está el testigo, quien, sin autoridad, proclama la revelación en la medida en que la vive. En último lugar están los maestros de la religión o el clero, quienes enseñan el cristianismo como una mera doctrina objetiva.⁴⁷⁴

Ahora bien, pese a que la revelación es una verdad objetiva que irrumpe en el mundo siendo comunicada directamente al apóstol, esta demanda a su vez la comunicación indirecta, pues es una verdad que no puede ser comprendida sin generar escándalo y burla. Lo escandaloso, como lo señala Anti-Climacus, radica en que: “el mismo comunicante [de la revelación] está dialécticamente determinado, lo que propiamente sea es una determinación de la reflexión, entonces es imposible toda comunicación directa”.⁴⁷⁵ Los “maestros” de religión o los pastores intentan simplificar el mensaje del cristianismo construyendo una teoría o doctrina comprensible directamente, gracias a esto logran ser alabados por su congregación. Pero el testigo (como el apóstol) se hace objeto de burla y sufrimiento, pues al reduplicar el mensaje debe encarnar lo paradójico⁴⁷⁶ de la revelación y de este modo la proclama de forma más verdadera.

⁴⁷² JP 2, 1957.

⁴⁷³ Cf. Kierkegaard, “The Difference between a Genius and an Apostle” en *Without Authority*, trad. y ed. Por Edna Hong and Howard Hong, Nueva Jersey: Princeton University Press, pp. 96-97. Es importante notar que, como lo señala Jack Mulder, al poseer autoridad, el apóstol es el único que puede comunicarse directamente, sin embargo, para poder ser comprendido también podrá echar mano de los recursos de la comunicación indirecta (Jack Mulder, “The Catholic Moment? On the Apostle in Kierkegaard’s “The Difference between a Genius and an Apostle”” en *International Kierkegaard Commentary. Without Authority*, Vol. 18, ed. Por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2007, pp. 217-224).

⁴⁷⁴ Cf. JP 4, 4971.

⁴⁷⁵ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 144.

⁴⁷⁶ A través de Climacus, Kierkegaard lo señala del siguiente modo: Un testigo puede atestiguar que ha creído y puede atestiguar también que, lejos de ser esto una certeza histórica, se trata más bien de algo contrario a su

3. Conclusiones

La ironía y el humor son sin duda los recursos literarios que de manera más prominente Kierkegaard emplea para comunicarse de forma indirecta con su lector. Como buen imitador de Sócrates, pero sobre todo como buen hijo de su época, Kierkegaard ataca la especulación y el adoctrinamiento que han permeado el cristianismo de su tiempo; muchas veces usando armas muy semejantes a las de sus oponentes. No puede decirse que su ataque sea sutil, sino que incluso es despiadado, aunque en ocasiones con la impiedad de un niño colérico. Pero a diferencia del Sócrates que Kierkegaard describe como el Sansón que abraza las columnas que sostienen el saber para hacer que todo se derrumbe en la nada de la ignorancia,⁴⁷⁷ Kierkegaard desea construir sobre los escombros del adoctrinamiento de la Iglesia y la academia danesa el camino hacia el verdadero cristianismo.

Por esto, Kierkegaard emplea una ironía que, aunque cuenta con la inspiración socrática, en ocasiones se adorna con algunos artilugios románticos y hace uso de otros recursos literarios más, como el de la seudonimia empleada por sus contemporáneos e incluso el de la perspectiva filosófica y especulativa que tanto pretende aniquilar. La mezcla de todos estos elementos le permite presentarle al lector un discurso marcado por una tensión dialéctica que en últimas pretende hacer que el lector sea consciente de la dialéctica que configura su propia existencia. Dicho en otras palabras, la ironía, así como el humor, conducen al individuo a una encrucijada de la que solo puede salir a través de una labor de introspección.

