



**Sören Kierkegaard y la comunicación ético-existencial. Necesidad y uso de la comunicación indirecta**

Juan Pablo Pérez Zapata

Trabajo de grado presentado para optar al título de Filósofo

Asesor

Sergio Muñoz Bismarck Fonnegra, Doctor (PhD) en Filosofía

Universidad de Antioquia  
Instituto de Filosofía

Filosofía

Medellín, Antioquia, Colombia

2024

---

<b>Cita</b>	(Pérez Zapata, 2024)
<b>Referencia</b>	Pérez Zapata, J. (2024). <i>Sören Kierkegaard y la comunicación ético-existencial. Necesidad y uso de la comunicación indirecta</i> [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
<b>Estilo APA 7 (2020)</b>	

---



Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

**Repositorio Institucional:** <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

**Dedicatoria**

Este trabajo lo dedico con el más intenso cariño a mis ya fallecidas abuelas Celina Álvarez y Flora de Jesús Álvarez.

### **Agradecimientos**

La motivación y origen del presente escrito se las debo en gran medida a Maria Camila Tamayo Arias, quien ha sido una inspiración intelectual, moral y espiritual. A ella dirijo especialmente este agradecimiento. Su apoyo y compañías fueron indispensables para que su composición arribara a feliz término. Agradezco asimismo por sus ideas, comentarios e incondicional apoyo a mi asesor Sergio Muñoz Fonnegra, quien, pese a las situaciones ocurridas en el tiempo reciente, me ofreció su honesta sagacidad crítica y compañía intelectual. Por último, extendiendo este corto agradecimiento a Antonia Arias, quien con su compañía me ayudó a que, aun en medio mucho sufrimiento y dolor, mantuviera inalterada la determinación de finalizarla y de hacerlo de acuerdo con un juicio honesto y propio.

## **Tabla de contenido**

<b>Introducción</b> .....	1
<b>1. La comunicación indirecta: su necesidad histórica</b> .....	7
<b>2. Mayéutica</b> .....	27
<b>3. Reduplicación existencial</b> .....	40
<b>Conclusión</b> .....	52

### **Siglas, acrónimos y abreviaturas**

Las obras de Kierkegaard serán citadas de acuerdo con las siguientes abreviaturas, según las traducciones y ediciones puestas en las referencias bibliográficas:

[MP]: *Mi punto de vista*

[DC]: *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*

[EC]: *La ejercitación del cristianismo*

[CA]: *El concepto de la angustia*

[EM]: *La enfermedad mortal*

[EP]: *La época presente*

[MF]: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*

[OLI]: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*

[OLII]: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*

[OA]: *Las obras del amor*

[PC]: *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*

[TT]: *Temor y Temblor*

## Resumen

En su conjunto, la obra de Sören Kierkegaard es un ejercicio de comunicación indirecta. En esta vía han incursionado comentaristas e intérpretes de su trabajo escrito, así como el mismo autor danés. De igual modo, estos sostienen que el estudio del método indirecto es decisivo para la correcta comprensión del pensamiento existencial de Kierkegaard, producto de lo cual, dos posiciones han tomado prelación en su estudio. La primera de ellas se encarga de mostrar las ventajas del método indirecto como estrategia comunicativa; una entre otras posibles de emplear. La segunda, en cambio, reúne sus esfuerzos en mostrar que aquel es necesario y, así, no únicamente estratégico y contingente en la composición de sus obras. Lejos de lo anterior, el presente trabajo expone las razones que han llevado a entender en qué consiste la naturaleza de esta necesidad. Afirma que las lecturas sobre el tema, de orden histórico, antropológico y lingüístico son susceptibles de unificarse en una teoría más amplia y panorámica del trabajo kierkegaardiano. Asimismo, en este escrito se sostiene que la prelación para aproximarse al origen de este concepto reside en el modo en que la relación de factores antropológicos, lingüísticos y socio-contextuales, es comprendida y no, en cambio, en uno de ellos por separado. Como resultado, la interpretación ofrecida a lo largo del texto sostiene que la comunicación indirecta es un mecanismo *necesario* de relación intersubjetiva, en sentido ético y existencial.

*Palabras claves: Comunicación indirecta, lenguaje, maestro, pensador objetivo, pensador subjetivo.*

### **Abstract**

Sören Kierkegaard's work as a whole is an exercise of indirect communication. Lots of his modern interpreters have thought so, and likewise the Danish philosopher. Furthermore, they hold that the study of indirect method is crucial to comprehend Kierkegaard's existential thought. Therefore, two positions have led Kierkegaard's work research. The first reading seeks to establish that the indirect method is merely a linguistic strategy and, therefore, one of many possible. The second gathers its efforts to show, however, that this method is necessary in Kierkegaard's work composition. Away from the latter view, the present article exposes the reasons that have conducted to understand the nature of indirect method's necessity. It states that readings from historic, anthropologic, or linguistic perspectives about the subject can be unified in a more comprehensible and panoramic theory about the author's work. The present text states as well that the priority of this approach of the concept's origin can be found in the way the connection between anthropologic, linguistic, and socio-contextual factors is understood, and not, on the contrary, in one of them secluded from the other. As a result, the following reading offered in the text affirms that indirect communication is a necessary mechanism of intersubjective relationship in an ethical and existential style.

*Key words: Indirect communication, language, master, objective thinker, subjective think*

## Introducción

El estudio sobre la importancia y necesidad del empleo del método indirecto en la obra de Kierkegaard ha llevado en la literatura a un posicionamiento doble y antagónico. Una de las caras de este antagonismo es comprensible a partir de la finalidad con que se emplea el método indirecto. De lo anterior se sigue que la comunicación indirecta es una estrategia comunicativa entre otras, la cual serviría al propósito de llevar un contenido (una fuerza/poder<sup>1</sup>) a la mente del lector (Turnbull, 2009). La transmisión indirecta se presenta según esta forma de apreciarla al modo de una estrategia comunicativa no indispensable, pues la necesidad de ponerla en uso surge bien en las virtudes o defectos de quien comunica o en la circunstancia concreta en que ocurre (Turnbull, 2009; Garret, 2012). De lo dicho se sigue que el método indirecto es comprendido desde esta perspectiva a la manera de una argucia retórica o comunicativa. La finalidad de emplearla en la composición de su obra escrita consistiría en el establecimiento de una proximidad más íntima a un tipo de lector concreto (Torralba, 2017). La visión expuesta está fuertemente vinculada con la necesidad de considerar a la comunicación indirecta con relación a los efectos que produce en un público específico e histórica y socialmente delimitado. Así, comparativamente, otras estrategias comunicativas serían posibles e incluso podrían abstractamente ser calificadas como directas o indirectas<sup>2</sup> (Blagojević, 2016; Domaradzki, 2009; Auman, 2008).

En cambio, la segunda cara de este antagonismo afirma que la necesidad de emplear el método indirecto surge principalmente en el lenguaje y en su imposibilidad de referirse a la vida interior. Asimismo, esta perspectiva considera que la indispensabilidad de la comunicación indirecta surge en los límites y posibilidades que ofrece el lenguaje discursivo (Lübcke, 1990; Kellenberger, 1984; Wajda, 2014). En consecuencia, la posición descrita

---

<sup>1</sup> El uso de los términos “poder” o “fuerza” es más cercano al uso que Kierkegaard hace de estos términos en sus escritos. Sin embargo, esta terminología no se conserva en la mayoría de los textos sobre el autor danés, lo cual, por lo demás, dificulta saber si se habla de lo mismo o si, por ejemplo, se conserva la riqueza conceptual con que Kierkegaard consideró emplearlos para la composición de sus obras. Son utilizados, por el contrario, términos como “conocimiento interior” o “conocimiento personal”. A lo largo del trabajo me ceñiré más al uso inicialmente señalado que a este último, debido a que trae ciertas ventajas conceptuales, las cuales estimo que sean juzgadas en el curso de la lectura.

<sup>2</sup> Terminología que a veces confunde el empleo que se hace de la distinción más general e importante entre comunicación directa e indirecta.

acerca del método indirecto se vincula con las ventajas que el filósofo danés percibió al momento de componer su obra para comunicarse de un modo distintivo con sus lectores. Según lo expuesto, el método indirecto permitía poner en cuestión de forma estrepitosa existencias social e históricamente constituidas (Torralba, 2017).

De este modo, la literatura que se ocupa de la comunicación indirecta se divide en dos. De un lado, se encuentra aquel posicionamiento que considera al método indirecto en términos de estrategia retórica (Blagojević 2016; Domaradzki 2009); de otro, se encuentra aquel que lo considera en términos de un medio necesario, el cual sería el único posible para la transmisión de la saber-poder de la comunicación indirecta (Chan, 2023; Auman, 2008; Lübcke, 1990). Este último, por su parte, se divide en la naturaleza de la necesidad comunicativa, esto es, si el empleo del método indirecto responde fundamentalmente a factores históricos o antropológicos (últimos de los cuales referidos especialmente al lenguaje o a la antropología de Kierkegaard).

La tensión hasta aquí descrita será abordada en este trabajo sin profundizar exhaustivamente en una cuestión que la acompaña, la cual consiste en saber si el método indirecto es un tema desarrollado de forma concienzuda por Kierkegaard a lo largo de su obra o si es más bien una teoría fragmentada (Lübcke, 1990). Esta apreciación no será protagónica a causa de que trae consigo el obstáculo sobre la coherencia conceptual e interna del método indirecto cuando se lo teoriza en consideración de los pasajes en que es mencionado bajo la seudonimia y título personal, *no cuando se lo emplea, en cambio, de manera conjunta en el desarrollo de las obras del pensador danés* (Auman, 2010).

Así pues, ¿es el empleo de la comunicación indirecta un artilugio retórico o, por el contrario, se ha reunido suficiente evidencia para demostrar su *necesidad* como estrategia de comunicación ética y ético-religiosa en sentido existencial? En el desarrollo del presente escrito empleo una definición simple de necesidad similar a la que puede encontrarse en la ciencia lógica y las matemáticas. Más específicamente, he empleado la idea según la cual una conclusión o proposición conclusiva (o derivada de una serie de premisas) es necesariamente verdadera si las premisas sobre las que se apoya lo son también (o, cuando

menos, se asume que lo son). De igual modo, la composición de este escrito ha sido guiada por la idea de que la demostración de su tesis antagónica (que el empleo de la comunicación indirecta como medio de comunicación ético existencial no es necesario, sino, por el contrario, un medio entre otros) con base en las premisas iniciales que demuestran su verdad no es lógicamente posible, pues constituye una violación al principio de contradicción lógica, esto es, a la idea de que con base en las mismas premisas no pueden demostrarse verdadera y necesariamente, en un mismo respecto, tesis contradictorias entre sí.

He desarrollado mi trabajo con la pretensión de que los argumentos expuestos hasta aquí justifican de forma robusta la necesidad del empleo de la comunicación indirecta en clave ética y existencial. Reconozco, no obstante, que esta pretensión sobrepasa los alcances de este trabajo e incluso del tema en cuestión desarrollado en él. La mayoría de los esfuerzos interpretativos de la obra de Kierkegaard, por su parte, se han concentrado en definir la comunicación indirecta y en mostrar por qué Kierkegaard la consideraba necesaria e importante. Sin embargo, la necesidad del uso de la comunicación indirecta para la composición de la obra de Kierkegaard ha sido una cuestión sobre la que se pasa de largo asumiendo, antes bien, una u otra posición, entre las que se favorece mayoritariamente la posición de que es necesaria, sin explicar, con todo, en qué consiste esta necesidad y por qué el uso de esta estrategia lo es (Chan, 2023; Auman, 2010).

Es mi intención que este escrito ayude a que se acreciente el interés en la cuestión de la necesidad de la comunicación indirecta en la obra de Kierkegaard y a que se le dé aún más importancia como clave hermenéutica con miras a comprender aspectos a los que parece íntimamente ligada como lo son, por ejemplo, la idea de organicidad en la obra escrita del pensador danés, el papel de la seudonimia y el papel los escritos religiosos en la composición específica y general de la obra. Puede afirmarse con toda seguridad que hay muchos otros temas a los que esta discusión se vincula y de los que se ganaría sobremanera si se busca responder a la cuestión de la necesidad del empleo de la comunicación indirecta en la composición de la obra de Kierkegaard, vista ella en su conjunto como un ejercicio de comunicación ético-existencial e incluso en su desarrollo específico y panorámico, vista como una teoría de la comunicación, proyecto que el mismo pensador danés reconoce

inacabado, mas no por ello, de ningún modo, baladí o menos importante, sino la cuestión fundamental de su filosofía (DC, 2017).

En lo que sigue, reuniré de forma breve los argumentos desarrollados en el presente trabajo, de suerte que la conclusión sobre la necesidad de emplear la comunicación indirecta como medio necesario de transmisión ético-existencial quede más claramente expuesta. En primer lugar, distingo una necesidad lógica de emplear la comunicación indirecta de una necesidad histórica. Para llegar a esta distinción, opongo inicialmente la comunicación directa a la comunicación indirecta; asimismo, en este punto, expongo cómo tanto comunicación directa e indirecta se reúnen en la comunicación ético-religiosa bajo la idea de comunicación directo-indirecta. A continuación, enfatizo en la finalidad de la comunicación directa e indirecta, primera de las cuales designo comunicación de poder-saber objetivo, así como a la segunda le doy el nombre de poder-saber sobre sí mismo (en general). Distingo, además, que a la primera forma de comunicación le corresponde la cuantificación y dominio del mundo, mientras que, a la segunda, de modo menos pretensioso, le corresponde la interioridad y la elección de sí mismo. Aquí se desarrolla la idea de que la comunicación indirecta es necesaria de modo preliminar en sentido histórico, debido a la particular constitución de la época moderna, en la que, según Kierkegaard, se ha dado un olvido de sí y de lo que significa realmente existir (EP, 2012; DC, 2017). La comunicación indirecta es necesaria en este punto, puesto que la época moderna padece de un exceso de objetividad, lo cual constituye, a su vez, un engaño sobre las tareas de la existencia y la relación que el ser humano (el individuo) debe tener consigo mismo (OA, 2006; OLII, 2006). De acuerdo con el filósofo existencialista, el único modo de arrancar al sujeto moderno de esta relación objetiva (especulativa) y, por consiguiente, arrogante y falsa que ha establecido consigo es por medios indirectos. Cuando los medios directos son empleados con el propósito de exponer el engaño, la única meta alcanza consiste en que el sujeto reflexione sobre el contenido de la comunicación (sobre lo que busca ser transmitido); sin embargo, aquel no reflexiona (subjetivamente) entonces, como es el verdadero propósito de la comunicación existencial, sobre sí mismo. El objeto de la comunicación indirecta es el de transmitir un

poder, el poder de elegir y relacionarse subjetivamente consigo mismo para devenir espiritualmente existente (DC, 2017).

El segundo capítulo se ocupa de la mayéutica socrática. Allí me encargo de mostrar que la comunicación indirecta se da a partir de la relación maestro/discípulo, la cual, en el primer capítulo, por su carácter diagnóstico y preliminar, solo podía ser denominada relación entre emisor/receptor. En la relación nuevamente cualificada en el ejercicio mayéutico, se busca que el discípulo ejecute la reflexión de la comunicación en el sentido de que, a medida que la comunicación se desarrolla, el discípulo se ponga a sí mismo como objeto de consideración subjetiva; en consecuencia, el efecto de emplear la mayéutica debe ser que el discípulo se percate que él en cuanto sí mismo es la finalidad de la comunicación y de que la finalidad no es contenido de lo dicho (OA, 2006). Para cumplir con esta tarea, no obstante, el discípulo debe percatarse de que es libre y de que puede ejercitar su libertad por medio de la elección de sí mismo. De igual modo, el discípulo debe percatarse de que la libertad y la elección son la puesta en marcha del potencial interior y vital para devenir consciente y espiritualmente un sí mismo, un individuo que se sostiene con independencia (pese a que sido guiado por el maestro), pero en íntima relación con el poder de elegir, el cual, en clave religiosa, es visto como la fe, el pathos más elevado que pone al ser humano en relación con su fundamento divino (Dios) (TT, 2010; OA, 2006).

El objeto del tercer y último capítulo es la reduplicación existencial. La reduplicación existencial pone el énfasis en que el maestro debe ejecutar él mismo la reflexión subjetiva durante el ejercicio de la comunicación, según la cual le exige que viva de conformidad con su propio pensamiento y se lo apropie gracias a la inacabada y constante elección de sí mismo. La comunicación indirecta se convierte en este momento en la reflexión subjetiva. Dicho de modo más exacto, el maestro transmite a su discípulo el poder elegir a través del ejemplo de la reflexión subjetiva.

Los tres momentos descritos de mi trabajo me permiten concluir que la comunicación indirecta es una estrategia de comunicación ético-existencial necesaria porque la relación subjetiva de una época que se ha olvidado de sí misma no puede tornarse distinta por medio

del mecanismo por el cual se ha hecho falsa (la especulación); la existencia no consiste en ser pensada, sino en ser realizada y apropiada como tarea existencial e individual. Para comunicar este particular modo de relación, la reflexión debe volcarse sobre la comunicación misma, esto es, sobre el discípulo y el maestro. Allí, el discípulo encuentra por primera vez que lo perseguido por la comunicación del maestro siempre ha sido que él descubra este particular modo de vincularse consigo mismo y que haga de esta consciencia una cualidad activa en él.

