

Cristianismo sin cristianismo en la filosofía kierkegaardiana de la religión

María J. Binetti
(Argentina)

Resumen

Kierkegaard se entendió a sí mismo como un pensador religioso, llamado a refundar el cristianismo sobre la base de la singularidad existente. El cristianismo que él profesa y defiende no tiene que ver con el Cristo histórico, ni con la Iglesia y sus dogmas, sino que se constituye dialécticamente por la autoconciencia misma de la subjetividad, devenida absoluta. Las siguientes páginas intentarán explicar por qué tal concepción, lejos de ser compatible con la ortodoxia cristiana, introduce una nueva conciencia religiosa, que podríamos llamar –por semejanza posmoderna– “cristianismo sin cristianismo”.

Palabras clave: Subjetividad, absoluto, paradoja, martirio, síntesis, fe.

Abstract

Kierkegaard understood himself as a religious thinker, called to refound Christianity on the basis of existent singularity. The conception of Christianity Kierkegaard believes and supports, has not to do with the historical Christ, neither the Church nor its dogmas, but it constitutes dialectically by the selfconscious subjectivity become absolute. The following pages aim at explaining why that conception, far from being compatible with orthodox Christianity, introduces a new religious consciousness, which I could call –in consonance with Posmodernity– “Christianity without Christianity”.

Key-words: Subjectivity, absolute, paradox, martyrdom, synthesis, faith.

1) Introducción

Kierkegaard se entendió a sí mismo como un pensador religioso, llamado a refundar el cristianismo sobre la base de la singularidad existente. El amor a Cristo inculcado por su padre desde sus primeros años de formación pronto se manifestó tanto en la elección de su carrera teológica como en la orientación y ordenación de su obra, cada vez más cristiana con el paso del tiempo¹. Los textos kierkegaardianos abundan en referencias bíblicas y exegéticas, admoniciones pastorales, sermones, prédicas y consejos evangélicos. La retórica cristiana domina gran parte de sus escritos y se ofrece tanto en la forma edificante como en el modo poético de comunicar la idealidad religiosa.

Desde el punto de vista teológico-dogmático, Kierkegaard se consideró un cristiano ortodoxo, en tanto que él no buscaba modificaciones doctrinales sino la apropiación metafísico-existencial de la doctrina. Más aún, él se tuvo política y

¹ Cf. A. McKinnon: «Increase of Christian Terms in Kierkegaard's Samlede Værker», *Kierkegaardiana*, (Copenhagen), 9, 1974, p. 147.

religiosamente por un conservador, llamado a resguardar la ortodoxia y las instituciones establecidas. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, su interpretación del cristianismo constituye en verdad una refundación del mismo, concomitante con la resignificación metafísica de la subjetividad singular. En este sentido subjetivo, la dogmática resulta para Kierkegaard irrelevante y tal conclusión parecería poner en duda su pretendida ortodoxia.

De este modo, el cristianismo de Kierkegaard plantea cierta ambivalencia o ambigüedad esencial. Por una parte, él dice sostener la ortodoxia y reclama el sinceramiento de lo primitivamente cristiano. Por otra parte, lo que él entiende por primitivo y ortodoxo no tiene que ver con la doctrina o las instituciones, la tradición o la historia, sino con el devenir libre de la subjetividad singular. En virtud de tal libertad, Kierkegaard termina por condenar a la falsedad y el engaño los 1800 años de cristianismo, la Iglesia oficial y todo el séquito pastoral, mientras proclama la subjetividad de la verdad y lo divino.

En otras palabras, Kierkegaard propone una refundación de la conciencia cristiana, y nuestra lectura sostiene que tal refundación presupone el fin de la ortodoxia, razón por la cual la filosofía kierkegaardiana de la religión significaría una suerte de – para emular cierta expresión posmoderna– “cristianismo sin cristianismo”. De lo que se trata aquí es de una religión sin dogmas ni estatutos, iglesias ni casuísticas conductuales, basada en la concepción absoluta del devenir subjetivo. Se trata también de cierta desmitologización del cristianismo, superadora de sus representaciones abstractas para asir el núcleo entitativo y esencial de su mensaje.

La refundación y resignificación del cristianismo kierkegaardiano expresa, en términos filosóficos, el intento de absolutizar la subjetividad humana. En este sentido, la doctrina cristiana se convierte en lo contrario de ella misma, vale decir, deja de ser una serie de enunciados dogmáticos para convertirse en la praxis de la singularidad absoluta. A la exposición de esta hipótesis se dirigirán las siguientes páginas, en las cuales indagaremos, en primer lugar, quién es el Cristo de Kierkegaard y, en segundo lugar, qué significa para él llegar a ser cristiano.