De acuerdo al propósito que guía toda la obra de Kierkegaard, la ironía y el humor se convierten en formas por medio de las cuales Kierkegaard expone serias categorías religiosas

entendimiento; con todo, un testigo semejante será objeto de escándalo en el mismo sentido que el absurdo es objeto de escándalo, y un testigo que no escandalice de esa manera, será *eo ipso* un embustero, o alguien que se refiere a algo totalmente distinto. Y ese testigo no puede servir de ayuda para obtener la certeza de algo diferente. Un millón de testigos individuales que, en virtud de la singular naturaleza de sus testimonios (que han creído en el absurdo), siguen siendo testigos individuales, no por ello se convierten en *masse* en alguna otra cosa, de suerte que lo absurdo se vuelva menos absurdo. ¿Por qué? ¿Será quizá porque un millón de personas han creído individualmente que era algo absurdo? Todo lo contrario; este millón de testigos provoca el mismo escándalo que el absurdo. (Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 214).

⁴⁷⁷ Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 106

que podrían llevar al individuo a una abstracción tan eterna como la del pensamiento puro, pero a la vez, la ironía y el humor hacen su mordaz crítica al intento de objetivar el cristianismo y así revocan el carácter especulativo de dichas categorías. Cuando al discurso religioso le ha sido sustraído su certeza objetiva, el individuo, receptor de dicho discurso, queda abandonado a su subjetividad, pues solo tiene la opción de decidir creer o no lo que le ha sido comunicado.

Además de sus formas más comunes, la comunicación indirecta posee una estructura definida por la doble reflexión y la reduplicación. Ambas implican un doble movimiento, el primero está orientado hacia la objetividad o universalidad del pensamiento, el segundo ejecuta un cambio de dirección hacia la interioridad en la que tal pensamiento es apropiado y se convierte en acción o en la vida misma de un individuo existente. En la doble reflexión y en la reduplicación el primer movimiento es el mismo: el pensamiento encuentra su expresión universal, pero el segundo movimiento es relativamente distinto, pues mientras que en la doble reflexión la subjetividad que sale a relucir es la del receptor, quien debe decidir apropiarse o no del mensaje; en la reduplicación es la subjetividad del comunicador, quien para dar testimonio de una paradójica revelación se vuelve él mismo paradójico, pues cree y vive algo que para la razón es un absurdo.⁴⁷⁸

La división tajante que Roger Poole hace entre uno y otro concepto lo lleva afirmar que hay dos tipos de comunicación indirecta separadas por los acontecimientos de 1846. Como señalé, Poole afirma que la diferencia entre la doble reflexión y la reduplicación está en que en la primera el comunicante es solo un bromista que con ayuda de la ironía y la mayéutica mantiene una relación meramente estética con el mensaje, mientras que en la reduplicación el comunicador existe en lo que comunica.⁴⁷⁹ Tomando en consideración la exposición que Kierkegaard hace del concepto de doble reflexión en diversas obras y el análisis que aquí se ha hecho sobre el concepto de ironía, parece una trivialización afirmar

⁴⁷⁸ Kaftanski resalta que esta distinción aparece en el periodo más tardío de los diarios entre el concepto de redoblar y el de reduplicar. Mientras el primero hace alusión a un estado psicológico o de conciencia en respuesta al mensaje de Cristo, el segundo pertenece esencialmente al campo de la existencia en el que no solo se tiene conciencia del mensaje, sino que este es vivido. Cf. Kaftanski, Wojciech, "Redoubling/Reduplication", p. 210.

⁴⁷⁹ Cf. Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, p. 257.

que en esta forma de comunicación el emisor solo tiene una relación estética con el mensaje. Aquí, quizás, valdría recordar lo que Climacus dice de Sócrates en el *Postscriptum*: que lo que este dice podría parecer una simple broma, pero de hecho puede ser la mayor seriedad.⁴⁸⁰

Con todo, podría insistirse en que la diferencia entre la doble reflexión y la reduplicación sí está en la forma en la que el comunicador se relaciona con el mensaje, pues en la primer la relación es negativa: el emisor revoca su mensaje, mientras que en la segunda es positiva: el emisor vive el mensaje. No obstante, quien afirma esto olvida que en ambos casos hay una negación, que es la renuncia del emisor a considerarse el autor del mensaje, y que también comparten el mismo aspecto positivo: la conciencia del emisor de que el mensaje que comunica no puede ser comprendido sino cuando se existe en él.