## 1. La comunicación indirecta: su necesidad histórica

En *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa* (2017), Kierkegaard distingue de modo general dos tipos de comunicación, a saber, la comunicación directa e indirecta. La comunicación directa es el modo de transmisión propio de la ciencia y de todo discurso cuya pretensión sea la objetividad, la explicación y la universalidad (CA, 2007). Con que sea afirmado que la comunicación directa constituye el modo adecuado en que se transmite el conocimiento científico no debe entenderse que la comunicación directa sea empleada únicamente en el discurso científico, sino que, de modo ideal, esta es su esfera de uso primordial. Quienes se ocupan de la explicación de fenómenos y eventos de distinto orden recurren a la comunicación y reflexión directas. Tampoco debe entenderse el desarrollo de esta tarea como un modo de comunicación que se haya gestado con miras al desarrollo del saber científico en contraposición a otras formas de saber y reflexión; antes bien, esta forma de comunicar predominante en la época de Kierkegaard es parte de su *ethos*. El proceder especulativo responde, por tanto, al modo en que la época moderna de la cual Kierkegaard fue coetáneo se vincula históricamente consigo misma<sup>3</sup>. De igual forma, la comunicación directa pone su énfasis en el contenido de lo expresado; en caso contrario, como afirma Kierkegaard, en la comunicación directa se da una “reflexión” sobre la comunicación que, de cierto modo, deviene su objeto (Kierkegaard, 2017).<sup>4</sup>

El saber transmitido en la comunicación directa es el resultado del pensar especulativo. Como resultado de esta actividad, el saber desarrollado es externo a quien piensa y, por regla general, a todo individuo o persona. El comunicador directo reúne sus fuerzas en crear taxonomías y principios que permitan explicar de modo universal, simple y

---

<sup>3</sup> De acuerdo con Kierkegaard, “Los modernos —y ahí radica uno de los errores fundamentales más graves— han suprimido la personalidad, y lo han convertido todo en objetividad. No se pierde el tiempo en aclarar lo que es la comunicación, sino que se pasa rápidamente a lo que se quiere comunicar” (DC, 2017, p. 36).

<sup>4</sup> Kierkegaard argumenta entonces que,

Por regla general, establezco la siguiente distinción: se reflexiona o bien sobre el objeto, o bien sobre la comunicación. Distinción determinante en todo mi estudio, siendo así que, como se ha llegado a probar, el defecto capital del pensamiento moderno consiste justamente en querer considerar solo lo que se debe comunicar, y no lo que es comunicar. Si se reflexiona sobre el objeto, tenemos una comunicación de saber (DC, 2017, p. 39).

preciso el cómo y la causa de todo tipo de fenómenos y eventos. Idealmente, el objeto de la comunicación directa es la explicación; tanto construirla como transmitirla. La comunicación directa busca que el mundo de la experiencia sea inteligible en causas y principios; más aún, en teorías y sistemas cada vez más comprensibles, generales, interdisciplinarias e interseccionales. A este respecto, podemos mencionar la pretensión de las teorías materialistas en mostrar que pueden unificarse todos los saberes principales (física, química, biología, etc.) en un fisicalismo simple y general. Pese a que haya distintas formas en que son desarrollados estos intentos, la pretensión unificadora del conocimiento interdisciplinar es la misma, de modo que, siempre de un modo más general y simple, la humanidad y la vida puedan ser estudiadas y comprendidas bajo sus reglas y principios.

La comunicación directa, al menos descrita en esta idealidad, es valiosa y ocupa un lugar importante en la existencia del individuo. En términos existenciales, la comunicación directa como esfuerzo de construir y explicar la vida ayuda a desarrollar la rectitud del juicio; en caso contrario, a lo sumo, una sana sensatez. Contrario de la impresión que el mismo Kierkegaard da con sus reiteradas críticas a lo que puede llamarse el exceso de objetividad en su época, él sostiene, en cambio, que la reflexión efectuada en la comunicación directa es un momento importante de la maduración de la interioridad que se dirige a la decisión y, en consecuencia, es también importante en el devenir interior<sup>5</sup>. En consecuencia, la verdadera dificultad con la reflexión y comunicación objetivas es su exceso, su interminable búsqueda por abarcarlo todo en el pensamiento, en proceder de modo objetivo sobre la existencia que corresponde al quehacer individual. En términos del pensador danés, el problema de la

---

<sup>5</sup> Cabe recordar lo que Kierkegaard nos dice sobre la reflexión objetiva, en relación con su importancia y el lugar ocupados en la formación y devenir existenciales. Para el escritor danés, el juicio adquiere rectitud y fuerza en la reflexión especulativa. Así mismo, la reflexión especulativa, en su asiduo ejercicio por parte de quien busca el devenir existencial, contribuye al incremento de la pasión de la elección en él (condición de posibilidad de la libertad como concreción individual). Esto último lo alcanza situando al individuo en los límites de la razón (lo que puede ser pensado-especulado), para que él se percate que solo queda la elección. A este respecto, Kierkegaard enfatiza,

[...] siempre debe recordarse que *la reflexión no es en sí misma algo pernicioso*, sino que, por el contrario, *el trabajar en ella es el prerrequisito para una acción más intensa*. La situación de la acción entusiasta es la siguiente: primero viene el entusiasmo inmediato, luego viene el tiempo de la sensatez, el que, puesto que el entusiasmo inmediato no calcula nada, a través de la inventiva del cálculo parece ser algo superior; y así llega finalmente el más intenso y elevado entusiasmo que viene después de la sensatez y que por tanto sabe qué es lo más sensato, pero evita hacerlo y así gana en intensidad mediante el entusiasmo infinito (EP, 2012, p.91).

especulación reside en su pretensión de convertir a la vida individual en un sistema de conocimiento. No obstante, Kierkegaard estima que pensar especulativamente es apenas una forma de existir. Pese al valor con que cuenta la reflexión en general para el mejoramiento de las condiciones de existencia, ella por sí misma se encuentra limitada en términos subjetivos y existenciales.

La comunicación directa establece asimismo un modo de relación externa con el individuo. Ya habíamos dicho que el objeto de la comunicación directa es la explicación y que en ella ocurre una reflexión sobre el saber. En la comunicación directa, el individuo deviene discurso de saber; y para que esto sea efectuado correctamente, su vida interior debe convertirse en una abstracción, esto es, en circunstancias y principios generales. De allí que los movimientos de la interioridad, cuyo transcurso tienen lugar, por el contrario, en la decisión, parezcan equivalentes momentos de un pensar objetivo. Y así entonces parece que la vida interior puede ser descrita y construida en fórmulas. El curso de la vida individual y humana parecen cada vez una correcta sucesión causal, la cual, bien vista, siempre puede construirse sobre la base de principios y reglas, y, en consecuencia, ser explicada.<sup>6</sup>

Como antídoto inicial, Kierkegaard propone que haya un giro en la comunicación, a saber, propone que haya un giro en el objeto de la reflexión. Aquí es donde entra en escena la comunicación indirecta. Dicha comunicación, en vez de concentrarse en el contenido, pone su atención en ella misma y en el individuo. De acuerdo con cómo sea distribuida el foco de

---

<sup>6</sup> A lo largo de sus escritos, en especial en los escritos religiosos, Kierkegaard llama la atención sobre los efectos de la especulación excesiva y patológica en la vida humana. Le preocupa, por lo demás, la forma en que la reflexión de este tipo afecta la voluntad y el modo en que se desarrolla la pasión bajo la especulación. Para él, el cultivo serio y subjetivo de la pasión son el preámbulo de la elección (OLI, 2006). La pasión más importante para el devenir interior y existencial es la pasión de la fe. Considerada de modo especulativo, la fe pierde fuerza y vigor en el ánimo humano. Sin ella, según nuestro comunicador indirecto, la existencia humana pierde su valor, pues en la especulación ningún ser humano puede tornarse en sentido propio un individuo frente a Dios. Lo dicho hasta aquí no es tema del presente trabajo, pero sirve de breve contextualización a la cuestión de cómo es afectada la vida humana por el exceso de especulación. Como anotación final, recordamos dicho por Kierkegaard bajo el seudónimo Johannes de Silentio en *Temor y Temblor* (2010), Mi objeción, sin embargo, es que por muy capaz que se sea en verter en fórmulas conceptuales todo el contenido de la fe, no por ello hemos llegado a comprender la fe, es decir, cómo hemos penetrado en ella, o cómo ella penetrado en nosotros (TT, 2010 , p. 582).

atención en la comunicación, hablamos de una comunicación indirecta en clave ética o ético-religiosa<sup>7</sup>.

Kierkegaard no desarrolla de modo explícito la teoría de la comunicación indirecta en ninguna parte ni tampoco cómo ocurre esta relación; solo menciona de forma breve los tipos posibles de comunicación de acuerdo con cómo se da la atención en las partes involucradas en la comunicación (emisor y receptor), el objeto de la comunicación (el saber o poder) y, por último, la comunicación misma (DC, 2017). En vista de este hecho y los propósitos del presente escrito, no es objeto de explicación en qué medida la comunicación indirecta es ética o ético-religiosa, sino, por el contrario, por qué, cuando es indirecta, su empleo es *necesario*.

Más arriba se ha descrito en qué consiste el saber en la comunicación directa. El saber es externo, mide y explica. Se tiene por objeto a sí mismo. Pese a la pretensión de que el saber expuesto en la comunicación directa sea entendido, lo anterior puede ser dicho también en términos de que dicho saber requiere inacabadamente ser desarrollado de acuerdo con su finalidad más *ideal* que consiste en exponer fenómenos según reglas, principios y causas. Según Kierkegaard, el énfasis del saber sobre su contenido es tan intenso que la pretensión de quien comunica es mostrar que dicho saber permanece inalterado y existencia, incluso en ausencia de una mente que lo piense. El saber de la comunicación podría existir inertemente en los medios de transmisión, allí sin ver visto u oído, y seguir conservando su cualidad de saber real, tanto potencial como realmente. Porque para quien comunica de modo directo, el saber no es tanto lo que se hace con él o lo que alguien ha hecho de sí mismo apoyado, de cierto modo, en él, sino más bien una abstracción cuantitativa (DC, 2007).

---

<sup>7</sup> Kierkegaard distingue de modo breve en qué consiste cada uno, en lo cual se hará un mejor énfasis más adelante. Por ahora cabe recordar el modo en que lo distingue en *La Dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*:

Cuando al reflexionar en torno a la comunicación, el acento recae en el receptor, tenemos una comunicación ética [...] Cuando la comunicación ética conlleva desde el inicio un momento de saber, tenemos una comunicación ético-religiosa, *in specie* una comunicación cristiana. Con este momento de saber se distingue de la comunicación ética en un sentido más estricto. Sin embargo, por regla general, se circunscribe bajo el rótulo de comunicación de poder, no de saber; y más precisamente, bajo la comunicación de deber-poder (DC, 2017, p. 40).

Por otro parte, puede afirmarse sin lugar a duda que el saber también es poder. Así, lo propio de toda forma de comunicación indirecta (ética o ético-religiosa) es la transmisión de un poder de ser sí mismo. Podría interpelarse a Kierkegaard, no obstante, que la comunicación directa es asimismo comunicación de poder e incluso uno más *sustancial* que cualquier otro que pueda ser comunicado en la relación indirecta. De cualquier modo, pues, aceptamos sin temor a equivocarnos que el saber es poder, pero ¿poder sobre qué y de qué tipo? El poder del saber directo y especulativo es poder sobre el mundo y, de cierto modo, sobre el ser humano. Distingamos, no obstante, en qué sentido se desarrolla este poder y en qué difiere sustancialmente del poder en la comunicación indirecta.

El saber transmitido en la comunicación directa es poder en tanto que otorga dominio sobre la naturaleza. El ser humano es naturaleza; en vista de este hecho, el saber que se desarrolla sobre ella es también poder o dominio sobre el ser humano. En la terminología de Kierkegaard, la naturaleza es la especie (lo que el ser humano es inmediatamente, así como aquello en lo que deviene histórica, social e intersubjetivamente en el curso de su vida). De modo análogo, el saber de la comunicación directa es plenamente visible. Podría decirse, pues, que el imperio de este saber es la exterioridad. El saber objetivo de la comunicación directa ocurre en el espectro de visibilidad en que se desarrollan todas las formas de existencia (DC, 2017).

Ahora bien, la comunicación indirecta no comunica realmente saber objetivo ni tiene este dominio sobre el ser humano. En consecuencia, el ejercicio de la comunicación indirecta no lleva consigo la estruendosa presencia del saber-poder de la comunicación directa. Antes de distinguir los modos de poder en una comunicación u otra (o, más bien, de especificar por qué *eminente* el uno es poder y el otro, pese a su estrépito y vigor, no lo es) merece la pena aclarar en qué sentido hay y no hay saber en la comunicación indirecta.

La comunicación indirecta, por su parte, transmite algo. Emplea como vehículo al lenguaje (en su sentido más amplio, por lo cual abarca todas las formas discursivas) y se desarrolla en torno de todo tipo de temas y situaciones. La comunicación indirecta se sirve poética y existencialmente de cualquier fuente, sin comprometerse con la idea de que este

contenido es su finalidad. Con todo, la comunicación indirecta puede desarrollarse sobre la base de los mismos contenidos de la comunicación directa. En la comunicación indirecta, el contenido es solo un medio y, por tanto, una mera ocasión. Tan pronto como el conocimiento cumple con el objeto para el que fue dispuesto en la comunicación indirecta en servicio de un fin ulterior, dicho conocimiento es *superado*. Tanto en quien emite como en quien recibe, si la comunicación ocurre de modo adecuado, sea en el momento mismo en que ocurre la comunicación o en uno posterior, el saber se torna secundario en la exposición porque al inicio del ejercicio comunicativo indirecto aquel fue secundariamente dispuesto. No puede haber comunicación indirecta sin saber, eso es cierto; pero el saber no es ni puede nunca ser la finalidad de la comunicación indirecta. Por el contrario, el objeto de la comunicación indirecta es el individuo (quien emite y quien recibe). También vale la pena aclarar en qué sentido se habla de saber religioso (*in specie* cristiano) en la comunicación de poder; pero antes de eso, hablaré de en qué sentido la comunicación indirecta refiere al individuo de modo completamente distinto al que puede referirse la comunicación directa.

Cuando el comunicador directo discurre sobre un contenido, lo hace de modo objetivo. Esto ocurre incluso cuando el contenido es una vivencia o una experiencia personales. Para ejemplificar lo dicho a este respecto por Kierkegaard, lo anterior ocurre principalmente en la psiquiatría médica y la psicología experimental, en cuyos dominios toda experiencia vital debe ser cuantificada y vista a la medida de los medios y presupuestos de su disciplina. Lo anterior acontece en la búsqueda por encontrar las razones y mecanismos generales que han llevado a que una vivencia o experiencia como evento se haya hecho conscientemente presente y lo haya hecho de un modo particular. Así, la ocurrencia íntima deviene conceptos, categorías, principios; la ocurrencia íntima deviene, pues, en la terminología de Kierkegaard, pensamiento, especulación. Durante esta transmutación de lo real concreto de la intimidad en pensamiento, lo único individual e íntimo que queda en la experiencia o vivencia personales es la relación inicial con su fuente; pero si la fuente es numéricamente olvidada, la ocurrencia inicial podría convertirse en una ocurrencia de cualquier persona. De lo dicho se concluye que la intimidad deviene en la especulación científica algo abstracto, lo cual posibilita que las experiencias personales e íntimas sean

intercambiables. Desaparece todo rastro de subjetividad e individualidad en ellas. Poco a poco, o con total brusquedad, íntimo se torna comunitario. La experiencia no es ya individual, sino, en el mejor de los casos, una experiencia *humana*.

En este sentido comunitario y objetivo es que la individualidad se torna en un bien intercambiable. El saber de la comunicación directa constituye un patrimonio; las experiencias *individuales* son apiladas una tras otra en los anales de la historia humana (MJ, 2008; EC, 2009). Por eso la comunicación directa, en sentido estricto, no puede hablar del individuo, so pena de que, tan pronto como lo hace, se le esfume en fantasmagóricas abstracciones y conceptos; y con todo, quizá quien comunica de modo directo lo haga siempre con verdad, esto es, hable de modo verdadero sobre aquello que es su objeto de comunicación. A este respecto, en términos de su intención inicial, no podría objetársele mucho; sin embargo, de acuerdo con Kierkegaard, podría objetársele al pensador objetivo que, en términos de la reflexión indirecta, habla de modo verdadero sobre lo que no debe hablarse de ese modo.

En cambio, la comunicación indirecta considera al individuo en su situación de existencia concreta. Sabe que requiere de un *médium* adecuado para considerarle, sin que corra el riesgo de convertirlo en una idea. Esta pretensión que pone el acento en la situación en que se desarrolla la comunicación, lo hace puesto que, a la larga, de modo genuino, tiene como inquietud a quien ella se dirige. Busca que quien la recibe efectúe sobre él algo, lo cual ocurre a partir de las disposiciones con que dicho receptor previamente cuenta sobre sí mismo.

La comunicación indirecta pone el acento en la comunicación, por lo que siempre pretende que esta se desarrolle principalmente a partir de los contenidos de su receptor, pero también a partir de los contenidos del emisor. Por su parte, los contenidos de la subjetividad son tanto reales como posibles. Lo anterior no se refiere de modo unívoco a que un contenido, por ejemplo, una emoción o una experiencia situada y vigente, sea ella misma posiblemente distinta de lo que como cuando su intensidad y naturaleza cambian con la edad, la formación o, con el tiempo, cuando cambian debido a procesos psíquicos y estímulos de distinta índole.