2) El Cristo de la dogmática

Según su propia opinión, Kierkegaard es un cristiano ortodoxo, dogmáticamente correcto. Su cristología reconoce en Cristo una doble naturaleza, perfectamente humana y perfectamente divina. “Cristo es a cada instante Dios y hombre”², en una sola y misma singularidad absoluta. La unión de ambas naturalezas no se realiza para Kierkegaard en la humanidad genérica sino en un solo individuo singular, nacido en Nazaret hace 2011 años, y de aquí que la encarnación sea un acontecimiento único e irrepetible³. Junto con la ortodoxia, Kierkegaard sostiene que hay un solo Cristo, un solo Hijo de Dios, porque “solo una vez la idea ha sido absoluta, en Cristo”⁴. Cristo sería entonces la consumación de la idea, absolutamente realizada en lo finito y contingente, de manera tal que sin esta realización, lo divino perdería su consistencia concreta y se reduciría a una abstracción inexistente.

² S. Kierkegaard: *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., København, Gyldendal, 1909-1948 [en adelante *Pap.*], II A 595.

³ Cf. S. Kierkegaard: *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., København, Gyldendal, 1920-1936 [en adelante *SV*], XII 79.

⁴ S. Kierkegaard: *Pap.*, XI¹ A 280; cf. también X² A 422.

Sobre la identidad en Cristo de lo divino y lo humano se basa no sólo el cristianismo kierkegaardiano sino su propia filosofía existencial. “La preocupación central de Kierkegaard es el paradójico auto-descubrimiento de Dios en el Dios-hombre [...] La paradójica auto-presentación de Dios”⁵. Precisamente en los términos de su filosofía existencial, Kierkegaard interpreta dialécticamente la reunión de lo divino y lo humano como una paradoja. Lo paradójico es la síntesis de dos elementos contradictorios, la unidad de términos opuesto y, en este caso, “la síntesis paradójica de un Dios y de una pobre naturaleza humana”⁶. En tanto que hombre-Dios, “Jesucristo es el signo del escándalo”⁷, y lo determinante del escándalo es la autocontradicción de su identidad, tanto en sentido intelectual-epistemológico como existencial-metafísico.

En el primer sentido intelectual, el escándalo comporta un absurdo incomprendible para el entendimiento. En el segundo sentido existencial, aquel supone el mayor sufrimiento posible, a saber, la autocontradicción del ser que se niega a sí mismo. Tal sufrimiento es una exigencia esencial del cristianismo kierkegaardiano, correspondiente con la constitución autocontradictoria y dialéctica de Cristo. La diferencia absoluta –entre lo divino y lo humano– en la cual y por la cual se sostiene su identidad hace que el dolor sea inevitable, pero se trata de un dolor voluntario⁸, libre, y en esto consiste su perfección. La muerte en la cruz, libremente decidida, muestra de manera ejemplar el destino sacrificial de lo finito, a la vez que hace posible su redención.

La realidad humano-divina de Cristo representa entonces la autocontradicción de su existencia, por la cual lo divino y lo humano se niegan mutuamente en el mismo instante en que se identifican recíprocamente en la singularidad de su persona. Tal es la dialéctica de la cristología kierkegaardiana, cuyo dinamismo proveerá el modelo⁹ y la mediación¹⁰ del devenir existencial. Cristo es, en este sentido, el paradigma de la existencia, dialécticamente desgarrada por una autocontradicción imposible: la del hombre hecho dios. Asimismo, el sufrimiento será el camino, la vía, la verdad de una humanidad divinizada.

Conforme con la dogmática oficial, la cristología kierkegaardiana sostiene doctrinalmente la unicidad del Hijo de Dios en su doble naturaleza, el carácter mediador de su sufrimiento mortal y su ejemplaridad ideal. Pero lo cierto es que tal doctrina no califica en absoluto para la determinación del cristianismo kierkegaardiano, como tampoco lo hacen el dato histórico ni su objetividad especulativa o representativa, por muy ortodoxas que resulten. Considerar la divinidad de Cristo como una idea eterna o una representación intelectual o un hecho empírico constituye para Kierkegaard desentendimiento básico, que convierte la vida cristiana en una abstracción impersonal¹¹. Por el contrario, para él “la vida de Cristo no tiene nada que ver con la historia, no entra en la historia discursivamente, permanece fuera de la historia como el signo eterno por el cual será juzgada cada generación”¹². Y esto significa que, consistente o no consiste con su doctrina, la dogmática oficial es irrelevante para cristianismo kierkegaardiano.