De aquí que la diferencia entre la doble reflexión y la reduplicación sea relativa, pues en realidad esta depende solo de la perspectiva de quien participa del mensaje. En el caso de la doble reflexión el énfasis está puesto en la perspectiva del receptor quien está solo, de frente a un mensaje escandaloso que lo confronta y lo obliga a juzgar. En la reduplicación el énfasis está puesto en el emisor, el mismo que mediante la doble reflexión ha renunciado a poseer autoridad alguna sobre su mensaje, pero que se ha apropiado de él de tal conforma que invierte su existencia entera en él.

Es así como la comunicación indirecta, vestida con distintos artilugios estilísticos y literarios, es empleada para comunicar una verdad eterna, objetiva y revelada que, no obstante, es paradójica, escandalosa y absurda para el ser humano, de tal suerte que esta solo puede ser comunicada y comprendida desde y a partir de la subjetividad de quienes son partícipes de la comunicación del mensaje.

⁴⁸⁰ Cf. Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 89

Conclusiones

La comunicación indirecta de lo inefable

Después de escribir decenas de páginas sobre lo inefable en Kierkegaard, lo primero que debería quedar claro es que esta investigación no pretendía exponer una noción de inefabilidad absoluta, pues, si así hubiera sido, esta investigación debería estar en blanco.

Si no es absolutamente imposible hablar sobre lo inefable en Kierkegaard, es porque la inefabilidad kierkegaardiana está circunscrita a una concepción particular del lenguaje que lo define como la expresión del pensamiento universal. De ahí que la noción de inefable en Kierkegaard no pueda ser hallada ni entendida a cabalidad sin atender al contexto académico danés permeado por la filosofía de Hegel.

Una vez que el hegelianismo reinante intenta dominarlo todo y aparecen en escena ideas como las de Heiberg de someter el arte y la religión a ese pensamiento universal y puro, Kierkegaard se levanta con duras críticas hacia las grandes y aterradoras aspiraciones de objetividad de esta filosofía especulativa y lo hace poniendo por encima de ella al individuo.

Para Kierkegaard, la existencia que cada individuo tiene, su desarrollo o realización y su constante devenir en este mundo es lo que realmente importa. Pero ninguna de estas cosas puede ser pensada de manera pura, pues la pureza del pensamiento demandaría que la existencia y su devenir fuera mediada y llevada al plano de la conceptualización donde no hay una existencia concreta, sino abstracta; es decir, donde el individuo solo existe como una categoría, pero no como un sujeto particular. Aquí lo conceptual emerge nuevamente como lo universal y objetivo, de tal modo que resulta legítimo preguntar ¿si aquello que pertenece a la existencia concreta de un individuo particular no puede ser pensado universalmente — claro, a menos que se renuncie a lo particular de cada existencia— y si el lenguaje o la conceptualización solo puede expresar el pensamiento universal, entonces aquello que pertenece a la existencia concreta de un individuo no puede ser comunicado?

Los límites de lo que puede y no puede ser dicho se configuran entonces a partir de una distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. ¿Significa esto que todo lo subjetivo es inefable? Kierkegaard no habla concretamente sobre esto, sin embargo, podríamos pensar en algunos de los ejemplos que aquí han sido citados para establecer una serie de matices. Uno de ellos es el caso de Abraham. Como ya se expuso, Abraham debe guardar silencio sobre la petición que Dios le ha hecho de sacrificar a Isaac. En este caso, la subjetividad de Abraham abarca desde sentimientos como el desespero y la tristeza por sacrificar a su hijo, hasta las dudas y certezas sobre la voz que internamente le ha hablado a él para pedirle que mate a su hijo. ¿Qué de esto es lo que puede ser comunicado y qué no? Esta pregunta puede responderse más fácil si se considera el caso de Agamenón. El sacrificio que él debe hacer de su hija Ifigenia también le despierta tristeza y desespero, y él lo manifiesta llorando y gritando en el hombro de Clitemnestra. Como madre, Clitemnestra puede entender hasta cierto punto el dolor de Agamenón, pues también será su hija la que será sacrificada. Pero más allá de su empatía como madre, Clitemnestra, como todos los demás que acompañan a Agamenón, puede entender que el sacrificio que la diosa Artemisa pide es para un bien común.