Lo anterior se refiere para Kierkegaard tanto a los contenidos en realidad específica y situada como a que los contenidos de la interioridad son *espontáneamente posibles* (CA, 2007). En este último sentido me refiero principalmente a la facultad poética y fantástica del espíritu que le permite crear nuevos contenidos para la libertad a partir de los contenidos ya presentes en el individuo o en su contexto. Durante la comunicación de poder son vertidos contenidos existentes que cuentan con una base subjetiva e interior que los precede; pero principalmente ocurre que son creados nuevos contenidos, los cuales luego sirven también y quizá de un modo más intenso e importante al propósito de ejecutar la reflexión subjetiva sobre la comunicación<sup>8</sup>.

Igualmente, ha sido dicho que la consideración directa del individuo a diferencia de la indirecta es estática. Los conceptos en los que es vertida la vitalidad interior de alguien son en principio inmóviles y apacibles. Por el contrario, la comunicación indirecta considera al individuo como *δύναμις*, a saber, como una potencia que busca siempre realizarse (CA, 2007). La *δύναμις* que el individuo es no se desarrolla o se expresa, por lo tanto, en el sentido de una potencia agotada; en cambio, la potencia indirecta es una potencia inacabada que busca construirse de conformidad consigo misma. Pero si esta conformidad lo es en el sentido de la verdadera posibilidad, ella busca convertirse en algo cualitativamente distinto de lo que ha sido, de modo que desarrolle este potencial dinámico como espontaneidad posible.

El poder de la comunicación indirecta es el poder de la posibilidad de ser sí mismo, de un poder simple y silencioso, cuya soberanía puede únicamente ser ejercida sobre el sí mismo de quien es objeto. El poder de la comunicación indirecta es plenamente intensivo e interior; en cambio, el saber-poder de la comunicación directa es extensivo y externo. El poder transmitido en la comunicación indirecta se basta consigo mismo y reconoce como ilícito cualquier forma en que sobre él sea o haya sido ejercida una coacción o manipulación; por lo tanto, reconoce que toda manipulación que él haga sobre otro individuo es igualmente ilícita y que, aún con las mejores intenciones de comunicar y ayudar a que este otro devenga sí mismo, debe cuidarse de llevarle a un punto en que él mismo no elija. Por su parte, el

---

<sup>8</sup> De acuerdo con Torralba, “La comunicación de saber tiene como *médium* lo imaginario, mientras que la comunicación de poder se lleva a cabo en lo real, en lo concreto histórico” (2017, p. 12).

saber-poder directo es irremediabilmente notorio y puede decirse que existe en esta externa notoriedad. El saber-poder es la historia de la humanidad. Solo reconoce su existencia como real en la medida en que, de cierta manera, impone ser percibida y se despliega de un modo cada vez más extensivo hasta convertir a la totalidad del mundo temporal y físicamente en el escenario de su exposición; mientras que el poder indirecto es completamente invisible en cuanto poder y solo es percibido por la interioridad.

Por lo dicho hasta aquí, el poder de la comunicación indirecta, en contraposición al poder de la comunicación directa, es el de la posibilidad sobre sí mismo en un sentido simple y *primitivo*<sup>9</sup>. Es el poder que muestra que el objeto del devenir es el sí mismo en lugar de una idea o abstracción; el poder de la comunicación indirecta puede definirse en términos de ponerse a sí mismo en el comienzo como el objeto sobre el que la vida cobra sentido, por el cual toda abstracción, pensamiento o fin que se dirija por una senda contraria se torna falso. No obstante, hacerse cargo de sí mismo como potencia dinámica no debe confundirse con la idea de instalar a la individualidad en el sentido objetivo de la reflexión como el *télos* último de todas las acciones, pues esto no es más que convertir al sí mismo en una abstracción comunitaria, o a la individualidad en una suerte de humanidad superior; en caso contrario, dicho de otro modo, ello sería convertir al individuo en una vanidad aún más presuntuosa que la humanidad misma (EP, 2012).

Antes de continuar el camino de este capítulo hacia la necesidad histórica de emplear la comunicación indirecta para producir la reflexión del individuo sobre sí mismo, queda como tarea final distinguir el saber religioso de las anteriores formas de saber y la de determinar por qué en la comunicación indirecta este saber es solo un momento, por lo que no ocupa de modo predominante el lugar que corresponde a la interioridad en la comunicación. En la comunicación ético-religiosa hay un momento de saber en el sentido de

---

<sup>9</sup>Kierkegaard habla en varios lugares de la primitividad y la originariedad. Ambos refieren en sentido ético y ético-religioso a una relación diáfana, consciente y, de cierto modo, directa con el fundamente que el sí mismo es en su posibilidad y en su realidad. La originariedad podría definirse como la idea de que cada uno comienza siempre por sí mismo, de suerte que “en forma primitiva experimenta algo, experimenta al mismo tiempo en la idealidad las posibilidades de lo mismo y las posibilidades de lo contrario”. Asimismo, la primitividad es el impulso lúdico y fantástico en el cual “estas posibilidades son la legítima pertenencia poética del individuo. En cambio, no son su personal realidad privada” (EP, 2012, p. 76).

saber-poder objetivo; lo dicho es la razón por la que esta forma de comunicación es *directo-indirecta*. El momento de saber en la comunicación religiosa es el cristianismo del Nuevo Testamento. A su vez, pues, el momento directo de la comunicación ético-religiosa se encuentra en el pecado, la libertad, la salvación, el espíritu y la fe. La comunicación ético-religiosa discurre sobre los contenidos de este hecho (pues el advenimiento del cristianismo puede situarse espaciotemporalmente en la historia humana) para que el individuo despierte a su condición espiritual, pues hace suyo el pecado original y el desarrollo de este pecado en el acontecer humano. Sin embargo, lo hace de suerte tal que comienza por él *pecando*, por lo cual lo hace suyo como individuo y como especie. Al pecar se determina a sí mismo como espíritu en términos de su libertad, al tiempo que históricamente su pecado se suma a los pecados de la especie y a su objetividad (CA, 2007).

Dicho saber es el punto de partida de la comunicación indirecta en clave religioso-cristiana, pues sin él, dicha comunicación no tiene como efecto la reflexión indirecta en el sentido del pecado y de la libertad. La comunicación de saber-poder objetivo del cristianismo posibilita la reflexión en la comunicación, para que el individuo pueda establecer un vínculo con Dios; se ponga en frente suyo y se afirme como pecador para ser salvado, por medio de la elección con miras a devenir sí mismo. Por su parte, el sí mismo que deviene en el pecado, de acuerdo con Kierkegaard, es el único sí mismo genuino que el ser humano puede devenir; y esto lo logra por medio de la fe, la cual constituye la pasión más elevada en el ser humano. Por lo tanto, la comunicación directo-indirecta que se establece en la relación ético-religiosa busca transmitir el poder de ser sí mismo delante de Dios por medio de la fe.

En el caso de la comunicación ético-religiosa (directo-indirecta), la fe es la pasión por medio de la cual el individuo deviene sí mismo en su relación con Dios. Así también, la fe es la pasión por medio de la cual el individuo se elige a sí mismo del modo más encomiable y elevado; aquella pasión por la cual se gana a sí mismo en el sentido más profundo y plenamente humano. El saber-poder comunicado en el cristianismo tiene por objeto que el individuo despierte a su condición espiritual para que apasionadamente se arroje a la creencia; y para que, por medio de su creencia más íntima e infinita en Dios, devenga sí mismo. La comunicación religioso-cristiana no tiene por objeto, entonces, el saber de la fe ni

le interesa en lo más mínimo como saber-objetivo. El interés de la comunicación indirecta en el saber-objetivo reside en que por medio de este el individuo despierta a la pasión de la fe mientras ocurre el proceso comunicativo. Asimismo, el saber-objetivo y la fe pugnan apasionada y fuertemente con miras al incremento del entusiasmo existencial, resultado de lo cual, en caso de ganar el primero, el individuo cae en desgracia; y, caso contrario, él se gana. Lo anterior es por lo cual el saber cristiano es indispensable es la comunicación ético-religiosa; no obstante, esta comunicación sigue siendo indirecta, pues concentra sus esfuerzos en la comunicación de la fe como poder y no como saber, además de que comporta necesariamente un momento ético. Por lo tanto, pese al momento de saber objetivo en la comunicación ético-religiosa, la comunicación indirecta en clave religioso-cristiana sigue siendo esencialmente comunicación de poder-deber (la fe) y no, en cambio, de saber (saber-poder objetivo).

Cabe resaltar que la comunicación ética no comporta necesariamente a la fe y, en cierto sentido, no requiere del cristianismo como doctrina o momento. La comunicación ética-indirecta acude a la idea de lo general. Persigue que el individuo despierte a la consciencia de su propia axiología y la despierte de conformidad con las disposiciones históricas y sociales en que lo general se ha tornado visible en su época; pese a todo, lo ético no consiste en asumir los fines de la comunidad porque el individuo sienta que es su obligación y así le ha sido impuesto, sino es porque al tiempo estos fines generales, estas tareas de la época, se tornan *sus tareas*; expuesto más exactamente, el individuo las convierte en *suyas*. La comunicación ético-indirecta persigue que el individuo ejercite su facultad de elegir y de apropiarse estas tareas y contenidos generales de su época (OLI, 2006).

En suma, la comunicación religiosa, pese a que se sirve del saber del cristianismo, es *esencialmente* comunicación de poder de ser sí mismo, a saber, del poder de la fe; de igual modo, la comunicación ética es *esencialmente* comunicación de poder de ser sí mismo. Toda comunicación que sea comunicación de poder es comunicación indirecta, pues no tiene como fin el saber que emplea, sino que este le sirve únicamente de vehículo o medio para una finalidad ulterior que no se agota en el contenido de lo comunicado. El saber-objetivo en la comunicación ético-indirecta depende de las circunstancias en que ocurre la comunicación,

por lo cual dispondría de cualquier accesible en el momento en que se desarrolla la comunicación; por el contrario, el saber-objetivo de comunicación ético-religiosa puede hacer uso de cualquier tipo de saber para desarrollar sus fines, siempre que no pierda de vista que el único saber imprescindible es el cristianismo del Nuevo Testamento. De cierto modo, toda forma de saber en este último tipo de comunicación debe tener por finalidad la clarificación y correcta comunicación del saber-objetivo del cristianismo, el cual, como fue dicho, deviene saber-poder en su receptor, por lo cual debe comunicarse de modo *indirecto*. Por último, si el saber-objetivo no tiene por objeto la comunicación de poder sino solo la de sí mismo, en cuanto saber, la comunicación en que se desarrolla es, por tanto, directa.

Hasta ahora hemos esbozado las diferencias entre los modos de comunicar directo e indirecto con el propósito de comprender el contexto en que se desarrolla la idea de necesidad en la comunicación. Pese a que han sido expuestos argumentos a favor de la necesidad, en lo que sigue de este capítulo se tratará de modo específico en qué consiste y cómo esta necesidad puede ser entendida de modo histórico.

En *Mi punto de vista* (1972), Kierkegaard se refiere de modo explícito a la necesidad histórica del método indirecto. Es importante aclarar que este escrito no fue compuesto bajo la seudonimia. En él Kierkegaard se presenta directamente como su autor. Él busca que este sea leído como suyo, en oposición a sus composiciones indirectas o seudónimas, pese a que aclara en él y otros textos escritos a título personal, que ni él mismo puede hablar con propiedad en sus textos como un *yo*. Este es el modo en que ha sido ampliamente entendido o en el que es pensado por el público estudioso de su obra (Chan 2023; Auman, 2010). Sin embargo, también puede ponerse en duda que las ideas expresadas en este escrito correspondan realmente con su posición de lo que el texto se propone, pues esta oposición creada por él entre las composiciones falsas y las verdaderas, entre aquellas donde son expuestos puntos de vista ajenos y otras en las cuales expone los suyos puede entenderse, asimismo, en términos de un engaño. La anotación va a lugar siempre que sea recordada la apreciación metodológica de que la totalidad de la obra de Kierkegaard es un ejercicio de comunicación indirecta. En caso u otro, el aporte a la cuestión sobre la necesidad de la comunicación indirecta para efectos de este capítulo es valioso.

En este sentido, en *Mi punto de vista* (1972) se afirma que el ser humano está atrapado en el velo de un engaño sobre la existencia y lo que, consecuentemente, significa existir de modo auténtico (PV, 1972; TT, 2010). Según lo expuesto allí, a diferencia de épocas precedentes, en la suya el progreso tecnológico (impulsado por la revolución industrial y el surgimiento de la burguesía como clase social dominante en Europa), la tendencia creciente del idealismo alemán (a la cabeza de Hegel y sus férreos seguidores) y el auge de los descubrimientos hechos en las ciencias naturales desde la física con Newton establecen las condiciones propicias para que el hombre europeo de la época considere que su posición respecto de la historia humana se encuentra en un lugar preminente (TT, 2010; Walsh, 2021). Asimismo, en la época mencionada es considerado que el progreso humano ha llegado a su culmen moral y espiritual, de suerte que las tareas restantes para el ser humano son las de acrecentar aún más el capital logrado en la dirección en que se dio este *progreso* (Walsh, 2021).

Así también, el autoengaño descrito se efectúa en la esfera religioso-cristiana. En esta dirección se expresa Kierkegaard en *Mi punto de vista* al afirmar que la necesidad del método indirecto radica en que “no es posible destruir una ilusión directamente y *sólo por medios indirectos*<sup>10</sup> se la puede arrancar de raíz” (PV, 1972, p. 47)<sup>11</sup>. El sujeto moderno asume ilusoriamente su cristiandad como un hábito separado de la vida cotidiana. Realiza una separación abstracta de la esfera religiosa y de la esfera del espíritu. Esto mismo ocurre con las esferas ética y religiosa. De este modo, las demandas religiosas de la doctrina cristiana son reducidas por aquel a un conjunto de prácticas espiritualmente vacuas y simples, tales como dar diezmo e ir a misa, hacer obras de caridad, o, de tanto en tanto, flagelarse en acto de contrición y penitencia para expiar sus pecados. La realización de estas tareas proscritas por las autoridades religiosas sirve al propósito de satisfacer la necesidad de realización de los fines espirituales en la vida humana. Recibir la recompensa de alcanzar esta satisfacción sin haber realizado el trabajo interior del cual nadie puede librarse. De acuerdo con la doctrina

---

<sup>10</sup> Cursiva propia.

cristiana referida por Kierkegaard cuando habla del mundo del espíritu,<sup>12</sup> nadie en función de cuán afortunado sea cosechará honestamente el fruto de esta satisfacción a menos que ardua y continuamente se haya trabajado a sí mismo durante el curso completo de su vida.

Kierkegaard hace referencia de modo similar a esta ilusión existencial en términos de la cristiandad que vive conforme a las enseñanzas de un cristianismo falso y amañado a sus vicios, el cual, no obstante, se disfraza de uno verdadero y espiritualmente profundo (PV, 1972). Este diagnóstico inicial le sirve para entender que el deber de un cristiano imperfecto consiste en asumir la empresa de componer escritos y vivir de tal forma que esta ilusión sea eventualmente revelada. La empresa, con todo, no toma parada final en quitar el velo que cubre la mirada de sus coterráneos, sino es porque persigue simultáneamente una finalidad aún más elevada y difícil, a saber, la de llevarla a su eventual e irremediable colapso. Esta es la labor de un escritor religioso: hacer todo lo que esté a su alcance con miras a extirpar el engaño. Dicha empresa, pese a la impresión tajante que da el término “extirpar”, debe ser llevada a cabo con precisión quirúrgica, pues

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 (PV, 1972, p. 48).

De otra parte, Kierkegaard considera que una aproximación descuidada y errada al engaño traerá como consecuencia su fortalecimiento. Así pues, un engaño reforzado sobre esta supuesta preminencia espiritual del hombre moderno sería principalmente resultado de un mal empleo del método indirecto. El engaño inicial no es responsabilidad de quien

---

<sup>12</sup> A este respecto vale la pena recordar la concepción cristiana expuesta por Kierkegaard en *Temor y Temblor* en donde afirma que, en oposición a cómo ocurre en el mundo terro, en el mundo exterior el único amo y señor es el que posee sus riquezas, no importando lo más mínimo en que las haya obtenido. [...] En el mundo del espíritu, por el contrario, no acontece lo mismo. En él reina un orden eterno y divino, en él no llueve a la vez sobre los justos y los injustos, ni brilla el sol lo mismo para los buenos como para los malvados. En este mundo del espíritu se puede afirmar con toda verdad que solamente el trabajador consigue su alimento, solamente el angustiado alcanza el reposo, solamente el que desciende a los infiernos salva a la amada, y solamente el que coge el cuchillo recupera a Isaac. (T&T, 2010, p.603-604).

comunica; no obstante, una forma fortalecida y cualificada, más difícil, por tanto, de erradicar es parcial y elementalmente su responsabilidad.