La cristología de Kierkegaard no atiende a Cristo desde el punto de vista objetivo-intelectual, sino subjetivo-existencial, de manera tal que la realidad del

⁵ M. Rae: *Kierkegaard and Theology*, London, T & T Clark, 2010, p. 2.

⁶ S. Kierkegaard: *Pap.*, IX A 57.

⁷ Cf. S. Kierkegaard: *SV*², XII 115 ss.

⁸ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, X³ A 43; X¹ A 134

⁹ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, X¹ A 279; X⁵ A 45.

¹⁰ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, X⁴ A 252-53.

¹¹ Cf. S. Kierkegaard: *SV*², VII 13 ss.

¹² Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, IX A 59.

hombre-Dios designa, antes que una representación abstracta, la idealidad efectiva de la existencia singular, lo que cada persona puede y debe llegar a ser, vale decir, lo absoluto, constitutivamente considerado como posibilidad infinita de todo hombre. En otras palabras, “la cristología que Kierkegaard desarrolla representa su esfuerzo por mostrar el camino hacia la auténtica identidad”¹³. La identidad de la cual se habla aquí pertenece a la subjetividad singular en tanto que *θεανθρωπος*¹⁴, vale decir, como contradicción suda y superada a la vez.

Así como la humanidad divina de Cristo representa la posibilidad efectiva y universal del singular, en el mismo sentido el cristianismo kierkegaardiano designa una realidad subjetivamente existente. Desde el punto de vista objetivo, intelectual e inmediato, el cristianismo es una realidad histórica, convertida en la dogmática esencial de determinada institución político-religiosa, pero tal cosa no es el cristianismo kierkegaardiano. Todo lo contrario, para Kierkegaard lo cristiano es la realidad absoluta del espíritu, reduplicado dialécticamente y atravesado por una diferencia cualitativa infinita. Así lo asegura él mismo: “es por un cómo, por una reduplicación que yo ludo: sin ella, se entiende, el cristianismo no es cristianismo”¹⁵. Y en el mismo sentido: “una cosa es introducir una doctrina en el mundo, otra cosa es interiorizarla”¹⁶. Reduplicar o interiorizar la doctrina es el sentido del cristianismo kierkegaardiano, y dado que tal doctrina no es sino la del hombre-dios, resulta que lo cristiano consiste en repetir la unidad *teantrópica* por y en la subjetividad singular, finita y contingente. En una palabra, desde el punto de vista absoluto de la subjetividad, el cristianismo es la propia existencia¹⁷, determinada como hecho de conciencia¹⁸ singular. Lisa y llanamente, “el cristianismo es lo absoluto”¹⁹, y serlo es devenirlo por la síntesis paradójal de lo humano y lo divino.

De lo objetivo a lo subjetivo, de lo intelectual a lo existente, la categoría clave que a Kierkegaard le permite resignificar lo cristológico a partir del devenir absoluto es la categoría de “contemporaneidad”, unidad sintética de lo temporal y lo eterno. Lo contemporáneo es la singularidad devenida absoluta, eterna y temporal a la vez, a imagen y semejanza de Cristo, que deviene de este modo contemporáneo de la subjetividad singular. El Cristo contemporáneo no es pensado como una historia pasada ni imaginado como idea eterna, sino repetido, reduplicado, actualizado como singularidad absoluta. La contemporaneidad designa así la relación absoluta a lo absoluto²⁰, una presencia y un presente total en el cual coexisten e insisten lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino. Lo contemporáneo es entonces una síntesis paradójal, autocontradictoria, desgarrada en su propia unidad y precisamente una en tal desgarramiento.

Claro está que la contemporaneidad de Cristo no es el objeto de un conocimiento intelectual. Ella es, en cambio, objeto de la fe en tanto que acto libre. La diferencia estriba en que, mientras el objeto de la representación permanece fuera de la conciencia como una imagen abstracta y alienante, el objeto de la fe deviene inmanente a la conciencia como su propio sujeto. De este modo, en tanto que objeto de la fe, la realidad del dios-hombre deviene sujeto, singularidad, autopresencia espiritual de lo absoluto

¹³ M. Taylor: «Christology», en N. Thulstrup – M. M. Thulstrup (eds.): *Bibliotheca Kierkegaardiana*, Copenhagen, Reitzels Boghandel, Copenhagen 1979, vol. V, p. 206.

¹⁴ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, I A 215.

¹⁵ S. Kierkegaard: *Pap.*, X³ A 431.

¹⁶ S. Kierkegaard: *Pap.*, X⁵ A 121.