Volviendo a Abraham, Kierkegaard no afirma que aquél no pueda manifestar su tristeza por la subjetividad de su sentimiento, sino porque la decisión por la cual Abraham se siente apesadumbrado está basada en un mandato que solo él ha escuchado internamente y cuyo fin no parece ser otro que probar su obediencia. Si Abraham tuviera dudas sobre esa voz que le habla, podría haberlo comunicado aun a riesgo de ser tratado como un enfermo mental, pero con todo, su experiencia psicológica, aunque subjetiva, habría podido ser comunicada y comprendida como locura.

La imposibilidad de comunicarse de Abraham no reside entonces ni en lo subjetivo de sus sentimientos ni de sus estados mentales. Si Abraham no puede comunicar que va a sacrificar al hijo de la promesa es porque él ha decidido creer que esa voz que le ordena hacer el sacrificio viene de Dios, y como viene de él, Abraham decide creer también que al renunciar a Isaac lo tendrá de vuelta. La subjetividad de la pasión con la que Abraham cree esto no puede ser comparada a la de los sentimientos más comunes, ni la seguridad en que su

hijo le será devuelto guarda relación alguna con la inestabilidad del esquizofrénico.⁴⁸¹ En otras palabras, es la subjetividad de su fe en Dios la que le impide a Abraham hablar. Una subjetividad que se opone tanto a la objetividad de la norma ética como a la objetividad de la lógica. Si Abraham habla se convierte en asesino o en demente.

Un ejemplo adicional es el del enamorado. Para Kierkegaard, como lo expone en el *Postscriptum*, la comunicación del amor tiene demandas semejantes a las de la fe, pues el enamorado aun cuando desea comunicarse, desea ante todo preservar la interioridad del amor. Cuando se le exige alguna prueba o comunicación directa de su amor, se le pide que el amor se presente en forma de resultado o conclusión. Pero si el enamorado ha hecho de su amor su propia interioridad o, en otras palabras, si el amor se ha vuelto parte de la esencia de su existencia, entonces no puede haber ninguna prueba o comunicación objetiva que lo exprese. Si la hubiera el amor tendría que ser sacado del devenir de la existencia, de manera que ese amor ya no le pertenecería de forma esencial al enamorado. Aquí lo subjetivo del amor posee tanta profundidad, que no puede expresarse como un sentimiento que los demás puedan comprender o compartir.

Podría decirse entonces que no todo lo subjetivo es inefable o enteramente inefable, pero entre más subjetivo es, mayor es la imposibilidad de su comunicación. Por ello, lo religioso, que es descrito por Kierkegaard como lo más subjetivo, fue el elemento central de esta investigación sobre lo inefable.

Ahora bien, lo religioso en Kierkegaard también debe ser entendido a la luz de su contexto. Kierkegaard fue heredero de la visión luterana del cristianismo, la cual hasta cierto punto fue filtrada por las amadas y odiadas doctrinas de Mynster y de Grundtvi. Además, recibió de su padre una educación religiosa revivacionista, antirracionalista y anticlerical impartida a partir de las enseñanzas de los Hermanos Moravos.

⁴⁸¹ Alguien podría argumentar que el enfermo mental también puede experimentar o creer que posee seguridad y confianza en lo que ve y escucha, aun si estas cosas no son más que alucinaciones. Por lo que, dicha seguridad sí podría ser equiparada a la fe de Abraham. Un argumento de este tipo solo demostraría que la fe de Abraham en efecto no puede ser comunicada sin que esta produzca escándalo y que solo puede ser considerada como fe, y no como locura, por quien también tiene fe.

Kierkegaard quiso entregar su vida al servicio del cristianismo y por ello se convirtió en, como él mismo se denomina, un escritor religioso. Es aquí cuando salta a la vista lo paradójico de su rol, pues si para él lo religioso es tan subjetivo que es incomunicable, ¿cómo podría haberse dedicado a ser un escritor religioso? ¿qué podría haber comunicado? Y ¿cómo? Estas preguntas encuentran respuesta en la estrategia comunicativa diseñada por Kierkegaard, la cual de inicio parece presentarnos una división tajante entre dos formas de comunicación: la comunicación directa y la indirecta.

Con dicha estrategia en mente, en el *Postscriptum* Kierkegaard deja claro que lo esencialmente subjetivo, y principalmente lo que atañe al dominio de religioso, no debía ser comunicado de forma directa, la razón que se ofrece en este y otros textos es que la comunicación directa se trata de una comunicación inmediata y didáctica, empleada para la comunicación de verdades objetivas, de conocimientos, conclusiones o resultados con los que ni el emisor ni el receptor del mensaje pueden tener una relación íntima y personal.