Ahora bien, tal y como fue mencionado en lo precedente, el método indirecto no comprende un conjunto de pautas que hayan sido organizadas previamente. El comunicador indirecto no cuenta con un método constituido *a priori*. Para su conformación, el comunicador se apoya principalmente en su carácter y destreza formadas, pues aquel construye las pautas del método indirecto a medida que la comunicación se acontece. El comunicador indirecto debe moverse en la esfera religiosa como lo haría un esteta en la suya, esto es, de modo preciso, oportuno y acrobático. Es por ello quizá que Kierkegaard consideraba que un verdadero escritor religioso debía guardar consigo el vigor de una sensibilidad y experticia estéticas. Pese a que las dimensiones ética y religiosa son las que predominan en quien comunica en este punto, el comunicador indirecto debe tener en su arsenal los recursos estéticos que en su momento sirvieron al propósito de gozar e inteligentemente eludir la vida. Por este motivo, de acuerdo con la teoría expuesta,

Es muy importante no introducir la religión ni demasiado pronto, ni demasiado tarde. Si pasa demasiado tiempo, se fomenta la ilusión de que el escritor estético ha envejecido y, por tanto, se ha vuelto religioso. Si llega demasiado pronto, el efecto no es bastante violento (PV, 1972, p. 49).

Sobre la base de lo dicho hasta acá puede explicarse la necesidad histórica del método indirecto. El punto de partida es el fracaso de la comunicación directa, pues ella no produce reflexión subjetiva en sentido ético ni religioso. La comunicación directa reflexiona, en cambio, sobre el saber y lo hace de tal modo que las partes involucradas son puestas al servicio de su correcta expresión. El saber no produce una reflexión ética y religiosa, pues su finalidad y modo de exponerse siempre buscan la objetividad. El único modo en que la comunicación directa produce una reflexión ética o religiosa es por error; una que haga parecer que lo perseguido no es tanto el saber sino por el contrario la comunicación. Tal forma de comunicación no es trabajada por Kierkegaard en sus escritos; sin embargo, nada de lo que afirma respecto de la comunicación de saber o de poder niega que sea posible, por lo cual, sería idealmente justo afirmar que existe una comunicación de saber en donde el emisor produce una reflexión de poder sobre él mismo y su receptor de forma arbitraria y

contingente, pues se engaña a sí mismo en la comunicación de saber y la convierte, sin advertirlo, en comunicación de poder. Podemos así mismo imaginar casos en que el saber-poder esté vertido de modo indirecto y, al ser transmitido de modo directo, produzca una reflexión de poder. Sea el caso de los evangelios o los textos platónicos, los cuales, pese a que son estudiados de modo directo, podrían, por su modo de exposición y contenido, en algún momento, por error (pues esto no es lo que se busca al estudiarlos *objetivamente*) producir una reflexión. No parece posible establecer ningún otro paralelo con la reflexión que ocurre en la comunicación indirecta, siendo estos casos, *per se*, bastante artificiosos y extraños.

Por su parte, la particularidad del método indirecto, razón por la cual aventaja a su contraparte en este punto, reside en su cualidad de poner en marcha el *pathos* y los dispositivos interiores para que el objeto central de actividad interior sea el sí mismo. Es del modo descrito que ocurra la reflexión subjetiva, pues en ella el individuo despierta a la idea de que es un sí mismo (una tarea por realizarse). Concentra las energías sobre su yo y existe. Por lo tanto, las condiciones históricas de la pantomima cristiana, a quien Kierkegaard dirige sus ataques, lo obligan a emplear una comunicación soslayada y *falsa*. Solo así es posible que esta comunicación sea íntima y existencial. Esta zona abyecta y difusa creada por el despliegue de los medios indirectos se constituye, a su vez, en el *locus* donde los modos de existencia en tanto posibilidad de la libertad interactúan.

Con base en lo dicho aquí y lo dicho al inicio del capítulo, puede plantearse de modo crítico que la comunicación directa, los medios que la componen y su modo de empleo (lo cual podríamos denominar, de igual modo, el método directo) tiene derecho a prescindir de las partes involucradas en la comunicación. Lo afirmado en este sentido sobre ella es, no obstante, parcialmente correcto. Pues la comunicación directa no exige del individuo que devenga individualidad o que ponga la suya a modo de armazón en la comunicación. En otras palabras, la comunicación directa no exige que el individuo comunique lo que es en el desarrollo de los contenidos que persigue, sino que le exige, por el contrario, que haya a lo sumo un entendimiento capaz de comprender lo dicho; no obstante, en sitio, este entendimiento es desplegado únicamente en la dimensión objetiva del saber. La

comunicación directa no exige la puesta en marcha de la interioridad como ocurre en la comunicación indirecta. Por oposición, la comunicación indirecta requiere del individuo y de su reflexión subjetiva; dicho de otro modo, la comunicación indirecta requiere que el individuo devenga y ponga el sí mismo que ya ha descubierto en la reflexión existencial como tarea.

Otro aspecto que justifica el uso de este recurso se refiere al conocimiento, ya que en la comunicación indirecta él sirve de vehículo. Todas las formas de saber pueden idealmente según el caso servir al propósito de comunicar indirectamente. Esto fue expuesto de forma más clara cuando distinguimos la comunicación de saber de la comunicación de poder (directa e indirecta, correspondientemente), así como cuando mostramos en qué sentido la comunicación ético-religiosa era comunicación directo-indirecta en oposición a la comunicación ética (la cual es solo indirecta) y la diferencia que la comunicación religiosa entabla con la comunicación de saber en un sentido más general. A su vez, la comunicación directa persigue la correcta transmisión del saber; a la indirecta, en cambio, le resulta indiferente que el saber sea transmitido correctamente siempre que no sea alterado el fin ulterior que le da sentido. Dicho de otro modo, la comunicación directa persigue la transmisión efectiva de un saber (una objetividad) mientras que la comunicación indirecta tiene por objeto la transmisión del poder de ser sí mismo. Cuando se comunica de modo indirecto, el emisor persigue que su receptor despierte a un estado de consciencia específico sobre sí mismo (Kierkegaard, 2017; Muñoz, 2010).

Es importante aclarar que la transmisión del poder de devenir existencialmente también constituye un conocimiento. Las cualidades de este conocimiento, sin embargo, guardan su carácter distintivo en que cuando son recibidas de modo adecuado. De cierto modo, el saber que se expone y desarrolla en la comunicación indirecta es poder sobre sí mismo, esto es, un conocimiento que permite a quien lo recibe efectuar un cambio subjetivo sobre el modo en que existe. El comunicador indirecto busca que su receptor se convierta en un agente, alguien quien existe por y para sí mismo de modo independiente.

Por su parte, en la relación directa, el saber es protagónico. Esto quiero decir por lo pronto que su protagonismo no solo opaca el objeto de la comunicación y las partes (emisor y receptor), sino que también hace que especulativamente desaparezcan hacia el final. Durante la comunicación de saber, en consecuencia, la prelación es asumida por esta objetividad indiferente. El efecto descrito es particular desde una perspectiva indirecta, pues permite notar que el saber lo es también en la medida en que quienes lo fabrican y se vinculan con él, a su servicio, se ponen a sí mismos de modo ausente. Ahora bien, en la relación ético-indirecta, esto es, en la comunicación de un poder-deber, la prelación la tienen las partes, ambas, según lo dice el propio Kierkegaard, de modo equilibrado. El mensaje de la comunicación es irreductible al conocimiento expresado en las palabras y las formas no discursivas del lenguaje. No por ello el conocimiento expuesto o desarrollado en la comunicación indirecta deja de ocupar un lugar, por lo demás, importante; sin embargo, como se afirmó más arriba, el lugar del conocimiento del saber objetivo en la comunicación indirecta es el de un medio.

De acuerdo con lo dicho, el emisor debe poner la atención de la comunicación en que su receptor despierte a la consciencia de su capacidad para elegirse como sí mismo. La elección es realmente el medio de transmisión. De cierto modo, la comunicación indirecta es real y efectiva cuando quien comunica es capaz de transmitir a su receptor la consciencia de que este puede y debe elegir por sí mismo. Quien comunica debe exteriorizarse en la comunicación del modo en que busca que su receptor lo haga desde y sobre sí mismo, aun cuando esto parezca inicialmente velado. De lo contrario, también ocurre un engaño, una manipulación: no puede ocurrir una comunicación de poder ser sí mismo de parte de quien no deviene, a su vez, sí mismo. La comunicación existencial requiere que el emisor exista de conformidad con la finalidad que desea transmitir. Esta exteriorización del sí mismo por parte de quien comunica es así mismo el vehículo de comunicación. Quien comunica lo hace por medio de la relación que él mismo establece con el contenido comunicado<sup>13</sup>. De forma análoga, aunque sin toda la carga existencial del pensamiento de Kierkegaard, quien

---

<sup>13</sup> Esto será abordado de forma más explícita y detallada en el capítulo tercero acerca de la reduplicación existencial. Por lo pronto, que lo dicho sea tomado como una mera enunciación.

comunica con su personalidad lo hace con el ejemplo de cómo es posible la elección. Por eso no son tanto las palabras o el lenguaje en su mera dimensión discursiva sino el modo en que quien comunica expone lo que es en la personalidad y logra que quien recibe el mensaje ejecute desde y sobre sí mismo este movimiento de la interioridad. La idea que expondré a continuación será desarrollada de un modo más detallado en el último capítulo. Por ahora basta poner el énfasis en que la comunicación indirecta tiene como medio la personalidad, al tiempo que quien comunica la tiene por finalidad.

Ahora bien, cuando la comunicación se efectúa de este modo, se establece una dinámica maestro/discípulo. El maestro (el emisor) busca despertar en su discípulo (el receptor) la consciencia de su constitución axiológica, a saber, que él es quien elige (y debe, en sentido ético y ético-cristiano; en el primer sentido elige lo ético, en el otro, la fe), que lo hace sobre sí mismo, y que hacerlo es obra y responsabilidad suyas. En la transmisión de dicho poder, quien es objeto de la comunicación por parte del maestro se enfrenta sin preverlo a la elección de sí mismo. Es llevado soslayadamente a una situación en la que despierta a la consciencia de su libertad para elegir de modo subjetivo. La libertad se precipita el momento de elección y deja de aparecerle como un presagio. En otros términos, el maestro dispone de las condiciones para que la libertad ocurra como elección (concreción), de suerte que el discípulo tome por sí mismo una posición ética y existencial en relación con su vida. Si el discípulo elige de modo ético, él entra en una relación auténtica consigo mismo sobre las exigencias de su época, pues deviene lo ético, hace entonces de sí mismo el reflejo subjetivo lo universal; por el contrario, si el discípulo elige en clave ético-religiosa, él se encamina a una relación transparente y auténtica con Dios, en quien existe y se apoya.

Este arribo a la libertad no es una sujeción, pero sí un estado de consciencia del cual no hay retorno, incluso cuando la elección se usa para negar las condiciones de la elección misma o las condiciones subjetivas que Kierkegaard reúne en la idea de libertad. Asimismo, el maestro comunica un saber según el cual algo peculiar debe ser efectuado. El presupuesto fuerte de la comunicación indirecta y la filosofía existencial en general reside en que un despertar a la consciencia de sí mismo como un ser fundamentalmente libre, que elige y

construye su propia axiología es irreversible una vez se llega a él (EC, 2009; PM, 2010; Jaspers, 1978).

## 2. Mayéutica

El objeto de este capítulo es entender de forma más clara en qué consiste la necesidad de la comunicación indirecta a partir de la mayéutica socrática. En este apartado, se abordará también el modo en que la mayéutica socrática es empleada *como estrategia* de comunicación ética e indirecta, lo cual sirve de modelo a Kierkegaard para la conformación de sus ideas y de su teoría sobre la comunicación indirecta. Por su parte, en modo en que la necesidad de la comunicación directa fue desarrollada y expuesta en el capítulo anterior sobre la necesidad histórica es preliminar en la medida en que describe únicamente un aspecto de la necesidad del método indirecto. El desarrollo de aquel capítulo fue también inicial, pues exponía la necesidad indirecta de un modo relativo y parcial, mientras que la comunicación indirecta es para Kierkegaard un modo de relación necesario en un sentido *esencial*. La necesidad descrita en el primer capítulo, la cual fue denominada *histórica*, dependía *eminente* de lo que el autor danés denomina la condición subjetiva de la época moderna.

Para mostrar en qué sentido la necesidad descrita es parcial y relativa, podemos intentar comparar la época moderna en sus aspectos más básicos y generales con la nuestra. Incluso una asociación comparativa de carácter somero, inicial y lacónico viene acompañada de la consideración de que nuestra época es mucho más *objetiva, desapasionada, indolente, abstracta y falta de espiritualidad* que la época moderna descrita por Kierkegaard. Nuestra época podría, sin lugar a duda, según el modo en el Kierkegaard realizó el diagnóstico sobre la suya, gozar de todas estas cualidades en una escala intensificada. Tal como filósofo existencialista lo describe en su obra, la condición del engaño en nuestro tiempo (nuestra *época presente*), aún con ausencia de una mirada estetoscópica y minuciosa, se encontraría por lejos mucho mejor constituida que en la época moderna. No hay época precedente que pueda, con argumentos más visibles, concretos y sólidos considerarse a sí misma desde el punto de vista especulativo<sup>14</sup> en el estadio más elevado del progreso humano; y en parte esto es así, sin que realmente sea propósito de este trabajo detallarlo, pues el proyecto de la época

---

<sup>14</sup> Enfatizo en que esta no es la perspectiva desde la se aborda aquí ni es mucho menos abordada por Kierkegaard en sus escritos.

moderna o bien los ejes centrales que le dieron sentido se encuentran mejor desarrollados en nuestro tiempo. Esta fue y sigue siendo la pretensión del impulso civilizatorio descrito por Kierkegaard en sus obras, a saber, la de convertir la vida en objeto de manipulación y medición (Stewart, 2018). Así, en la época actual se garantiza un dominio de la vida, el cual, no obstante, sigue sin estar inacabado. Lo expresado sobre la comparación entre épocas cobra aún más sentido en la consideración *objetiva y cuantitativa* de las diferencias científicas, técnicas, y tecnológicas existentes entre la época moderna y la nuestra. Así también, lo que fue denominado por Kierkegaard como la prensa y el público son naturalezas aún más abstractas y fuertes en nuestra época. La prensa actual, para mantener la nomenclatura del filósofo danés, es una maquinaria que fabrica todo tipo de imaginarios, sentidos y modos de engaño; el público, a su vez, es una inmensidad insustancial que cuenta con poderes demolidores puestos al propósito de aniquilar vidas sin el más mínimo escrúpulo u obstáculo.

La asociación hecha entre ambas épocas sirve al propósito de mostrar que, pese a que la descripción sobre la condición espiritual de una época y de otra sea similar, y pueda elaborarse una continuidad histórico-social de la misma que permita la elaboración ulterior de diagnósticos igualmente semejantes, con base en los cuales sea dado el giro hacia un modo de transmisión indirecto, la necesidad de comunicarse indirectamente sería solo relativa a esta condición de las épocas sobre las que se habla. Sin embargo, de modo más robusto, la necesidad del modo de relación indirecto, según las consideraciones del propio Kierkegaard, se encuentra en *la condición humana*.

La necesidad de la comunicación indirecta no está solamente, por tanto, en la situación de engaño de una época en relación consigo misma, sino, sobre todo, en que el ser humano, de acuerdo con la consideración antropológica del pensador danés, es espíritu; y, en cuanto tal, su punto de partida es siempre su *sí mismo, sea o no consciente de este hecho*. La interioridad no logra nunca instalarse más allá de lo que ella haga consigo misma, pues ella comienza, en cambio, por las preguntas y tareas humanamente fundamentales. El argumento se torna más simple si pensamos en alguien que pueda existir o vivir por otro. La respuesta a este respecto es y será negativa. Cada individuo se levanta y erige lo que es sobre la especie humana. Lo que el individuo hace consigo mismo se distingue cualitativamente, no obstante,

de lo que él es inmediatamente como naturaleza y como especie. Para cada ser humano su vida implica un nuevo comienzo. Implica que cada uno se acerca de modo fundamental y único consigo mismo. Y este es uno de los sentidos en que Kierkegaard habla de *primitividad*. La primitividad es el comienzo de cada individuo en las tareas simples y fundamentales de la existencia que le competen como *suyas*, y sobre las cuales tiene una agencia consciente e individualmente *única*.

En *El concepto de la angustia* (2007), Virgilius Haufniensis retrata la imagen de la primitividad en la figura de Adán. Allí también se retrata al hombre sin lenguaje, cuyo único medio de expresión es una gestualidad arcaica que precede y anticipa al lenguaje conocido. Por lo pronto, el lenguaje son meras nomenclaturas fonéticas. Funciona para señalar y reconocer lo que le circunda, sin que pueda conocerse nada con él. Así, el estado de inocencia, a saber, su retrato, remite a la relación subjetiva y originaria del sí mismo con su espiritualidad y lo que le circunda. En esta imagen se hace alusión al estado de inocencia adámico, antes de que ocurra el momento de elección primigenio (el momento del pecado original), correspondiente con la caída y expulsión del paraíso de Adán.

Para explicar las circunstancias psicológicas en que ocurre el momento de elección, Kierkegaard se sirve de la angustia como categoría de enlace (Tartière, 2018). En oposición a otras categorías contendoras como la concupiscencia de San Agustín<sup>15</sup>, la angustia no busca explicar o ser la razón de la caída y la expulsión (momento de elección); antes bien, la angustia busca hacer un retrato fiel de la condición psicológica del hombre en el estado adámico, en quien la libertad es menos que incipiente. La angustia es por ello el inminente presagio de la libertad.