¹⁷ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, IX A 207; X² A 603.

¹⁸ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, VII¹ A 229.

¹⁹ S. Kierkegaard: *Pap.*, IX A 284; IX A 292; X⁵ A 121; *SV*², XII 82.

²⁰ S. Kierkegaard: *Pap.*, VIII¹ A 320; también X¹ A 179; *SV*², VII 337.

devenido tiempo, espacio y carne. El hecho de que Cristo sea la verdad²¹ y la verdad sea un ser²², significa la consistencia subjetiva de lo absoluto, su contemporaneidad, su reduplicación en el ser singular.

En conclusión, la cristología kierkegaardiana permite distinguir entre el Cristo de la dogmática, objeto del entendimiento finito y de una fe estatutaria, y el Cristo de la fe, sujeto efectivo de una praxis absoluta. En el primer sentido, el cristianismo es una doctrina, en el segundo sentido, el cristianismo es lo absoluto, porque lo absoluto es la singularidad.

3) El Cristo de la fe

Dogmáticamente considerada, la cristología kierkegaardiana se tiene a sí misma por ortodoxa y se limita a reclamar la actualización de la doctrina. No obstante, y dado que lo dogmático resulta irrelevante a la luz actualista del cristianismo de Kierkegaard, su ortodoxia parecería más bien negarse a sí misma. En efecto, lo ortodoxo entiende que la verdad es objetiva y que la libertad de elección consiste en ajustarse a su representación. El cristianismo kierkegaardiano, en cambio, entiende que la verdad es la subjetividad²³; su libertad, absoluta; y su acción, creadora de lo real. Esta es una de las razones por las cuales el modo de comunicación kierkegaardiano abandona la argumentación demostrativa –sea histórica o filosófica– y asume el registro poético, a fin de expresar la creación libre de la verdad en lugar de su adecuación intelectual²⁴. Lo que Kierkegaard expone no es una verdad doctrinal sino un ideal libre, y de aquí que el se considere “un poeta de lo religioso”²⁵ o “un poeta cristiano”²⁶, llamado a despertar la aspiración humana más profunda y absoluta, vale decir, la fe.

Lo que concierne a la fe no es lo objetivo sino “la subjetividad misma”²⁷, y tampoco es cualquier subjetividad –no la subjetividad representativa y alienada en imágenes trascendentes y abstractas– sino la subjetividad “llevada a su más alto grado de intensidad”²⁸. Tal es la subjetividad reflexionada o reduplicada en y por sí misma, de manera tal que “cuando la reflexión está completamente agotada, comienza la ‘fe’”²⁹. En tanto que agotamiento reflexivo de la subjetividad potenciada a su mayor intensidad, la fe tiene el sentido de la identidad y el reposo. En efecto, si la reduplicación o la reflexión escinden la inmediatez del yo produciendo su contradicción, la fe concilia lo separado y recupera la unidad. Lo finito y lo infinito³⁰, el tiempo y la eternidad, lo humano y lo divino confían a la fe el sello de la alianza³¹, para que ella resuelva la oposición³² por “la anticipación de lo eterno”³³. En esta alianza de unidad consiste el carácter positivo³⁴ que pertenece a la fe.

El *pathos* de la fe produce la identidad subjetiva por la unión dialéctica y

²¹ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, II A 184.

²² Cf. S. Kierkegaard: *SV*², XII 228.

²³ Cf. S. Kierkegaard: *SV*², VII 188 ss.

²⁴ Cf. H. Deuser: «Religious dialectics and Christology», en Alasdair Hannay - Gordon Marino (eds.): *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1998, p. 387.

²⁵ S. Kierkegaard: *Pap.*, X² A 106.

²⁶ S. Kierkegaard: *Pap.*, X¹ A 281.

²⁷ S. Kierkegaard: *SV*², VII 114.

²⁸ S. Kierkegaard: *SV*², VII 602.

²⁹ S. Kierkegaard: *Pap.*, V A 28; cf. también *SV*², IV 467; VI 174.

³⁰ Cf. S. Kierkegaard: *SV*², VII 218.

³¹ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, V A 68.

³² Cf. S. Kierkegaard: *SV*², XI 172.

³³ S. Kierkegaard: *Pap.*, VII¹ A 139.