Una vez que se mostrara que la comunicación directa es abiertamente descalificada para hablar sobre verdades subjetivas y personales como las del cristianismo, esta investigación pretendía volcarse a mostrar cómo lo religioso, aunque resultaba incomunicable de forma directa, sí podía ser comunicado de forma indirecta.

Dar el paso a la comunicación indirecta de lo que directamente es inefable habría sido relativamente fácil si en efecto la estrategia comunicativa de Kierkegaard nos ofreciera dos formas de comunicación radicalmente opuestas. Pero el mismo autor realiza una serie de confesiones sobre el tema que nos lleva a lidiar con un problema que de entrada debilita la noción de inefabilidad propuesta. Este problema aparece cuando en sus textos autobiográficos Kierkegaard afirma que, aunque la verdad del cristianismo debía ser comunicada indirectamente a su época, al final —o mejor, simultáneamente— él también comunica las más decisivas categorías del cristianismo de forma directa. Esto significa que, después de todo, lo religioso sí puede ser conceptualizado y expuesto de forma especulativa.

Es aquí donde los borradores de las *Lecciones sobre comunicación* que encontramos en los diarios ofrecen una nueva perspectiva que ayuda a aclarar el problema. En estas entradas poco exploradas, Kierkegaard afirma que la comunicación de lo ético es esencialmente indirecta, pero que la comunicación de lo ético-religioso requiere iniciar con una comunicación de conocimiento, es decir, con una comunicación directa. Luego de esta se da la comunicación indirecta.

La necesidad de comenzar con una comunicación de conocimiento nos permite remarcar dos puntos esenciales de toda esta investigación. El primero es que, aun cuando Kierkegaard señala en repetidas ocasiones que la verdad del cristianismo es una verdad subjetiva, esto no significa que sea una verdad inventada o creada por un individuo. En sentido más estricto, la verdad del cristianismo está dada a la humanidad como una revelación, es decir que viene de afuera. Esto es lo que la distingue de la capacidad ética, la cual, para Kierkegaard, es inherente a todo ser humano. No obstante, el cristianismo es esencialmente paradójico, pues Cristo es el verbo hecho carne, la eternidad que se introduce en la temporalidad, es la absoluta diferencia haciéndose absoluta igualdad. Una paradoja de este tipo no puede demandar la aceptación que tienen las creencias científicas soportadas sobre una certeza objetiva; la única certeza que puede tenerse sobre tal paradoja es que no hay ninguna certeza que la sostenga. De manera que, quien cree en la verdad del cristianismo es porque así decide hacerlo. Esta elección hace que dicha verdad se convierta en una verdad subjetiva, mientras que para quien la rechaza no se trata en absoluto de una verdad.

Lo segundo que remarca la necesidad de una comunicación directa inicial es que para Kierkegaard no hay ninguna imposibilidad sintáctica para construir expresiones como “Jesús es Dios” o “Dios me ha pedido matar a mi hijo”. La comunicación directa sin duda puede ser empleada para comunicar estas y otras afirmaciones, puede aun comunicar categorías y conceptos religiosos profundos. Esto es algo que Kierkegaard hace incluso en sus obras seudónimas. Pero la comunicación directa es insuficiente para hacer que el receptor crea en lo que se le está comunicando. Por ello, aunque diversas aserciones sobre el cristianismo puedan ser comunicadas directamente, el sentido o verdad de estas se mantiene en la inefabilidad. Solo la subjetividad de un individuo puede otorgarles su sentido, pero la

comunicación directa es incapaz de hablar a la subjetividad. Es entonces cuando se requiere una forma de comunicación distinta.

Llegado el momento de ahondar en el tema de la comunicación indirecta, lo primordial era intentar no sumergirnos demasiado en la inmensa bibliografía secundaria sobre la seudonimia, la ironía y los demás elementos de la vasta riqueza literaria de Kierkegaard, pues, aunque estos sin duda son muy importantes para comprender la forma en la que se presenta la comunicación indirecta, existen otros elementos esenciales que comúnmente son dejados de lado y que dan luz sobre la relación entre la comunicación directa y la indirecta. En este sentido consideré que lo más relevante era abordar las nociones de doble-reflexión y de reduplicación.