Adán es el comienzo de la historia humana, puesto que de su desobediencia a la prohibición emerge la libertad concreta y, con esta, a su vez, la pecaminosidad y la sensualidad humanas. De acuerdo con lo dicho, la concreción de la libertad (el pecado) se

---

<sup>15</sup> El pecado original, principalmente su ocurrencia, era una cuestión central en la teología de la época de Kierkegaard, hecho que puede constatarse en las páginas dedicadas por él a reconstruir las tradiciones que la habían abordado en *El concepto de la angustia* (2007).

convierte en una determinación cuantitativa, la cual puede ser considerada en términos especulativos y psicológicos. El pecado es la materialidad de la libertad en el acto de la desobediencia. Ella se despoja de su realidad de ensueño (la transgresión) en tanto posibilidad de la posibilidad para convertirse en una libertad concreta. A partir del momento de pecado, por lo tanto,

La angustia progresa del mismo modo que lo hace la pecaminosidad dentro de la especie, es decir, según determinaciones cuantitativas. La consecuencia del pecado original o, dicho con otras palabras, la presencia del pecado original en el individuo [...] es una angustia sólo cuantitativamente diferente de la de Adán (CA, 2007, p. 104).

De acuerdo con Kierkegaard, la acumulación del pecado (la concreción de la libertad) representa una distinción cuantitativa respecto de Adán y de su descendencia. La distinción cuantitativa no debe llevarnos a pensar que la situación en que ocurre la angustia y emerge de ella la libertad es, no obstante, distinta. La consideración anterior se encuentra fuertemente ligada con la consideración de todo ser humano tiene como punto de partida *espiritual* la elección *de sí mismo*<sup>16</sup>; haya un más o menos, cada elección de sí mismo es primitiva en el ser humano que busca convertirse en individuo.

La pregunta que ha guiado nuestra reflexión sobre la necesidad de la comunicación indirecta permanece aún sin una base explicativa más que la expuesta en el capítulo sobre la necesidad histórica. A esto se le ha sumado la consideración de la primitividad y la elección originarias, descritas y ejemplificadas por Kierkegaard en Adán, previo al momento de la caída. El elemento faltante en la exposición de la necesidad en esta situación primitiva es la definición antropológica del ser humano. Para Kierkegaard, el ser humano es una síntesis de alma y cuerpo, cuyo tercero mediador es el espíritu, el cual es tanto aquello en lo cual la relación ocurre como aquello por medio de lo cual la relación, que constituye el ser humano,

---

<sup>16</sup>De acuerdo con Kierkegaard, a cada uno le corresponde devenir sí mismo en un “sentido primitivo” (EP, 2012). La apropiación y reconocimientos de esta primitividad son obra del quehacer individual. El nacimiento de esta nueva personalidad, de esta personalidad cualificada por medio de la elección es la primitividad más originaria, la cual, por su parte, se proyecta incesantemente hacia el futuro. Por tanto, la primitividad es una cualidad presente en todo momento de elección de sí mismo. Kierkegaard lo expresa del siguiente modo: Mientras que la naturaleza es creada de la nada y yo mismo en cuanto personalidad inmediata soy creado de la nada, en cuanto espíritu libre o nazco del principio de contradicción o nazco del acto de haberme elegido a mí mismo (Kierkegaard, 2007, como se citó en El concepto de la Angustia).

se relaciona *eficaz y conscientemente* consigo misma. En la terminología de Kierkegaard, el “sí mismo” es de modo inmediato este hecho y allí reside la posibilidad de tornarse espíritu. El espíritu es la relación en el sentido del tercero donde ocurre la síntesis, su causa y aquello en virtud de lo cual el ser humano logra relacionarse con la relación (la síntesis, por ahora, de alma y cuerpo). Se expone, pues, que

El hombre es espíritu. Mas, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo [sí mismo<sup>17</sup>]. Pero ¿qué es el yo [sí mismo]? El yo [sí mismo] es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo [sí mismo] no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo [sí mismo]<sup>18</sup> (EM, 2008, p. 33).

La relación del espíritu consigo mismo es constantemente activa, puesto que, incluso cuando el ser humano no es espíritu en el sentido de haber elegido y, con ello, haber puesto la libertad en concreto como posibilidad de la libertad de *poder ser sí mismo*, aquel está presente siempre como posibilidad de la posibilidad *de ser sí mismo* (en el estado de inocencia como *posibilidad de poder de la libertad de ser sí mismo*) o bien como posibilidad de la libertad (en el estado post adámico como *posibilidad de la libertad*). Por su parte, la relación del espíritu consigo mismo es contantemente eficaz pero no siempre en el modo de la elección. La elección es una irrupción en la existencia humana, una que puede ser continua, de acuerdo con Kierkegaard, si la vida de quien la ejecuta se convierte en el ejercicio de realizarse a sí mismo en la elección de sí mismo. La irrupción de la elección es el surgimiento del sí mismo en tanto que poder de relación eficaz y concreto de la libertad. Es por lo anterior que en la elección (*in specie cristiana*, para utilizar la terminología del filósofo escandinavo)

---

<sup>17</sup> El pronombre personal “yo” apunta a un punto de partida, pero carece del carácter reflexivo que busca expresarse en la relación existencial que establece el ser humano consigo mismo en el devenir existencial o en el devenir espiritual y subjetivamente existente. En vista de este hecho, se emplea o se sugiere emplear “sí mismo” en vez de “yo”. Sin embargo, no modifiqué la traducción de la cita original. Solo anexé como sugerencia de lectura “sí mismo” cada vez que aparece “yo”.

<sup>18</sup> Aquí Kierkegaard hace mención del modo en que inmediatamente se presenta el sí mismo al ser humano. Más arriba encontramos que se refiere a la condición natural del hombre como “personalidad inmediata”. El sí mismo, por contraposición a esto es lo que deviene existente por medio de la elección, el acto por medio del cual él, en otro sentido, “nace” como individuo.

no hablamos ya de un ser humano (*un sí mismo potencial*) sino de alguien que ha devenido *sí mismo (sí mismo concreto)*.

Pese a la fuerza ejercida por el espíritu sobre el sí mismo devenido, la elección es constantemente activa y eficaz en la medida en que la vida de quien elige lo sea también, pero nunca se torna activa y eficaz por sí misma; la elección es la libertad concreta del individuo, algo que él debe poner y hacer, así como la elección es la posibilidad del individuo de elegirse de nuevo en la concreción tanto real como posible. Kierkegaard sabía de este hecho en el paganismo. La dificultad de esta concepción de la libertad y la elección se encuentra en que, si no se elige en el sentido cristiano de ambas, no se existe entonces como espíritu (*sí mismo*). Para ello es necesaria una relación activa, eficaz y *conscientemente reflexiva* con el espíritu. Para existir propiamente como espíritu también es necesaria la idea de pecado, puesto que él es la condición subjetiva de autosuperación sin la cual no surge el espíritu como categoría situada y concreta, en relación con la cual emerge, asimismo, inicialmente, en el estado de inocencia. De modo que, con base en esta descripción, tanto el paganismo anterior al arribo del cristianismo como el que cohabita con él no permite para Kierkegaard la elección en un sentido fuerte, aunque sí, de cierto modo, permita la elección ética<sup>19</sup>.

De lo expuesto en lo precedente se infiere que la relación del espíritu en el ser humano consigo misma es constante, aunque de igual modo relativamente eficaz (puesto que esta relación por sí sola no logra que el sí mismo potencial devenga concreto en la elección<sup>20</sup>). Lo dicho es correcto en la medida en que la elección sea efectuada de modo continuo y activo

---

<sup>19</sup> Esto es parcialmente objeto de este capítulo. Será abordado una vez más cuando sea explicado en qué sentido la comunicación ética del maestro es *meramente* una ocasión o bien en el sentido de que aquel desaparece en la relación con el discípulo para que este ejecute el movimiento de la interioridad *por sí mismo*. Este tipo de comunicación, así como la comunicación de habilidad, es solamente *indirecta*. En la primera, de acuerdo con Kierkegaard, el foco de atención está equilibrado en emisor y receptor, mientras que, en la segunda, el foco es el receptor (discípulo). La comunicación ético-religiosa es, por su parte, *directo-indirecta*.

Por lo pronto, además, puede afirmarse también que, si la comunicación ética no requiere del cristianismo como momento inicial en su modo de comunicación, lo cual, si fuera el caso, la convertiría en comunicación religiosa y directo-indirecta, la comunicación socrática en la mayéutica puede ser con derecho propio comunicación indirecta, esto es, comunicación de poder ser sí mismo (en clave ética).

<sup>20</sup> En este estado, el espíritu es la angustia, y ella, por su parte, un presagio de la libertad.

por parte de quien ha devenido sí mismo en la elección. La libertad exige persistencia de la concreción. Tanto ella como la tenacidad de su marcha son, con todo, eventos raros.

De momento, hagamos el vínculo entre lo descrito hasta aquí con el método indirecto y su necesidad. Para que la relación del espíritu consigo mismo sea *consciente, activa y eficaz* como posibilidad de la libertad concreta y posible (la que ya sido puesta en la elección, en clave cristiana, como pecado) es necesario que la comunicación no tenga por objeto el saber, sino al espíritu. Ya habíamos visto que Kierkegaard definía al espíritu como un sí mismo. A su vez, ser un sí mismo es el hecho de que, en la síntesis (el tercero que *es y posibilita* la relación de los contrarios que constituyen al ser humano; alma y cuerpo, lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito)<sup>21</sup> pueda *consciente, eficaz y activamente* relacionarse consigo mismo por medio de la elección. El objeto de comunicación debe ser entonces la elección como posibilidad de hacerse subjetivamente *real* por y en sí mismo.

Para ejecutar esta reflexión, Kierkegaard requiere un método de comunicación particular, cuyo modelo es la mayéutica. De acuerdo con Kierkegaard, a diferencia de la apreciación común según la cual son estudiados los textos platónicos y la filosofía en general, los escritos platónicos son en su conjunto una ejemplificación de la comunicación existencial. Dicha comunicación se desarrolla en los diálogos a partir de la consideración dialéctica de ideas tales como la justicia, la virtud, la verdad, etc. Aunque es claro que la composición temática, estilística y escritural de los diálogos gira en torno de estas ideas, lo cual constituye

---

<sup>21</sup> A este respecto, considero importante señalar que la síntesis inicial de alma y cuerpo no corresponde con las otras las formas expresadas en las otras síntesis, pues en aquella no hay realmente un tercero unificador en el sentido de la *posibilidad y la concreción real y posible*, tal como lo expresa Virgilius Haufniensis en el capítulo sobre el *instante* de *El concepto de la angustia*:

El hombre, según queda dicho, es una síntesis de alma y cuerpo, pero también es una *síntesis de lo temporal y lo eterno* [...] Por lo que atañe a la segunda de esas síntesis, en seguida se echa de ver que está formada de una manera distinta que la primera. En esta primera constituían el alma y el cuerpo los dos momentos de la síntesis y el espíritu era lo tercero, con la particularidad de que sólo se podía hablar propiamente de síntesis en cuanto el espíritu quedaba puesto. La segunda síntesis tiene exclusivamente dos momentos: lo temporal y lo eterno. ¿Dónde está aquí lo tercero? Y si no hay ninguna tercera cosa, entonces tampoco hay realmente síntesis, ya que una síntesis que encierra una contradicción nunca puede llegar a ser perfecta sin un tercero. En este caso, afirmar que la síntesis encierra una contradicción es exactamente lo mismo que decir que no hay tal síntesis (CA, 2007, p. 157).

Llamo la atención sobre este hecho para que sea lo dicho sobre la cuestión hasta aquí sea entendido de modo más preciso en relación con los otros modos en que se construye y expresa la síntesis a la que Kierkegaard hace mención.

una comunicación directa, el foco real se encuentra en la comunicación. Al versar realmente sobre la comunicación, los diálogos platónicos dan pie a la reflexión subjetiva. Las ideas y discusiones que surgen en los diálogos como resultado del proceso comunicativo comportan un momento de dicho proceso hacia la reflexión subjetiva. Para Sócrates, la ignorancia es el comienzo y la finalidad existenciales. La peculiaridad de esta doble definición de la ignorancia se encuentra en que nadie en su época comienza por ignorar, sino por conocer. Los interlocutores socráticos muestran tener una idea de lo que es el tema en cuestión y su posición personal al respecto. De allí emerge la necesidad dietética de la dialéctica socrática, por una parte, para comenzar por el estado de ignorancia y, por otro, para comenzar por entender la importancia que tiene personal y comunitariamente hacerse preguntas entorno de lo esencial tanto como responder a ellas de acuerdo con la mejor destreza.

Asimismo, la ignorancia es el estado en que las ideas pueden ser cultivadas teórica, ética y existencialmente *de modo originario*<sup>22</sup>. Allí surge la posibilidad de considerar asuntos y temas fundamentales desde la importancia que tienen para el ser humano (no todavía individuo, en el sentido del cristianismo). En la época griega y socrática, según el propio Kierkegaard, la preocupación personal (no individual) era, en oposición a la preocupación cristiana, una preocupación comunitaria. Lo que era esencial para alguien valía tanto para él como para la comunidad.

Comencemos entonces señalando la posición ocupada por quien comunica. Fue dicho más arriba que quien comunica éticamente (de modo específico, el Sócrates platónico) persigue que el foco de atención se desplace a su interlocutor, de suerte que en él ocurra una reflexión sobre la manera en que posee o tiene a su disposición el saber, de suerte que cambie su relación con este saber (República, 338a-338c). Sócrates busca que su interlocutor exponga con vigor y detalle su consideración acerca de la cuestión (Gorgias, 449a-449b).

---

<sup>22</sup> Empleo *originario* en contraposición con *primitivo* para distinguir aquel de su relación con el cristianismo. Confieso desconocer si en danés hay una diferencia entre ambos y si esta fue empleada por Kierkegaard en la composición de sus textos. Demetrio Gutiérrez ha sido el único que ha traducido de modo compendioso los textos de Kierkegaard al español. No he visto que haga ninguna precisión en las introducciones, los prólogos o las notas sobre la diferencia entre uno y otro. Llamo entonces la atención sobre la distinción con el propósito de evitar que el comienzo del sí mismo en sentido ético en el paganismo socrático no sea confundido con comienzo de aquel en el cristianismo.

Promueve en él un ánimo altivo sobre dicho tema. Con ello garantiza que su interlocutor exponga del mejor modo lo que piensa al respecto a partir de lo cual Sócrates reflexiona con preguntas cada vez más detalladas y complejas, con lo cual rectifica que ha comprendido correctamente la posición de aquel. De este modo, Sócrates busca que, tan pronto como fueron expuestas las contradicciones de lo dicho o sus falencias por parte de su interlocutor, este logre finalmente percatarse (desde sí mismo, desde las respuestas a las preguntas que le son comunicadas) de que su relación de absoluta seguridad con lo afirmado es, antes bien, falsa, en contraposición a la seguridad expresada al comienzo de los diálogos sobre esta. El encuentro con la falsedad expuesta mediante el proceso dialéctico es lo que propicia la aparición del saber en tanto que ilusión (en el sentido de que no corresponde con las cualidades asignadas a la cuestión), pero, más importante aún, de que la relación con aquel saber también es ilusoria. La ilusión en un sentido y otro es relacionarse con una cuestión de modo verdadero cuando en realidad ella es falsa.

La pregunta que sigue a lo dicho es la siguiente: ¿En qué sentido constituye una ilusión este modo de relación? En el sentido de que el interlocutor se hace consciente de que no ha comprendido correctamente la cuestión, por lo cual debe esforzarse de un mejor modo por responder a ella. Aquel debe poner en cuestión la verdad de lo dicho, y actuar de conformidad con esta duda.

Como habíamos mencionado, Sócrates acepta como verdadero lo expuesto por su contraparte. Para que dicho interlocutor pueda alejarse de la ilusión de su saber y su relación con él por medio del diálogo, quien comunica debe, por tanto, *engañarlo*, con lo cual acepta inicialmente la opinión que tenga al respecto como “buena” o “verdadera” (PV, 1972, p. 62)<sup>23</sup>. Sócrates acepta entonces que lo afirmado por su contraparte es verdadero y le insta a defenderlo férrea y decididamente. A continuación, Sócrates expone las consecuencias de lo

---

<sup>23</sup> Llama la atención la consideración de Kierkegaard respecto del engaño indirecto, pues parece que, contrario a la impresión moral que a cualquiera le comporta el engaño en general, él lo estima como bueno, en oposición a otras formas de engaño como el de la especulación. Sobre esta cuestión, puede afirmarse a lo sumo que Kierkegaard tiene en buena estima que el engaño sea efectuado por parte de quien comunica si, además de la destreza para hacerlo, tiene como propósito genuino transmitir el poder de la libertad en clave ético-socrática o en clave ético-cristiana.

dicho por aquel, quien sigue detalladamente desde sí mismo el razonamiento expuesto. Se percata de que su posición lleva a conclusiones que no pueden ser sostenidas en función de lo aceptado inicialmente. Por tanto, reformula lo originalmente afirmado. En el curso de este proceso, se engendra en él la reflexión de la ignorancia. Emerge en él, además, un cambio en la manera en que este se relaciona con su saber y, por consiguiente, el modo en que actúa.