³⁴ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, X¹ A 481.

paradojal de los opuestos que la componen. Así se unen en ella lo humano y lo divino, lo subjetivo y lo objetivo o bien, como prefiere hablar Kierkegaard, el *cómo* y el *qué* subjetivos. A propósito de tal identidad dice él: “hay un ‘cómo’ que tiene la propiedad de que si él es puntualmente dado, se da también el ‘qué’, y éste es el ‘cómo’ de la fe. Aquí la interioridad aparece en su culminación, la de ser a la vez la objetividad. Este es un desarrollo del principio de la subjetividad que, por lo que sé, no había sido hasta ahora agotado o realizado en tal sentido”³⁵. La profundización del principio de la subjetividad que Kierkegaard se atribuye parecería heredar la tradición moderna, que sancionó la inmanencia subjetiva de lo absoluto. A diferencia del cristianismo dogmático ortodoxo, fundado en la conciencia objetiva de lo divino y en su trascendencia metafísica, el cristianismo kierkegaardiano se justifica en la inmanencia subjetiva de lo absoluto, mediante el hacerse del dios-hombre en cada singularidad existente. Este devenir absoluto es la fe, definida, entre otras cosas por la identidad autorreflexiva de sujeto y objeto, del cómo y el qué, de lo humano y lo divino.

Podríamos decir entonces que, desde el punto de vista kierkegaardiano, la fe designa la subjetividad agotada en su reduplicación inmanente y reconciliada en su identidad. De aquí que ella constituya una categoría reflexiva, o mejor, autorreflexiva³⁶ y dialéctica³⁷. En su consumación reflexiva, la autoconciencia reconoce la diferencia absoluta de lo divino y lo humano, su paradójica contradicción imposible, y sin embargo allí mismo recupera su propia identidad singular. Cristo vuelve a ser aquí el signo del escándalo, el ideal posible para la autocomprensión final de la subjetividad como θεανθρωπος. En otras palabras, el Cristo de la fe es, en definitiva, esta realización *teantrópica* del devenir subjetivo.

Si por una parte Kierkegaard resignifica la cristología en función de lo que él llama el “principio de la subjetividad”; por la otra parte, esto coincide con la resignificación de la subjetividad en términos cristológicos. La verdad de la subjetividad es su realización “teológica”³⁸, en síntesis paradojal con lo finito, temporal y contingente, vale decir, su realidad cristológica, actualizada en la contemporaneidad de la fe. Cristo nuestro el camino, la verdad, el ideal del propio sí mismo reduplicado, contradicho y reconciliado en su autopresencia espiritual. Si “ser perfectamente presente a sí mismo es el fin supremo, la tarea suprema de la vida personal, su poder”³⁹, entonces la contemporaneidad de lo “humano-divino” constituye su vocación esencial.

En conclusión, el Cristo de la fe, determinante esencial del cristianismo kierkegaardiano, es la propia subjetividad devenida absoluta, esto es, humana y divina a la vez. La refundación kierkegaardiana de lo cristiano se efectúa a partir de esta unión recíproca, fuera de la cual tanto lo humano como lo divino son mera abstracción. Sin lo divino, el hombre es nada y la existencia, un sinsentido. Sin devenir temporal, lo divino es una mera representación, lejana y vacía. Y precisamente esta síntesis paradojal de ambos opuestos es lo que Kierkegaard denomina –con su denominación más apropiada– “singularidad”. En efecto, el singular es “la causa”⁴⁰ y “el principio”⁴¹ del cristianismo kierkegaardiano. “La doctrina del Singular es el punto de inflexión en la concepción del cristianismo”⁴², porque en su propio nombre se ejerce la refundación subjetivo-metafísica de la conciencia religiosa kierkegaardiana.

³⁵ S. Kierkegaard: *Pap.*, X² A 299.

³⁶ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, V A 28; *SV*², IV 467.

³⁷ S. Kierkegaard: *SV*², XII 162.

³⁸ Cf. S. Kierkegaard: *SV*², XI 216.

³⁹ S. Kierkegaard: *Pap.*, VII² B 235.

⁴⁰ S. Kierkegaard: *Pap.*, VIII¹ A 482.

⁴¹ S. Kierkegaard: *Pap.*, VIII¹ A 9.

⁴² S. Kierkegaard: *Pap.*, X⁵ A 121.

Ahora bien, no menos que Cristo significa la unidad de lo divino y humano devenida singular, él significa también su contradicción y su diferencia infinita. De aquí el dolor, el martirio, la negación que traspasan el devenir cristiano y jalonan el camino de la existencia.

4) La dialéctica absoluta del devenir cristiano

Cristo es el escándalo de un absoluto devenido tiempo, finitud y contingencia, no menos que el signo positivo de lo que todo hombre puede y debe devenir. Este devenir contiene, en cuanto que tal, una contradicción absoluta, una negación total o diferencia cualitativa, enunciada por Kierkegaard tanto en su consistencia metafísico-dialéctica como en su sentido evangélico. También en este caso, el cristianismo kierkegaardiano reinterpreta las categorías evangélicas de martirio, sufrimiento y negación a la luz de una subjetividad absolutamente dialéctica.