Ambas nociones expresan la duplicidad que existe en la comunicación de pensamientos o verdades subjetivas. El primer momento o movimiento es justamente el de la comunicación directa, es la expresión universal del pensamiento o la comunicación propiamente dicha. El segundo movimiento no se da en el plano lingüístico, sino que incluso surge de una suerte de negación o revocación de lo expresado en el primer movimiento. Pero lo que se niega no es el contenido del mensaje, sino el carácter objetivo o especulativo que adquirió una vez que fue comunicado directamente. Lo que ocurre entonces es que el receptor del mensaje lee o escucha “Jesús es Dios”, pero inmediatamente aparece: “no es posible tener certeza de que Jesús es Dios”, o mejor aún, “yo no puedo ofrecer garantías de que Jesús es Dios”. Esto genera una tensión dialéctica permitida principalmente por herramientas como la ironía, el humor, la comicidad, la poesía, los seudónimos, entre otras. Pero el emisor tiene además la posibilidad de reduplicar el mensaje, es decir, de dar con su vida testimonio de lo que afirma. De esta forma, ambas vías comunican, aunque no de forma discursiva, lo siguiente: tú puedes elegir creerlo o no, puedes elegir vivirlo o no.

Si la verdad del cristianismo es una verdad esencialmente subjetiva que no puede ser comunicada por un lenguaje que solo versa sobre lo objetivo, entonces la verdad del cristianismo se vuelve inefable. Pero si aun así es menester hacer a alguien receptor de dicha verdad, la única manera de comunicarla será despertando su subjetividad. Esto es lo que

permite la comunicación indirecta, la cual trastoca el lenguaje objetivo, revela su insuficiencia y lo fuerza a expresar lo inexpresable en absurdos lógicos y éticos que obligan al receptor a juzgar. Cuando esto no es suficiente, el emisor mismo se vuelve contradicción y con ello le indica al receptor que aquello que no puede ser entendido, adquiere sentido porque puede ser vivido.

Bibliografía

OBRAS DE SØREN KIERKEGAARD

- *Søren Kierkegaard Papirer*, vol. I – XVI, ed. de P. A Heiberg, v. Kuhr y E. Torsting, Copenhague: Gyndal, 1909-1948.
- *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 volúmenes de texto y 28 volúmenes de comentario, ed. por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup y Alastair McKinnon, Copenhague: Gad, 1997-2014.

Traducciones

- “Armed Neutrality” en *The Point of View*, trad. por Edna and Howard Hong, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1978.
- *Christian Discourses*, trad. de Edna Hong y Haward Hong, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1997.
- *Diarios. Volumen III 1837-1839*, trad. de Nassim Bravo, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- “Dos discursos edificantes” en *Discursos edificantes*, trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2010.
- *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio G. Rivero, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961.
- *Fear and Trembling*, ed. y trad. de Edna y Howard Hong, Princeton: Princeton University Press, 1983
- *Mi punto de vista*, trad. de José Miguel Velloso, Madrid: Aguilar, 1985.
- *Migajas filosóficas*, trad. de Rafel Larrañeta, Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- *Philosophical Fragments*, trad. de Edna Hong y Haward Hong, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1985.
- *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*, trad. de Nassim Bravo, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2008.
- *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, Trad. de Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid: Trotta, 2000.