La mayor de las veces acontece como resultado que el interlocutor cree y asume que, tanto el proceso dialógico como el efecto de la cuestión son suyos (Teeteto, 151a-152d). De este modo, Sócrates se sitúa externamente en lo que fue construido durante el desarrollo del diálogo, pues no atribuye su autoría a los bienes ganados por su contraparte dialógica. El interlocutor socrático reconoce que lo alcanzado en el curso del diálogo es obra suya, por lo cual le pertenece. Si la mayéutica ha seguido debidamente su curso, Sócrates se convierte en un momento de este de purificación hacia el estado de ignorancia y, por tanto, el modo de relación primitivo que la acompaña. Recordamos entonces al respecto la consideración de Johannes Climacus en *Migajas Filosóficas*:

[...] desde la perspectiva socrática, cada punto de partida en el tiempo es *eo ipso* algo contingente, insignificante, una ocasión. El maestro tampoco es más que eso y, si se da a sí mismo o da su enseñanza de otra manera, entonces no sólo no la da, sino que la quita y, en ese caso, ni es amigo del discípulo ni muchísimo menos su maestro. Ésta es la profundidad del pensamiento socrático, ésta es la noble humanidad por él escrutada (MF, 1997, p. 28).

Por su parte, Kierkegaard considera que, si la comunicación se ha efectuado correctamente, el discípulo, a quien más arriba denominamos interlocutor, ha iniciado su camino hacia la independencia ética. El discípulo reconoce que ha desarrollado estos contenidos desde sí mismo, y que este hecho, además de lo dicho arriba, lo hace *práctica y existencialmente* responsable de ellos. El discípulo toma los contenidos y la ocasión para continuar con el ejercicio de descubrimiento y perfeccionamiento. El maestro comunica entonces, por lo demás, la consciencia de que este ejercicio es una tarea *suya*, que compete a él el escrutinio de estos contenidos y de la manera en cómo definen su vida. A partir de la comunicación indirecta se busca que comience una verdadera praxis ética. El énfasis final y determinante queda puesto en esta tarea.

Si no se hacen las aclaraciones correspondientes al modo en que era comprendida la figura del maestro por Sócrates y el mismo Kierkegaard, considerar a alguien como tal resulta molesto. Lo cierto es que quien comunica de modo indirecto ocupa el lugar de maestro, por lo cual, quien recibe la instrucción, ocupa *necesariamente el de discípulo*. En la comunicación ético-socrática vimos que Sócrates reconoce que es ignorante en relación con la cuestión abordada en el diálogo. Se encuentra en esta posición de ignorancia durante la totalidad del proceso dialógico. La ignorancia socrática es tanto sobre el tema como lo es sobre la manera en que el discípulo se vincula con ella. Por ello es por lo que el maestro se sitúa con el discípulo en la verdad.

Observamos, además, que el maestro conoce su rol *activo y pasivo* en el descubrimiento de la tarea existencial. Reconoce entonces que su rol es *meramente ocasional*. La figura del maestro no debe entenderse como la de aquel que impone ni tampoco como la de quien se posiciona en un eslabón más alto en relación con su discípulo, aunque sea quien otorga y guía el proceso de la comunicación existencial. ¿Dónde comienza, pues, el maestro en la relación de conocimiento y comunicación? Como ha sido dicho, comienza en la ignorancia, a lo cual, en su etapa inicial, denominamos el momento de “la autohumillación” (MJ, 1997). La autohumillación consiste en ponerse al servicio de otro. Se reconoce desde allí que quien realmente tiene autoridad para hablar de sí mismo es el discípulo. En este punto es donde realmente comienza todo esfuerzo auténtico por parte del maestro por ayudar a su discípulo a que sea independiente en la tarea de elegirse a sí mismo en sentido ético. La autohumillación es la búsqueda genuina del maestro por situarse donde corresponde en su relación con otro a quien da y de quien eventualmente recibe el reconocimiento de *un sí mismo*. De lo anterior, afirmamos entonces que

[...] todo auténtico esfuerzo [por parte del maestro] para ayudar empieza con la autohumillación: el que ayuda debe primero humillarse y ponerse por debajo de aquel a quien quiere ayudar, y, por tanto, debe comprender que ayudar no significa ser soberano, sino criado; que ayudar no significa ser ambicioso, sino paciente; que ayudar significa tener que resistir en el futuro la imputación de que uno está equivocado y no entiende lo que el otro entiende (PV, 1972, p. 50).

En la filosofía existencial de Kierkegaard, el maestro se lanza por la inacabada vía de la formación. Este arrojarse a este camino comienza en lo más elemental y se dirige lentamente a lo más profundo. El maestro realiza su peregrinaje por el escarpado camino de la interioridad foránea:

La instrucción empieza cuando tú, el maestro, aprendes del aprendiz, te pones en su lugar de modo que puedas entender lo que él entiende y de la forma que él lo entiende, caso de que no lo hayas entendido antes, o si lo has entendido antes, permitas a él someterte a un examen de manera que pueda asegurarse de que tú sabes tu papel (PV, 1972, p. 52)

Aquel no reprocha a su discípulo que el tránsito a la independencia sea lento o no traiga consigo la cosecha buscada. Los atajos a la comprensión existencial representan el peligro de conducirlo de modo inadecuado o de manipularlo. Cuando quien se da el lugar de maestro expedita la marcha hacia la interioridad, sin considerar la condición espiritual de su discípulo, este último no deviene sí mismo, sino otro-objeto<sup>24</sup>. Así, los caminos se estrechan, y la ilusión de la verdad se aferra con más fuerza. Como consecuencia, ha tenido lugar un adoctrinamiento o una manipulación.

Resta resolver la cuestión de en qué sentido la comunicación socrática es indirecta (de poder para elegirse como sí mismo) y cómo se distingue de las otras formas de comunicación expuestas en el primer capítulo. Como fue expuesto, toda comunicación indirecta es comunicación de poder. El poder de la comunicación es poder para elegirse a sí mismo. A su vez, el poder de la elección en clave existencial es la libertad en su dimensión real (concreción de la posibilidad de la libertad) y posibilidad (proyección futura de la libertad a devenir de nuevo, soportada en lo devenido).

La comunicación socrática es comunicación de poder en el sentido ético de la elección, pues ella carece de las categorías surgidas en el cristianismo tales como *pecado, sí mismo, espíritu, interioridad o voluntad*. De lo anterior se infiere que quien elige éticamente en sentido socrático no deviene *estrictamente* sí mismo en sentido cristiano. ¿Qué deviene

---

<sup>24</sup> Aquí no hablamos del maestro en sentido socrático o existencial sino de quien se hace pasar por tal para manipular o de quien, olvidando su papel en la comunicación, termina, de igual forma, por manipular a su discípulo.

entonces? En la comunicación de poder-socrática se trasmite la posibilidad de devenir lo ético. Lo ético en la época socrática era visto como lo universal en el sentido de las virtudes. El continuo ejercicio de las virtudes permitía al alma recordar y purificarse. La perseverancia Práctica en la vida virtuosa posibilitaba una reencarnación guiada por la razón que no estuviera necesariamente sometida al arbitrio de las pasiones.

Para Kierkegaard, pues, el maestro no transmite contenidos positivos en la forma de obligación. El conocimiento alcanzado en sentido ético no se comunica en términos de un mandato que demande ser realizado. Quien recibe la comunicación elige si desea realizar estos contenidos como *suyos*. Antes bien, cuando hablamos de un carácter positivo en la comunicación, lo hacemos entonces respecto a que cada individuo debe asumirse en su determinación axiológica y debe, por tanto, posicionarse existencialmente.

De otra parte, el carácter positivo de la comunicación ética y ético-religiosa se encuentra en la autoridad de quien comunica. ¿Es posible justificar que alguien ocupe este lugar en la comunicación con otro? Si ocurre manipulación, incluso cuando se haya efectuado adecuadamente la comunicación de poder, ¿justifica esto, por tanto, que se haya engañado a otro para llevarlo a la elección de sí mismo? La filosofía existencial de Kierkegaard se pregunta por estas y otras cuestiones sobre la legitimidad del engaño por parte de quien comunica. Resolver las cuestiones mencionadas es primordial para el pensamiento existencial del filósofo danés, pues la reflexión ético-existencial tiene como punto de partida que toda forma de reducción, sujeción y dominio hecha sobre el ser humano se debe acusar y rechazar vehementemente (OA, 2006). Del mismo modo, rechaza que medien deseos e intereses personales en el establecimiento de vínculos íntimos entre quienes se comunican si con ello son erigidas formas de dominación de uno sobre otro.

El siguiente apartado se ocupa del contenido subyacente a esta interacción, cuyo carácter es ambiguo y escapa a un análisis conceptual. Gracias a esto, el individuo a quien Kierkegaard se dirige es enfrentado con la verdad de la que él se ha hecho acreedor durante el proceso de comunicación. Quien comunica logra el efecto mencionado por medio la apropiación existencial de una verdad según la cual él mismo *existe*.

### 3. Reduplicación existencial

Los capítulos anteriores abordaron la cuestión sobre la necesidad de la comunicación indirecta en sentido ético y existencial en consideración especial de aquel a quien se dirige la comunicación. El primer momento de esta necesidad describe la condición subjetiva y espiritual del receptor, por lo cual se considera, en sentido histórico, social y antropológico, el momento diagnóstico. En el segundo momento este receptor se cualifica de un modo más específico como discípulo en la relación maestro/discípulo. La presentación de los momentos descritos de esta manera busca poner el énfasis en la recepción subjetiva, de suerte que sea expresada la necesidad e importancia de que el receptor gane consciencia de que él es el contenido y la finalidad del ejercicio comunicativo. Así también, la reflexión en la comunicación ocurre de tal modo que el contenido se convierte en una cualidad subjetiva y, por tanto, activa; el sí mismo de la comunicación busca desarrollarse en esta cualidad dinámica, la cual, por su parte, responde a lo que él es esencialmente como posibilidad de ser sí mismo. El devenir existencial se convierte, pues, en agencia consciente y subjetiva.

El presente capítulo, en cambio, pone el acento en quien comunica. Quien comunica (el maestro) ejecuta él mismo la reflexión descrita en los capítulos anteriores con miras a que el receptor (discípulo) los ejecute por sí mismo. En este apartado se expondrá la idea final de que la necesidad de la comunicación indirecta se encuentra en ambas partes de la comunicación y de que la ejecución de la reflexión indirecta en el receptor (discípulo) requiere de la reflexión indirecta del trasmisor (maestro). Sin esta reflexión del maestro no es posible desplegar la reflexión subjetiva en el discípulo. Por lo tanto, se sostiene que no puede ejecutarse la finalidad y contenidos de la comunicación indirecta en el receptor a menos que esta misma finalidad y contenidos sean desarrollados por parte de quien comunica en el momento de la comunicación (específicamente situada) y la comunicación vista en retrospectiva y de modo panorámico (ejercicio comunicativo).

*La ejercitación del cristianismo (2009)* y el *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas (2008)* son dos de las obras más relevantes en la construcción teórica del proyecto existencial de Kierkegaard. De acuerdo con el desarrollo conceptual de la

comunicación indirecta en ellas, la reduplicación consiste en que alguien se incluya a sí mismo en lo que piensa y hace. El objeto del pensar es una reflexión subjetiva cuya contenido y finalidad son el sí mismo. Así, lo pensado se encarna en el devenir consciente; la elección, por tanto, el momento inicial y su prolongación en ella, son la encarnación de lo pensado.

La elección puede ser considerada por medio de la reflexión como una determinación fundacional en el devenir del carácter individual. En este modo particular de apreciarla, la elección es apartada o vista de modo discreto en el pensamiento (la abstracción) de su proyección y consecuente realización de su posibilidad en el tiempo. Así, la elección se convierte en una determinación única en su clase que por lo pronto no guarda parecido alguno con nada que componga la historia existencial del individuo, pues la elección posibilidad la concreción del sí mismo. La elección es, en este sentido, una irrupción en la historia personal o, dicho de otro modo, el surgimiento de la historia individual. La irrupción del sí mismo por medio de la elección puede considerarse igualmente de modo abstracto como un colapso interior. Se hace énfasis especial en el hecho de que lo que colapsa es la particular constitución del individuo como sujeto en un momento determinado, lo cual es inicialmente experimentado y considerado por este como un desmoronamiento de las cualidades subjetivas que subyacen a él, pero a que al mismo tiempo constituyen su condición de posibilidad como sujeto y como sí mismo.

En la abstracción especulativa de la elección a la que hacemos referencia, al individuo no le queda mucho más que este absoluto desconuelo, pues la irrupción de la elección se le presenta como un poder demoledor e implacable. La elección se presenta de la manera descrita, puesto que ella requiere de un terreno interior que sea claro y transitable, en el cual puedan ser cultivadas las condiciones para el fruto de la elección. Esta percepción desesperanzadora de la elección es real solo en la medida en que al individuo le ha sido arrebatada la posibilidad y experimenta aquel colapso como la pérdida total de sus bienes interiores, como si, aparte de haberle sido arrebatada su preciosa morada, le hubieran sido arrebatadas también la fuerza y destrezas de que disponía para mantener y procurarse una. El surgimiento del sí mismo a través de la elección constituye para él en el sentido descrito una tragedia en la cual reinan unánimemente la confusión y el desasosiego.

De igual modo, considerada desde el punto de vista de la abstracción, la cosecha de la elección es la concreción del sí mismo en su libertad. La condición de la libertad se presenta aquí como el advenimiento de lo que inicialmente son juegos de la imaginación, los cuales, a su vez, son guiados por el espíritu que sueña<sup>25</sup>. La libertad de la elección es la materialidad de este impulso lúdico y fantástico del espíritu, el cual ocurre como mera posibilidad de la posibilidad de la libertad en el estado de inocencia (estado adámico) y como posibilidad concreta de la posibilidad en los momentos posteriores (estado luego de la caída), puesto que en estos últimos la libertad se desarrolla sobre la base de sus propios contenidos, a saber, la historia personal e individual del sí mismo.

Introducimos ahora la perspectiva del tiempo, pero únicamente, aún, de modo comparativo y especulativo, en donde la elección no opera a sus anchas en el horizonte de la posibilidad y de su proyección, sino, en cambio, como algo situado y, en cierto sentido, atomizado. Situar a la elección en el transcurso del tiempo es convertirla en un momento respecto de la historia de quien elige y su futuro; considerado simultáneamente, no obstante, de forma especulativa, el momento en cuestión se torna en la plenitud de los tiempos. Para la especulación no existe el movimiento y la transición. Por este motivo, un momento especulativo es igual de inconmensurable en términos existenciales como la misma idea de infinitud o divinidad, pese a que sean diferenciados para efectos explicativos. Existencialmente, en cambio, la relación especulativa con una idea u otra sea esta infinitud, elección o movimiento comporta la misma consecuencia existencial que cualquier otra, puesto que ella se sitúa por fuera de la esfera de comprensión en la vida que deviene consciencia y espíritu. El énfasis puesto en este proceder lo hago para que no se piense que estoy tratando de transponer una perspectiva a la otra, y para que, con base en esta diferenciación irreductible, se comprenda el propósito a que, de modo relativo y circunscrito

---

<sup>25</sup> Mi consideración al respecto de que el espíritu sueña es que para que la elección sea genuinamente realidad/posibilidad al tiempo que sea posibilidad/realidad reside en que el espíritu nunca se desprende por completo de la ensoñación o de su facultad de fantasear. El espíritu crea sus posibilidades en la fantasía, la cual, previo a su momento de realización en la elección, es en cierto modo una ensoñación. Podemos distinguir entre los modos en que la fantasía se hace presente en el espíritu no-devenido y devenido (en sus gradualidades), pero no con ello desconocer que sueña siempre por medio de estas posibilidades. A este respecto remito al primer capítulo de *El concepto de la angustia* (2007).

a los propósitos del presente capítulo (y trabajo), me refiero especulativamente a un concepto cuya naturaleza es siempre dialéctica y existencial como lo es concepto de elección.

En contraposición al quehacer especulativo del tiempo, nos remitimos al modo en que Kierkegaard entiende existencialmente al tiempo. De acuerdo con lo expuesto por Virgilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* (2007), el tiempo es (siempre<sup>26</sup>) lo que pasa. Sea definido de modo subjetivo u objetivo, esto es, de acuerdo con el modo en el cual es considerado desde las determinaciones del individuo sobre sí mismo o desde las condiciones en las que él piensa el mundo, la naturaleza del tiempo permanece igual a sí misma como un continuo e inacabado transcurso, un cauce por el que siempre fluye la vida sin que por ello aumente en su extensión o variedad, o bien pueda haber atisbo alguno de su comienzo o de su fin. El tiempo, de acuerdo con esta consideración especial, es el simple hecho de pasar, el cual no tiene cimiento al cual pueda anclarse.

La elección, en oposición al tiempo, es una irrupción al inagotable pasar, un remanso a fuerza de la marcha, una disección en él, cuyo rastro o efecto queda en quien elige al modo de un devenir concreto (individuo) y en la vida como angustia (pecado)<sup>27</sup>. La elección es una disección al tiempo (su medida en pasado, presente y futuro), en tanto que sitúa el infinito transcurrir en un punto inteligible y existencialmente significativo; la elección de sí mismo, pues, convierte al infinito pasar en temporalidad<sup>28</sup>. La vida de quien elige se constituye de este modo en la irrupción del simple pasar, el cual, por su parte, pese a que sido diseccionado, continúa con su marcha. La elección es la estancia del tiempo, su historia y rastro. La elección es el ancla del tiempo a la vida consciente y espiritual del ser humano y del individuo que elige.