Hemos mencionado líneas atrás que para Kierkegaard el Cristianismo es lo absoluto. Valga precisar ahora que este absoluto es concebido por él en términos dinámicos y relacionales, de manera tal que no existe como una abstracción trascendente sino como un devenir concreto y singular. “Lo absoluto se debe actuar”⁴³, porque es en sí y por sí acción libre y subjetiva, acción que kierkegaardianamente concebida tiene el sentido de la negación. La acción absoluta es dialéctica, contradictoria, negativa, en tanto y en cuanto resulta la síntesis paradójica de una divinidad humanizada o una humanidad divinizada. En este sentido, Kierkegaard califica al cristianismo como “una lucha de la pasión divina consigo misma, de manera que en cierto modo nosotros los hombres debemos desaparecer como hormigas (mientras que sin embargo esto es un infinito amor hacia nosotros)”⁴⁴. La contradicción entre lo divino y lo humano supone su mutua exclusión y negación, y en esto reside el carácter dialéctico que especifica a la existencia espiritual, en su intento de devenir concreta.

Desde el punto de vista evangélico, Kierkegaard determina la dialéctica absoluta del espíritu mediante la categoría del sufrimiento cristiano, elevado a su mayor exponente en la propuesta del martirio como *pathos* esencial de la existencia. El sufrimiento es dialécticamente inevitable, porque el absoluto “rompe siempre la existencia”⁴⁵. Dios es letal para el ser relativo, hiere mortalmente el mundo de lo condicionado y solo a través de esa muerte es capaz de vivificar al espíritu. El martirio encarna de manera ejemplar ese ideal de ruptura absoluta, y define así el centro de la vida cristiana⁴⁶. Kierkegaard lo entiende como “la única verdadera expresión de la existencia de algo absoluto”⁴⁷ y “la ley del amor absoluto”⁴⁸. No se trata aquí, claro está, de un sufrimiento accidental, exterior y contingente, sino de un dolor libre, decidido y autoconsciente, es decir, “voluntario”⁴⁹. Solo en cuanto que voluntario, el sufrimiento se afirma como acción perfecta de la libertad. La decisión de la muerte, o bien, el martirio, expresa la contradicción esencial de lo humano y lo divino, y en este sentido Kierkegaard aprueba sin ambages la caracterización del cristianismo como “odium generis humani”⁵⁰, que el paganismo le supo atribuir. Entre Dios y el mundo, no hay

⁴³ S. Kierkegaard: *Pap.*, IX A 413.

⁴⁴ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, X⁴ A 212.

⁴⁵ S. Kierkegaard: *Pap.*, X³ A 409.

⁴⁶ Para la categoría de martirio cf. S. Kierkegaard: X¹ A 217; X⁴ A 10; XI¹ A 61.

⁴⁷ S. Kierkegaard: *Pap.*, IX A 285.

⁴⁸ S. Kierkegaard: *Pap.*, IX A 285.

⁴⁹ S. Kierkegaard: *Pap.*, XI¹ A 325.

⁵⁰ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, X¹ A 547; también X¹ A 460; XI¹ A 157;

tertium, de manera tal que ser cristiano es para Kierkegaard “el más tremendo de todos los tormentos; es, y así debe ser, tener el propio infierno en este mundo”⁵¹.

La “contradicción entre Dios y el hombre”⁵², expresada evangélicamente en el infierno del cristianismo, constituye desde el punto de vista filosófico la exigencia conceptual de una metafísica absolutamente dialéctica. Entre lo humano y lo divino, lo temporal y lo eterno, lo contingente y lo incondicionado hay una “diferencia cualitativa”⁵³ infinita, que convierte el devenir absoluto en una continua negación. El principio según el cual *omnis afirmatio est negatio*⁵⁴, sumado al principio metafísico de la inversión⁵⁵, justifican el hecho de que el espíritu “no puede ser nunca descubierto directamente, sino que debe haber siempre antes una negación, y cuanto más se es espíritu, más exactamente se debe cuidar que la negación sea la negación exacta de su opuesto”⁵⁶. La negación exacta de lo absoluto no es sino la nada total, el movimiento de aniquilación de lo infinito, que Kierkegaard le atribuye a lo humano como tal en su carácter pecaminoso. El movimiento reflexivo de la subjetividad procede entonces por la negación absoluta, y esto es lo que Kierkegaard llama, usando una noción evangélica, pecado. “Ser hombre es ser pecador”⁵⁷, otro, nada de lo divino.