- *Temor y temblor*, trad. de Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza editorial, 2001.
- *The Point of View for my Work as an Author*, trad. por Walter Lowrie, Nueva York: Harper Torchbooks, 1962.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Aumann, Antony, “Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion”, en *International Kierkegaard Commentary. The point of View*, vol. 22, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2010.
- Aristófanes, *Las once comedias*, trad. de Angel Ma. Garibay, República Argentina y México D. F., 1983.
- Behler, E., *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle: University of Washington Press, 1990, p. 84.
- Bhartrhari, *Vākyapadīya*, Kānda 3, parte 1, p. 138, citado en: Chien-Hsing Ho. “Saying the Unsayable” en *Philosophy East and West*, vol. 56, no. 3 2006.
- Biblia, det er: Den ganske hellige Skrifs Bøger, Copenhagen: C. S. Schubart, 1830.
- Bornemann, Johan A., “Af Martensen: *de autonomia conscientiae sui humanae*”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 1, 1839.
- ——— “Review of Martensen’s *De autonomia conscientiae*” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. de Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009.
- Brian Soderquist, *The Isolated Self*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, C.A. Reitzel’s Publishers, 2007.
- Burgess, Andrew, “Forstand in the Swenson-Lowrie Correspondence and in the ‘Metaphysical Caprice’”, en *Philosophical Fragments and Johannes Climacus, International Kierkegaard Commentary*, ed. por Robert Perkins, Macon, GA: Mercer University Press, 1994.
- Cardoso Pereira, Nancy, “Una espada atravesada en mi cuerpo. Lecturas dolorosas sobre la maternidad”, en *Ribla. Revista de interpretación bíblica latinoamericana*. No. 46, Quito, 2003.
- Castellote, Salvador, *Reformas y contrarreformas en la Europa del siglo XVI*, Madrid: Ediciones Akal, 1997.

- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona, España: Herder, 2006.
- Conant, James, “Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense”, en *Pursuits of Reason*, ed. por Ted Cohen, Paul Guyer y Hilary Putnam, Texas: Texas Technical University Press, 1993, pp. 195–224.
- ——— “Must We Show What We Cannot Say?”, en *The Senses of Stanley Cavell*, ed. por R. Fleming y M. Payne, Pensilvania: Bucknell University Press, 1989, pp. 242–83.
- ——— “Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for Their Work as Authors”, en *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, ed. por Timothy Tessin y Mario von der Ruhr, Londres: Macmillan, 1995, pp. 248–331.
- Copleston, F. *History of Philosophy*, Vol. II, London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1950.
- Dalrymple, Timothy, “Modern Governance: Why Kierkegaard’s Styrelse Is More Compelling Than You Think”, en *International Kierkegaard Commentary. The point of View*, vol. 22, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2010.
- Eurípides, “Ifigenia en Áulide”, *Tragedias III*, trad. de Carlos García Gual, Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- Fenger, Henning, *Kierkegaard, the myths and their origins*, trad. de George c. Shoolfield, London: Yale University Press, 1980.
- Findlay, J.N., *Reexamen de Hegel*, trad. de García Borrón, Barcelona-Ciudad de México: Editorial Grijalbo, S.A., 1969.
- Garff, Joakim, “the eyes of Argus: The point of view and Point of View on Kierkegaard’s Work as an Author”, en *Kierkegaard: A Critical Reader*, ed. por Jonathan Rée y Jane Chamberlain, Malden Ma: Blackwell, 1998.
- Glenn, John, ““A Highest Good... An Eternal Happiness”: The Human Telos in Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript” en *International Kierkegaard Commentary*, Vol. 12, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 1997.

- Guerrero, Luis, “Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard”, *Scripta Theologica*, No. 23, 1991.
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard: A Biography*, Reino Unido: Cambridge University Press, 2001.
- ——— *Kierkegaard*, Nueva York y Londres: Routledge, 1982.
- Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán, II: Hegel*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960.
- Hegel, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ——— *Hegel's Science of Logic*, Vol. 1-2, trad. de W.H. Johnston y L.G. Struthers, Londres: George Allen y Unwin, 1929.
- ——— *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II. trad. de Wenceslao Roces, México: FCE, 2005.
- Heiberg, J. L., “A Remark on Logic in Reference to the Right Reverend Bishop Mynster's Treatise on Rationalism and Supernaturalism” en *Mynster's "Rationalism, Supernaturalism" and the Debate about Mediation*, ed. y trad. de Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009.
- ——— “On the Significance of Philosophy for the present Age”, en *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, ed. y trad. de Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel's Publishers, 2005, p. 89.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Ho, Chien-Hsing, “Saying the Unsayable” en *Philosophy East and West*, vol. 56, no. 3, 2006.
- Jansen, Nerina, “Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication” en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, Vol. 12, ed. por Robert Perkins, Georgia: Mercer University Press, 1997.
- Kaftanski, Wojciech, “Double-Reflection”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Jon Stewart, Volume 15, Tomo II, London: Ashgate, 2014.