---

<sup>26</sup> Busco definir al tiempo en términos existenciales y dialécticos sin apelar o hacer uso explícito de adverbios temporales cuantificativos, cuya forma de considerarlo remite, con todo, a una visión objetiva que, al menos para el caso, no tiene tanta utilidad; más bien, crea confusión. Se mantiene pues que el tiempo es el paso sin descanso, la marcha incansable de las fuerzas naturales, vitales y, en el sentido de la libertad, de las fuerzas espirituales por hacerse camino a su realización.

<sup>27</sup> Para entender mejor esta consideración, remito al lector al 2d capítulo de *El concepto de la angustia*, en donde puede encontrar la distinción entre angustia objetiva y angustia subjetiva.

<sup>28</sup> Para Kierkegaard, el tiempo es diseccionado gracias a que lo eterno se cosustancializa en él por medio de la elección (Ver nota 1 de este capítulo).

Por su parte, el individuo que deviene ahora como sí mismo en la elección sabe de su tarea perenne. Sabe que la elección es un momento para la reflexión y devenir existenciales, a partir de los cuales se extiende incesantemente la posibilidad como un nuevo surgimiento premonitorio del sí mismo. Para Kierkegaard, la proyección incesante de la posibilidad y su consecuente concreción en el devenir del sí mismo por medio de la elección en el tiempo son lo que constituye la *existencia*. Irrumpir en el tiempo, el mero pasar, por medio de la elección de sí mismo en la reflexión subjetiva es a lo cual Kierkegaard denomina propiamente *existir*.

En los párrafos anteriores del presente capítulo fue esbozado el modo en que la elección puede considerarse en el devenir individual como una irrupción a la inacabada marcha del tiempo. Con miras a explicar en qué consiste la reduplicación y en qué sentido la necesidad de la comunicación indirecta reside en que el quien comunica la ejecute por sí mismo para su receptor, distinguimos dos momentos de la elección. El primero de ellos expone a la elección como una irrupción que asola los cimientos interiores de quien se ha dado a la tarea de elegir. El énfasis de este momento fue puesto en que la elección considerada como realidad (de forma aislada en la reflexión especulativa o lo que aquí se denomina abstracción) es el surgimiento del sí mismo en el devenir humano por parte de quien elige. Por el contrario, el segundo momento describe la condición de posibilidad de la elección en el horizonte del tiempo, en donde el pasar temporal, una vez que la elección se ha anclado en él y le ha dado su medida (pasado, presente y futuro), se proyecta en su dualidad espiritual como realidad-posibilidad del sí mismo.

Considerada en estos dos frentes especulativos, la elección ayuda a que sea entendido de un mejor modo en qué consiste la reduplicación, así como el modo en que, una vez ejecutada dicha reduplicación en quien comunica se convierte en condición de posibilidad del devenir existencial para él y para quien recibe la comunicación. La reduplicación bien ejecutada y expuesta en forma de comunicación (indirecta) excita en cierto sentido la receptividad y pasión espirituales del receptor/discípulo, para que este devenga por sí mismo individuo.

Pasemos a ver en qué consiste la reduplicación existencial y cuál es su relación con la elección. En el *Postscriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas* (2008)<sup>29</sup>, Johannes Climacus define a la reduplicación existencial como la conformidad entre el objeto y contenido del pensar con la acción/elección. La conformidad entre uno y otro es gradual; entre más equivalentes sean entre sí, más verdadero se deviene en la elección que ha sido llevada a cabo y, asimismo, se deviene más verdadero en el horizonte del tiempo existencialmente diseccionado. Dicho de otro modo, el carácter individual que ha llevado a cabo la elección deviene de igual modo verdadero. En cambio, de igual modo que la elección bajo el foco de la reflexión especulativa, la conformidad en la reduplicación es considerada ahora desde un punto de vista situado y real, aislado del hábito ético por medio del cual el individuo se elige a sí mismo y, a su vez, se dispone a esta tarea existencialmente, o bien desde la perspectiva del tiempo y su marcha eternamente inacabada. En otras palabras, la reduplicación puede ser considerada desde un punto de vista real o real-posible. La primera forma es la mera constatación del desarrollo de la elección y el advenimiento de sí mismo como concreción; la segunda es esta constatación y su proyección al consecuente e inacabado desarrollo y ejecución como posibilidad de la libertad.

En ambos casos, la reduplicación es el hábito y la continuidad de la elección. Para los dos existe un grado profundo de reflexión existencial. Asimismo, en ambos puede hallarse una doble reflexión, la cual puede ser descrita subjetiva y existencialmente en dos momentos. La primera parte de esta reflexión contiene lo universal del sí mismo como idea y *pathos*, la segunda, en cambio, su apropiación; en el momento de la elección (igual al de la apropiación) estos se unifican y se exponen de forma simultánea. El momento de lo real resurge en el momento de la apropiación como idea que deviene concreción en el individuo, a la par realidad/posibilidad de sí misma como libertad. Lo real que ha devenido posibilidad de la libertad siempre comporta esta dualidad. Sin embargo, considerarlo en la dualidad es poner a la realidad en el horizonte del tiempo, lo cual, en términos suyos y de la posibilidad de la

---

<sup>29</sup> De ahora en adelante, se hará referencia al *Postscriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas* como *Postscriptum*.

libertad que entraña, conlleva a salirse del proceder anterior en el cual el tiempo está situado como momento de la irrupción.

Además de esta última distinción, Johannes Climacus divide los momentos de la reflexión existencial en dos, con el propósito de esclarecer la diferencia entre un pensador objetivo y uno subjetivo. El momento del pensar (especulación) corresponde al pensador objetivo y el momento del pensar/ser y el del ser/pensar corresponde al pensador subjetivo. El primero de ellos (el pensador objetivo) reflexiona especulativamente sobre su existencia, de suerte que no la percibe como algo por lograrse que, a su vez, debe ser continua y subsecuentemente apropiado, sino que instaura una relación *ontológica directa* entre su saber y lo que él es. Esta relación directa entre saber y pensar es una ficción, puesto que no puede llevarse a cabo un despliegue directo de los contenidos y fines del pensar sobre la existencia. De acuerdo con esta tradición, una relación tal solo puede adjudicársele a la divinidad. Solo la divinidad es capaz de crearse a imagen y semejanza de su pensar *de modo ontológicamente directo*. Solo la divinidad podría ser considerada como absoluta e inquebrantable continuidad con los contenidos y los fines de su especulación<sup>30</sup>. De igual modo, sea el caso, la divinidad captaría las causas de la naturaleza (creadas por ella misma) de modo directo e intuitivo. Las causas para ella no son material de la experiencia o del pensamiento, sino una captación directa<sup>31</sup>. Sin embargo, para el ser humano, la conformidad entre pensar y ser solo es alcanzada a través de la elección. La ficción del pensador objetivo en la cual este existe de conformidad con el pensamiento sin el trabajo y la mediación de elegir hacen parte de lo cual él es *esencialmente*. El pensador objetivo es la pantomima de la divinidad creadora, una parodia que desconoce la realidad de su objeto parodiado (pues la parodia es real en relación

---

<sup>30</sup> Kierkegaard remite asimismo a la figura del diablo en *La enfermedad mortal* (2008) en oposición a las formas demoniacas más elevadas, en donde, a diferencia de estas últimas, la primera podría realizarse a semejanza de su pensamiento, por lo cual no constituye propiamente un demonio. Lo demoniaco es, entre otras cosas que lo acompañan, la eterna suspensión del devenir subjetivo y existente.

<sup>31</sup> Este pensamiento aparece en varios autores de la tradición europea como Hobbes, Locke o Hume. Sin embargo, remito a la fórmula de Immanuel Kant en *La Crítica del Juicio* (2007), en donde nos propone pensar en una entidad tal con miras a esclarecer el papel del juicio teleológico en la búsqueda y construcción del conocimiento natural.

con el objeto parodiado y, en este sentido, sería<sup>32</sup>) o bien una ficción que a sus ojos se ha ganado la solidez de un hecho (una imagen, en este sentido, casi quijotesca).

El pensador objetivo fuerza su naturaleza variopinta y espiritual a que esté a la medida de lo que él considera en la especulación, por fuerza, sea dicho de paso, de la especulación misma. Aquel busca convertirse en estos contenidos vacíos y despojados de la vitalidad práctica que le pertenece a la vida individual, sea dicho de nuevo, por medio de la especulación. El pensador objetivo busca existir a la medida de su pensamiento por medio del acto mismo que ha sido capaz de crear o concebir estos contenidos, a saber, por medio del pensamiento. Por lo tanto, el pensador objetivo considera que existir se corresponde con pensar y que los momentos de esta actividad, en la reflexión objetiva de un fenómeno, se equiparan con los momentos de elección y apropiación vitales. La vitalidad del pensador objetivo, al menos si podemos imaginarnos algún acérrimo fanático de esta doctrina<sup>33</sup>, es la apacible simplicidad del pensamiento que, aunque feliz en su ficticio reencuentro con el ser, rehúye a la vida y existencia reales que solo pueden tornarse genuina y espiritualmente existentes por medio del trabajo arduo de la interioridad.

Por el contrario, el pensador subjetivo no adolece de considerar a esta ficción como algo verdadero. El pensador subjetivo sabe que lo que él espiritual y esencialmente es depende de lo que él haga consigo mismo, y sabe, además, que al devenir subjetivo le corresponde un tipo particular de acción. Sabe, asimismo, que la elección viene acompañada de un modo particular de existir. Elegir ser sí mismo es para él lo que caracteriza a la existencia misma, una existencia espiritualmente determinada. La relación que tiene con el pensar no es especulativa, sino, por el contrario, plenamente íntima y práctica. Reúne todas sus fuerzas en la tarea de convertir a la idea concebida en algo suyo, hacerse de conformidad con ella (sin devenir, con todo, esta opacidad ideal). Entiende también que la elección en el

---

<sup>32</sup> Aquí remito de modo tangencial a la distinción de Giorgio Agamben entre la parodia y la comedia en su antología de escritos *Profanaciones* (2005).

<sup>33</sup> Kierkegaard personificó esta pantomima de la divinidad en Hegel y sus seguidores. Una lectura atenta de sus textos muestra tanto el desprecio hacia este tipo de personas como su convencimiento de que esta, a su juicio, aberración existente y masificada de pensadores objetivos era real a la medida de lo descrito aquí. La referencia no es entonces un artificio (Stewart, 2018).

sentido de su realidad/posibilidad es una tarea inconclusa, la cual, no obstante, acepta con goce (abnegadamente). El pensador subjetivo deviene espiritualmente existente cuando su comprensión de la idea es precisamente la puesta en marcha y despliegue de esta consciencia en la relación sostenida (contradictoria y tensa) con él mismo y con el mundo. El devenir consciente y espiritualmente existente del pensador subjetivo ocurre cuando los momentos diferenciados de pensar y ser se unifican en la acción ético-existencial<sup>34</sup>.

Según lo expresado hasta este punto, para el pensador subjetivo existente que deviene existencia espiritualmente cualificada, su vida se desarrolla en distintos planos (el plano ideal y real; ideal-real y real-ideal), todos ellos sincrónicos. El individuo existe en cuanto tal (como individuo) cuando elige y vive en la doble reflexión. Vivir en la doble reflexión comporta para Kierkegaard la idea de ser plenamente espiritual. De igual modo, en tanto individuo, quien elige puede existir falsa o verdaderamente; por tanto, hay formas en que la elección es legítima y otros en los cuales no lo es. La elección es una gradualidad que, en cierto sentido, no acepta matices. Se deviene real a la medida de la pasión y su consecuente despliegue. Sin embargo, el devenir existencial requiere de una plenitud en la pasión y el convencimiento de que, aunque atravesados por temor y temblor, no pierde su intensidad de cara al momento crucial de la elección en el cual se deviene sí mismo<sup>35</sup>.

En la teoría existencial de la elección y de la reduplicación expuestas, tal como se afirmó brevemente arriba, existen modos de existencia verdaderos y falsos. También puede adjudicarse este valor a las acciones, por lo que ellas pueden ser también verdaderas o falsas en la medida en que persigan y consecuentemente pongan de manifiesto lo que se persigue en la elección. Consecuentemente, una elección es verdadera cuando quien existe lo hace de

---

<sup>34</sup> A propósito de lo dicho sobre la diferencia entre un pensador y otro, expongo la siguiente cita del *Postscriptum*:

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 (PC, 2009, p. 74).

<sup>35</sup> Expresión utilizada por Kierkegaard en *Temor y Temblor* (2010) para referirse a la trémula marcha de Abraham hacia la consecución del mandato divino de quitarle la vida a su hijo, Isaac.

conformidad con su pensamiento (cuyo contenido es él sí mismo que deviene y está por devenir) y el modo en el que se lo apropia de forma subjetiva. Kierkegaard cree, además, que la verdad en sentido subjetivo deviene en la acción, no en los hechos a modo de los eventos que son resultado de otras causas, pero no de la elección de sí mismo, y que la composición de una vida ética y religiosa dan continuidad a la exposición verdadera de la existencia y le adjudican, por tanto, este mismo carácter de verdad.<sup>36</sup>

Para el presente trabajo, la reduplicación aporta que “La diferencia entre pensamiento objetivo y subjetivo debe, asimismo, hacerse manifiesta en la forma de la comunicación” o, lo que es lo mismo, “La doble reflexión se encuentra ya implícita en la idea misma de la comunicación” (PC, 2009, p. 74). La reduplicación es la verdadera forma de comunicar indirectamente. A través suyo es que se expresa el modo de relación específico que el individuo debe establecer consigo mismo en la tarea de devenir subjetivamente existente. En cambio, el lenguaje no puede comunicar un modo de relación que por sí mismo no sea genuinamente existencial. El lenguaje, antes bien, sirve al propósito de mantener la ambigüedad dialéctica entre ser y pensar, lo cual permite a quien comunica devenir subjetivamente existente sin que por ello la relación se torne en una manipulación. Dicho de otro modo, la comunicación de la capacidad/poder de existir por sí mismo no puede traer consigo la exigencia de existir a la medida de lo que haga el maestro. Este debe, por el contrario, comunicar la posibilidad de poder ser sí mismo(libertad) en la medida en que mantiene al discípulo respecto suyo en la lejanía correcta.

Por lo dicho hasta aquí, se infiere que la tarea del comunicador existencial no corresponde en modo alguno en existir visible y socialmente para otros a la medida de un estándar moral que sea considerado deseable o bueno. Antes bien, si la relación del

---

<sup>36</sup> En esta misma dirección, Johannes Climacus sostiene que,

Es posible que así ocurra [que uno se escandalice o que asuma la paradoja de la fe] porque objetivamente no hay verdad para los seres existentes, sino únicamente aproximaciones, en tanto que subjetivamente la verdad es la interioridad, pues la decisión de la verdad radica en la subjetividad (PC, 2009, p. 220).

comunicador indirecto existente es genuinamente subjetiva, es mucho más probable (tal como constata Kierkegaard en sus escritos religiosos) que sea percibido de modo despreciable y sea señalado. La conformidad subjetiva y existencial, o bien la reduplicación con este mismo carácter, no persiguen ningún ideal moral socialmente aceptado ni mucho menos que sea impuesto. Desarrollar estos ideales comprende quizá una traición al modo en que el pensador/comunicador subjetivo existente existiría de modo genuino en la reduplicación existencial. De allí podemos inferir, además, el tipo de la destreza y fuerza vitales con que debe contar el comunicador indirecto.

De igual modo, convertir a lo comunicado en algo que tenga importancia subjetiva requiere que en la comunicación se exprese en la individualidad de quien comunica, lo cual no puede ocurrir si al mismo tiempo esta individualidad no se expresa de modo indirecto. La comunicación indirecta es elección y la elección es apropiación. Lo transmitido es una verdad en devenir que se ha hecho consciente de sí misma en este carácter. La verdad subjetiva no tiene un correlato externo a modo de un hecho o de un evento más que en la elección y el carácter ético (ético/religioso) de quien comunica, los cuales son expuestos por parte del maestro como algo realizado que, en el sentido de la posibilidad, a su vez, se encuentra potencialmente como algo por realizarse. La verdad subjetiva no puede ser estudiada o comprendida al modo de un fenómeno objetivo y natural. Existe en la vida de quien la realiza, así como consecuentemente en el modo en que se ha desarrollado su carácter.

Recordemos para finalizar que la elección, vista existencial y no especulativamente, es tanto realidad como posibilidad. Lo real es lo posible devenido en el sentido del contenido existente (el sí mismo) y la posibilidad de dar continuidad a esto devenido, esto es, lo real es siempre real/posible a la medida de la posibilidad/realidad que desarrolla. Por su parte, especulativamente, la verdad subjetiva puede ser pensada como el momento de la irrupción en el mero pasar del tiempo. Bajo la especulación, sin embargo, la elección pierde de inmediato su carácter subjetivo, el cual consiste en que pertenece a un individuo específico, quien encarna de un modo singular y único su pensamiento. Considerados sin más en la especulación, por el contrario, los hechos tienen una propiedad difusa, la cual es, en cierto sentido, arbitraria. De igual modo, la posibilidad de la elección bajo el foco de la especulación

es absurda, pues ella como posibilidad es una tarea (por tanto, algo que debe subjetivamente realizarse). En clave existencial, la posibilidad de la elección tiene sentido únicamente de modo subjetivo, pues en ella es en donde se toma como algo por realizarse, cuya única verdad es la continuidad de su realización.