Más allá de las atenuaciones desde las cuales uno prefiera leerlo, lo cierto es que el cristianismo de Kierkegaard es un infierno, y metafísicamente debe ser así. Tal es la razón por la cual varios intérpretes de su pensamiento lo han considerado insostenible e inconsistente. Para mencionar algunos ejemplos, L. Chestov duda de que el propio Dios pueda soportar el cristianismo kierkegaardiano⁵⁸; G. Marcel se refiere a la inhumanidad⁵⁹ de su pensamiento; T. Adorno a su autodestructividad⁶⁰; y R. Cantoni a un cristianismo contrario a la vida, imposible y deshumano⁶¹. Otros autores han identificado la subjetividad del singular kierkegaardiano con la conciencia infeliz del sistema de Hegel⁶², según la cual “la reconciliación es siempre trascendente, nunca presente”⁶³. Por su parte, Kierkegaard mismo no escatimó esfuerzo alguno en expresar la crueldad y dureza de su cristianismo, cosa que en nuestra consideración no solo obedece a su estrategia de conversión ni a su temperamento polémico ni a su exaltado celo evangélico. Sumado a todo ello, entendemos que la crueldad del cristianismo kierkegaardiano responde a la exigencia dialéctica de su propia filosofía, según la cual desesperación y fe son mutuamente convertibles.

Sin dudas, el camino de lo absoluto es el camino de la negación, pero esto no significa que tal sea también el punto de llegada. En efecto, aun cuando esté mediado por la contradicción, la resolución de la conciencia kierkegardiana consiste en la fe, el amor, la reconciliación y la unidad. La fuerza de lo negativo produce la existencia misma como realidad positiva, restituida en su identidad esencial. En tanto que

⁵¹ S. Kierkegaard: *Pap.*, XI² A 422.

⁵² S. Kierkegaard: *Pap.*, XI¹ A 67;

⁵³ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, V A 16; X² A 296; X³ A 23; X⁴ A 258; XI¹ A 2, XI¹ A 67, XI¹ A 495.

⁵⁴ Cf. S. Kierkegaard: *SV*², IV 456.

⁵⁵ Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, XI² A 119, XI; también IV 230.

⁵⁶ S. Kierkegaard: *Pap.*, XI¹ A 152.

⁵⁷ S. Kierkegaard: *SV*², X 332.

⁵⁸ Cf. L. Chestov: *Kierkegaard y la filosofía existencial*, 3ª ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1965, p. 223.

⁵⁹ Cf. G. Marcel: *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968, p. 216.

⁶⁰ Cf. T. Adorno: *Kierkegaard*, trad. R. J. Vernengo, Caracas, Monte Avila, 1969, p. 196.

⁶¹ Cf. R. Cantoni: *La coscienza inquieta*, 1ª ed., Milano, Arnoldo Mondadori, 1949, pp. 56, 342.

⁶² Cf. J. Wahl: *Études kierkegaardienes*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1949, pp. 451-52; T. Adorno: *Kierkegaard*, p. 269; R. Jolivet: *Aux sources de l'existentialisme chrétien. MKierkegaard*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1958, p. 269.

⁶³ M. Taylor: *Journeys to selfhood: Hegel & Kierkegaard*, University of California Press, 1980, p. 275.

movimiento de reduplicación o repetición, la fe recupera un origen pleno, mediado por la diferencia absoluta. Esto significa que la verdad última no es la negación sino la negación de la negación, vale decir, “lo tercero positivo”⁶⁴ o la “pura reciprocidad”⁶⁵, en la cual la contradicción se media y reconcilia en una identidad superadora. Dialécticamente, a la negación del pecado le corresponde la identidad de la fe, que recupera el fundamento eterno del yo y se establece en su transparencia⁶⁶.

La fe constituye la paradójica realidad de un absoluto devenido divinidad y humanidad, sintéticamente unidos. En lo tercero positivo de la fe coinciden el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, lo subjetivo y lo objetivo, el cómo y el qué. Incomprensible y absurdamente, la fe recupera o repite la unidad originaria del yo, por el restablecimiento de una segunda inmediatez o de una nueva “inmediatez que sigue a la reflexión”⁶⁷. Ella comienza cuando la reflexión está agotada y su agotamiento acontece en la unidad singular.