- Kaftanski, Wojciech, “Redoubling/Reduplication”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Jon Stewart, Volume 15, Tomo V, London: Ashgate, 2015.
- Kirmmse, Bruce H., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1990. Marshall, Ronald F., *The traversed path: Kierkegaard’s Coplex Way to Religious Simplicity*, en *International Kierkegaard Commentary. The point of View*, vol. 22, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2010.
- Kukla, André, *Ineffability and Philosophy*. London: Routledge, 2005.
- Martensen, Hans L., *De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, Copenhagen: I. D. Quist, 1837.
- ——— “Rationalism, Supernaturalism and the *principium exclusi medi*” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. de Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.
- Møller, P. M. *Efterladte Skrifter* (Escritos póstumos), vols. 1-3. Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1839-1843.
- Mulder, Jack, “The Catholic Moment? On the Apostle in Kierkegaard’s “The Difference between a Genius and an Apostle”” en *International Kierkegaard Commentary. Without Athority*, Vol. 18, ed. Por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2007.
- Mynster, Jakob p. [Kts.], “Om den religiøse Overbeviisning. (Bemærkninger, tilfædigen foranledigede),” en *Dansk Ugeskrift*, vol. 3, nos. 76 y 77, 1833.
- ——— “On the Laws of Logic” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. de Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.
- ——— “Rationalisme, Supernaturalisme”, en *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. 1, 1839.
- ——— “Rationalism, Supernaturalism” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. de Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009, p. 109.

- Nelson, Christopher A. P., “Kierkegaard’s Undelivered Lectures and his Author-Activity writings: “The Dialectic of Ethical and Ethical–Religious Communication” Revisted”, en *International Kierkegaard Commentary. The point of View*, vol. 22, ed. por Robert L. Perkins, Georgia: Mercer University Press, 2010.
- *Ordbog over det danske Sprog [Diccionario de la lengua danesa]*, vols. 1-28, ed. por Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, Copenhagen: Gyldendal, 1937, vol. 17, col. 566.
- Platón, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, trad. de E. Lledó, C. García Gual y J. Calonge, Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- ——— *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- ——— *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad. de E. Lledó, C. García Gual y M. Martínez Hernandez, Madrid: Editorial Gredos, 1997.
- Parcero, Óscar, “Comic/Comedy” en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Jon Stewart, Volume 15, Tomo II, London: Ashgate, 2014, p. 6.
- Penelhum, Terence, “Fideism” en *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. por Taliaferro, Draper y Quinn, Oxford: Blackwell Publishing, 2010.
- Poul, Lübcke, “Kierkegaard and Indirect Communication” en *History of European Ideas*, vol. 12, No. 1, 1990.
- Poole, Roger, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Charlottesville: University of Virginia Press, 1993.
- Pseudo Dionisio, *Obras Completas*, ed. de Teodoro H. Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Shakespeare, Steven, “Language”, en *Kierkegaard’s Concepts*, tomo IV: Individual to Novel, ed. por Steven Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Surrey: Ashgate, 2014, pp. 59-65.

- Schönbaumsfeld, Genia, *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Nueva York: Oxford University Press Inc., 2007.
- Sibbern, Frederik, “On the Manner in Which the Law of Contradiction is Treated in the Hegelian School”, en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. de Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.
- Stewart, Jon, *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, Nueva York: Cambridge University Press, 2003.
- ——— “Introduction. The Debate Surrounding Hegel’s Criticism of Classical Logic” en *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, ed. y trad. de Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.
- Torres, Elsa, *Kierkegaard dramaturgo. La Estética, el Teatro y las Mujeres*, Ciudad de México, 2010.
- Turnbull, J., “Objectivity/Subjectivity” en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Steven Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Vol. 15, Tomo V, Londres: Ashgate, 2015.
- Walsh, Sylvia, “Kierkegaard and Postmodernism”, *International Journal for Philosophy of Religion* 29, 1991.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Enrique Tierno Galvan. Madrid: Alianza, 1985.
- Yandell, Keith, “Some Varieties of Ineffability” en *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 6, no. 3, 1975.
- Zabalo, Jacob, “Passion/Pathos”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, ed. por Jon Stewart, Volume 15, Tomo V, London: Ashgate, 2015