La reduplicación existencial es la condición de posibilidad de la comunicación indirecta. Sin ella, el contenido de la comunicación se torna en algo externo y su interés, por tanto, en algo objetivo. Sin embargo, el interés de la comunicación indirecta es que quien la da y la recibe la realice como algo suyo, por lo cual no puede tener este carácter externo ni interés objetivo. Quien comunica debe tener la destreza de exponer la relación que tiene con el contenido de la comunicación, esto es, cómo existe en él, para que quien lo reciba, en cambio, exista en este contenido, por su cuenta, como suyo.

## Conclusión

La obra de Kierkegaard en su totalidad es un ejercicio de comunicación indirecta; no obstante, sus obras en particular sirven al propósito de construir los elementos fundamentales y esenciales de la finalidad más amplia del método indirecto en la obra, el cual consiste en arrancar a su época del autoengaño sobre lo que significa existir como ser humano e individuo. Por tanto, los rasgos esenciales de la comunicación indirecta pueden encontrarse en cada una de las obras, así como en la obra en su conjunto. Según la consideración expuesta y a modo de ejemplificación, llevaré los momentos descritos de la comunicación indirecta a la obra *O lo uno o lo otro – Un fragmento de vida* (partes I y II), la cual es considerada canónicamente como una obra de comunicación indirecta en clave ético-existencial. En sus líneas encontramos elementos vinculados íntimamente con la comunicación ético-religiosa como lo son las ideas de pecado, desesperación, elección y espíritu. Dichos elementos son constitutivos del entramado conceptual de la primera y la segunda parte, así como lo son del ejercicio de la comunicación indirecta en general. Sin embargo, en cada una de ellas el objetivo principal es enfrentar al individuo con lo que él ha devenido existencialmente en un momento específico y de enfrentarlo con su capacidad de elegirse a sí mismo (con su libertad). Una breve demostración de que la comunicación de esta obra se da en clave ético-existencial, más que en clave ético-religiosa, pese a la preminencia de conceptos religioso-cristianos en la composición de su entramado conceptual, puede hallarse en la idea de elegirse a sí mismo. En *O lo uno u otro*, el ser humano se determina como individuo al elegirse a sí mismo en tanto tarea de realización y de constante concreción (devenir subjetivamente existente, según la terminología de las *Migajas filosóficas* y del *Postscriptum*). Por su parte, en clave ético-religiosa, el ser humano se elige a sí mismo en la relación con Dios, y solo en esta relación encuentra de modo genuino la vitalidad y las tareas a realizar en su vida por medio de la fe. Por lo dicho, pese a las similitudes entre una forma de comunicación y otra, el propósito final de ambas formas de comunicación es distinto; en una se busca la elección de sí mismo o bien estética o bien éticamente; en la otra, se busca que la elección de sí mismo sea necesariamente en la relación con Dios.

Asimismo, en *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard se propone enfrentar dos tendencias existenciales predominantes de su época, la estética y la ética. La primera puede describirse brevemente como una posición hedonista en la cual el objeto vital y principal es la consecución del goce a través de la sensibilidad. El goce es tanto inmediato como reflexivo, por lo cual pueden trazarse a partir de él dos formas de vida estética. La primera de ellas persigue el goce de su sensibilidad de modo inmediato (como el caso del Don Juan); la segunda, en cambio, persigue el goce de la reflexión del goce (como es el caso de Fausto o Johannes en el *Diario de un seductor*). Estéticamente hablando, el goce reflexivo (gozar de sí mismo en el goce) es superior, concierne no a la cantidad sino a la cualidad (ejercicio de la seducción), concierne al cómo, y es la finalidad última de toda forma de vida estética.

Por su parte, la forma de vida ética persigue la continuidad. En la vida ética los despliegues y acrobacias estéticas, pese a ser en muchos casos elogiados, son síntoma de que el ser humano no sabe lidiar con el tedio y desasosiego existenciales; quien persigue una vida estética (quien vive estéticamente) se encuentra *consciente y existencialmente* desesperado. Para el eticista, en cambio, el esteta, en especial el esteta reflexivo, es alguien en quien se presiente impetuosamente el advenimiento del sí mismo, pero quien no lo recibe, sino que se queda al margen de acogerlo y, por tanto, desespera (suspende el devenir existencial como sí mismo). El eticista vive según lo universal expresado en los mandatos de la época. Lo universal que le sirve contenido normativo al eticista es la consciencia a la que él llega de relacionarse subjetivamente la historia de su tiempo. El eticista se apropia consciente y subjetivamente de esta historia. Los mandatos de lo universal son para el eticista distintos de las leyes o de las normas socialmente establecidas. Las formas históricamente logradas y asumidas se convierten para él en mandatos de orden ético en los cuales puede encontrar vitalidad y fuerzas inacabadas, el deseo de vivir y elegirse a sí mismo en la continuidad. Para el eticista, lo importante es la concentración existencial en estos mandatos y su continuidad vital en ellos. Sin embargo, el eticista logra emanciparse de lo establecido. Su relación con la época y las tareas que hay en ellas no es conformista. Él las asume como suyas de modo subjetivo en la medida en que encuentra en ellas la posibilidad de realizarse como sí mismo.

Ahora bien, las partes I y II de *O lo uno o lo otro* fueron publicadas al mismo tiempo en Copenhague en febrero de 1843<sup>37</sup>. Kierkegaard hace un juego particular con la seudonimia en este escrito con el propósito de que los lectores tengan una distancia de su escritor. Los autores de ambos tomos son denominados por el editor ficticio de la obra, Víctor Eremita, como escritores A y B, correspondientemente. Por su parte, la historia de la composición de los tomos se encuentra una ficción aún más compleja. Víctor Eremita encuentra los papeles de ambos volúmenes en un secreter que consiguió de un anticuario. Encuentra los papeles luego de forzar uno los cajones del secreter, los cuales componen un total 13 manuscritos, 8 de los cuales atribuye al escritor A (escritos estéticos), y los restantes al escritor B (escritos éticos en respuesta a los escritos estéticos).

La seudonimia y la ficción tienen una preeminencia muy marcada en lo *O lo uno o lo otro I y II*. A cada paso, Kierkegaard busca crear una atmósfera de confusión y de separación de sus lectores. Víctor Eremita aclara que esta es la intención de la seudonimia cuando menciona el ensayo *Diario de un seductor*, escrito final de *O lo uno o lo otro I*, el cual fue aparentemente compuesto por un seudónimo distinto del joven esteta A, llamado Johannes. Víctor Eremita dice al respecto que “se trata de una vieja artimaña de narrador, contra la cual yo nada tendría que objetar, sino contribuyera tanto a complicar mi posición, puesto que un escritor acaba residiendo dentro de otro como cajitas en un juego de cajas chinas” (OLI, 2006, p. 34). De allí que, si aceptamos el pacto poético de la seudonimia, no podamos atribuir a Kierkegaard las posiciones descritas en el texto, sino que, en cambio, tengamos la tarea de concentrarnos en lo que ellas comunican. Por otro lado, el foco de atención no se encuentra en saber qué posición se expone mejor que la otra o si, asumiendo que responde a una contradicción real en alguien o varias personas, cuál de ambas resulta a la postre victoriosa.

---

<sup>37</sup> Véase la Introducción de *O lo uno o lo otro I* (2006), p. 17. Cabe aclarar que, en el prólogo a la obra, Víctor Eremita nos cuenta que, luego de haber arreglado los papeles de A y B en dos volúmenes, decidió esperar un lapso de 5 años antes de tomar “la determinación de llevarlos a la imprenta” y de que, cuando lo hizo, reparó en considerar si los autores aún vivían o si aún estaban en la ciudad; además, consideró que la publicación de los textos podría tener en el tiempo “objeto pecuniario” (OLI, 2008). La historia de la publicación está sumergida en estos giros y vericuetos ficcionales, para que el lector no se proponga indagar por la identidad de los escritores. Así mismo, cabe resaltar que, pese a que los escritos fueron publicados en un mismo mes y año, el orden de los tomos es crucial para el efecto de la comunicación, al punto que se creyó que el segundo tomo había sido publicado mucho después que el primero.

Lo que se busca con este juego de seudonimia es que, “una vez leído el libro, A y B se olvidan, solo las concepciones se encuentran cara a cara a la espera de una decisión final en personalidades determinadas” (OLI, 2006, p. 38), decisión que recae en el lector y no en la autoridad de los autores de las concepciones contrapuestas.

Por otro lado, Kierkegaard utiliza estilos de composición muy disímiles para cada tomo. El primer tomo de *O lo uno o lo otro* puede considerarse en sí mismo una obra estético-literaria y romántica, la cual fue recibida con gran elogio por parte de la crítica filológico-literaria danesa<sup>38</sup>. Por su parte, el segundo tomo podría considerarse una obra de filosofía moral, literariamente muy en oposición a la primera. Este factor ayuda aún más a crear la sensación de que ambos volúmenes son obras de autores distintos, tal como afirma el editor Víctor Eremita.

Para ejemplificar el momento de la necesidad histórica del uso de la comunicación indirecta, podríamos construir un diagnóstico de la época que justifique el uso de estas estrategias. Kierkegaard consideraba que su primer tomo sería muy llamativo al público lector, de modo que la forma de vida estética tomaría preminencia. Sin embargo, pese a que el segundo tomo carezca de los artilugios y estrategias empleados en el primero, resulta por lo menos serio, agudo y apropiado en sus críticas, por lo que, luego de la lectura del primero, se tornaría también convincente. El segundo tomo busca generar un choque existencial. La mayoría de los lectores habrían encontrado en el primero la respuesta a sus enigmas, pues allí se ofrece una vía satisfactoria y, al menos a primera vista, fácil de asumir frente al tedio y malestar existenciales. La segunda parte muestra que tal facilidad es una ilusión complaciente, no porque sus argumentos sean falsos, sino porque tal vía no es fácil ni tampoco mucho menos necesariamente satisfactoria, pese a que muchos al leerla pensarán de sí mismos que son seductores o cofrades listos por iniciarse en los misterios de la seducción y de la noche.

De cierto modo, el primer tomo es un señuelo tanto para el vulgar como el ilustrado hedonismo; el segundo, el despertar a la consciencia de la aparente facilidad de una vida

---

<sup>38</sup> Véase *O lo uno o lo otro I*, p.12-13.

estética y de una solución fácilmente aprensible de la existencia humana. Una lectura más atenta llevaría, por tanto, a que las posiciones se encuentren entre sí sin que ninguna tenga en general más fuerza argumental que la otra, sino que logre despertarse a una consciencia y reflexión subjetivas en el lector que las contempla.

Así mismo, el ejercicio de estas obras es mayéutico, puesto que sus lectores son llevados por Kierkegaard a un estado de consciencia específico sobre su existencia, a partir de un juego dialógico. Él los guía hacia esta determinación, hacia el momento de la elección de sí mismo o la consciencia de la elección, y allí desaparece. La preeminencia se encuentra en el punto de elección de la elección de sí mismo, y en el hecho de que lo transmitido es una tarea por realizar por parte de quienes reciben dicha consciencia, en quienes se ha efectuado la reflexión subjetiva a través de la comunicación indirecta.

Por su parte, el momento de la reduplicación podemos encontrarlo fácilmente si atendemos a las consideraciones de Víctor Eremita sobre la estrategia de ocultarse por parte de A en el *Diario de un seductor*. El *Diario* es por sí mismo una creación literario-filosófica, la cual, no obstante, está inspirada en la relación de Kierkegaard con Regina Olsen. Kierkegaard escribe sobre ella al modo en que A lo hace sobre Johannes, solo para delatar al final que tanto este como aquel son la misma persona. Kierkegaard nos habla en el *Diario de un seductor* desde su experiencia con Regina, a quien abandonó y con quien no pudo casarse, pese a declararla el amor de su vida. Asimismo, el momento de la reduplicación se encuentra en la apreciación de Víctor Eremita sobre si la obra pertenece a los autores A y B; sin embargo, él se decide por pensar que le pertenecen a una “persona” y que “se trataría de una persona que en su vida habría realizado ambos movimientos o sopesado ambos movimientos” (OLI, 2006, p. 38). Kierkegaard se refiere claramente a sí mismo por medio del seudónimo Víctor Eremita. Aquel nos comunica a través de su camino y decisiones. *O lo uno o lo otro* sigue el camino de la interioridad de Kierkegaard a modo de una larga tribulación interior, desde la cual invita a cada ser humano a la realización de sí mismo en la elección.

No obstante, esto último no debería llevar a considerar la obra como una simple autobiografía. El aspecto biográfico sobre la reduplicación debe entenderse como el

movimiento de la interioridad que es prerequisite de la comunicación indirecta para que quien la reciba realice dicho movimiento por sí mismo (Muñoz, 2012). De igual modo, se recalca que el movimiento de la interioridad es necesario en el sentido de la comunicación ético-existencial, pues el giro subjetivo no puede efectuarse de otro modo en quien recibe la comunicación.

*O lo uno o lo otro I y II* es una obra ideal de estudio de la comunicación indirecta en la cual los tres momentos descritos en este trabajo sobre la necesidad de dicha comunicación pueden ser rastreados y expuestos a pequeña escala. Estos elementos pueden ser ampliados y vistos, por tanto, de modo panorámico en la totalidad de la obra escrita de Kierkegaard, bajo la consideración, no obstante, de que la comunicación existencial es comunicación indirecta ética de poder y comunicación ético-religiosa de poder. El filósofo danés nos hace un llamado a la interioridad por medio de la respuesta que él mismo ha dado a ese llamado. La tarea del escritor religioso, como él mismo denominó en *Mi punto de vista*, queda resuelta a la luz de este llamado existencial como compromiso de vivir conforme a esta tarea de la comunicación para sí mismo y para otros.

## Referencias

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones* (Costa F., Castro E., Trad.). Adriana Hidalgo Editora.
- Aumann, A. (2008). *Kierkegaard on the Need for Indirect Communication* [Disertación]. Indiana University.
- Aumann, A. (2010). *Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion*. En Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Point of View* (pp. 295-324). Mercer University Press.
- Blagojević, B. (2016). *Indirect Communication as a Language-Game: Kierkegaard Through a Late-Wittgensteinian Lens*. *AM Journal of Art and Media Studies*, (9), 23–32.
- Chan Tung, H. (2023). *Communicating Without Imparting: A Reappraisal of Kierkegaard's Indirect Communication* [Tesis doctoral]. University of Essex.
- De Reina Tartièrre, G. (2018). *Kierkegaard y la psicología experimental*. *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*, (4), 93-114.
- Domaradzki, M. (2004). *Kierkegaard's Theory of Communication*. *Lingua ac Communitas*, (14), 44-50.
- Garret, E. (2012). *The Essential Secret of Indirect Communication*. *Review of Communication*, 12(4), 331-345.
- Jaspers, K. (1978). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (Gaos, J. Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio* (García Morente, M. Trad.). Editorial Tecnos.
- Kellenberger, J. (1984). *Kierkegaard, indirect communication, and religious truth*. *International Journal for Philosophy of Religion*, (16), 153-160.

- Kierkegaard, S. (2017). *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (García Martín, J. Trad.). Herder Editorial.
- Kierkegaard, S. (2012) *La época presente* (Svensson, M. Trad.). Mínima Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010). Temor y temblor. En Gredos (ed.), *Kierkegaard* (pp. 575-724) (Gutiérrez, D. Trad.). Editorial Gredos.
- Kierkegaard, S. (2009). *La ejercitación del cristianismo* (Gutiérrez, D. Trad.). Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2009). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (Bravo Jordán, N. Trad.). Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal* (Gutiérrez, D. Trad.). Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007). *El concepto de la angustia*. (Gutiérrez, D. Trad.). Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor* (Gutiérrez, D. Trad.). Ediciones Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I* (González, D. Trad.). Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (González, D. Trad.). Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (1997). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (Gutiérrez, D. Trad.). Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (1972). *Mi punto de vista* (Gutiérrez, D. Trad.). Aguilar Ediciones.
- Krawerenda-Wajda, K. (2014). The problem of indirect communication in Søren Kierkegaard philosophy. Knowing and self-knowledge. *Tekstualia*, 3(38), 129-140.

Lübcke, P. (1990). Kierkegaard and indirect communication. *History of European Ideas*. 12(1), 31-40.

Muñoz Fonnegra, S. (2010). *Das Gelingende Gutsein: über Liebe und Anerkennung bei Kierkegaard*. De Gruyter.

Muñoz Fonnegra, S. (2012). La exigencia ética. Sobre la doctrina del amor de Kierkegaard. *Estudios De Filosofía*, (32), 41-59.

Platón, (2020). *Diálogos IV. República*. (Eggers Lan, C. Trad.). Editorial Gredos.

Platón. (1992). *Diálogos II. Gorgias, Menéxemo, Eutidemo, Menón, Crátilo* (Calonge J., Acosta E., Olivieri F. J., Calvo J. L. Trad.). Editorial Gredos.

Platón. (1988). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. (Santa Cruz, I., Vallejo Campos A., Luis Cordero N. Trad.) Editorial Gredos.

Stewart, J (2018). La 'nota discordante' de Hegel: La crisis cultural y la inspiración detrás de Sobre la importancia de la filosofía para la época presente de Heiberg. *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*, (4), 25-44.

Turnbull, J. (2009). Kierkegaard, Indirect communication, and ambiguity. *The Heythrop Journal*, (50), 13-22.

Walsh, S. (2021). Thomasine Gyllembourg: Her Novel Two Ages and Kierkegaard's Concept of Levelling. *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*, (7), 37-53.