Volviendo al modelo cristológico, la fe actualiza el *teomorfismo* de lo humano mientras crea lo divino como realidad subjetiva. El círculo de la existencia humana se cierra en Dios, no menos que el círculo de lo divino lo hace en la asunción de lo finito y humano. Esta mutua igualdad, esta pura reciprocidad fuera de la cual lo humano y lo divino son una mera abstracción, constituye lo que Kierkegaard llama devenir cristiano o bien, lo que es igual, devenir singular. Respecto de esto, Cristo es el paradigma, el ideal, el signo absoluto.

5) Cristianismo sin cristianismo

Kierkegaard creyó –o quiso creer– que su concepción del cristianismo dejaba intacta e incuestionada la ortodoxia. Más aún, el hecho de considerar lo cristiano no como una doctrina sino como una existencia actual lo llevó a suponer la compatibilidad entre la ortodoxia, como doctrina, y la praxis existencial, como reduplicación de esa misma doctrina. Sin embargo, lo cierto es que la doctrina ortodoxa no alude a la reduplicación absoluta de la subjetividad, ni al devenir divino de lo humano, ni a la creación libre de lo infinito. Ella tampoco especifica el carácter sintético de la singularidad, ni la actuación relacional y dialéctica de lo absoluto. Por el contrario, la ortodoxia cristiana se basa en una doctrina filosófica sustancialista y dualista, donde lo divino y lo humano son realidades objetivas y separadas, donde la subjetividad es inmediata, y la libertad, finita y arbitraria. En conclusión, si por una parte doctrina y praxis pertenecen a dos dominios diferentes y en consecuencia Kierkegaard hace bien en negar su oposición; por la otra parte, midiendo ahora la doctrina ortodoxa con la doctrina de la singularidad kierkegaardiana, ambas parecen ser, por lo menos, difícilmente compatibles.

Sobre la posible compatibilidad entre Kierkegaard y la ortodoxia, algunos interpretes han considerado que el cristianismo de aquel, según el cual “Dios sólo existe en la subjetividad y para la subjetividad [...] destruyó la objetividad del cristianismo histórico”⁶⁸. En efecto, desde el punto de vista kierkegaardiano, la subjetividad de la fe es la productora de una objetividad e historicidad inmanente a ella. Otros autores se refieren al peligro real y a la terrible tentación experimentada por Kierkegaard “de una

⁶⁴ S. Kierkegaard: *SV*², XI 143-144.

⁶⁵ S. Kierkegaard: *SV*², IX 433.

⁶⁶ Cf. S. Kierkegaard: *SV*², XI 272.

⁶⁷ S. Kierkegaard: *Pap.*, VIII¹ A 649; cf. también X¹ A 360.

⁶⁸ K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, p. 497.

identificación blasfema del hombre con Dios”⁶⁹. Finalmente, para corroborar las dudas sobre la ortodoxia kierkegaardiana, valga comentar que sus propios contemporáneos lo consideraron un seguidor de D. Strauss⁷⁰, cuya *Vida de Jesús* escandalizó las filas del cristianismo oficial.

Precisamente en la línea de esta nueva modalidad cristiana, respecto de la cual D. Strauss constituyó un disparador esencial, entendemos se ubica el cristianismo de Kierkegaard. La nueva línea de pensamiento a la que aludimos podría llamarse – utilizando retrospectivamente una denominación posmoderna– “religión sin religión”⁷¹, o bien –por aproximación a las preocupaciones dogmáticas de Strauss o Kierkegaard– “cristianismo sin cristianismo”. En cualquiera de los casos, hablamos de una modalidad religiosa puramente subjetiva, desligada de presiones institucionales, estatutarias o doctrinales; superadora de representaciones objetivas; y constituida como singularidad en acto, inconmensurable y absoluta.

Entre el cristianismo ortodoxo y este cristianismo sin cristianismo, lo que ha ocurrido filosóficamente es la desmitologización del relato bíblico, por la elaboración conceptual de sus representaciones abstractas y la reinterpretación de su núcleo especulativo en términos existenciales. El primer hito en esta dirección lo constituye *La vida de Jesús*, que su propio autor concibió como un retorno al sentido esencial y concreto del cristianismo. En consonancia con Kierkegaard, la concepción cristiana de Strauss se desentiende del Cristo histórico y objetivo, para asumir el núcleo esencial de su mensaje, a saber, la identidad de lo humano y lo divino. Cristo es para Strauss el signo de la realización divina del hombre, la posibilidad ideal de una síntesis, llamada a concretarse en el devenir de cada individuo. Así lo afirma Strauss: “la existencia verdadera y real del espíritu, por lo tanto, no está ni en Dios por sí mismo ni en el hombre por sí mismo, sino en el dios-hombre”⁷². La mera representación abstracta y objetiva del Cristo histórico se convierte aquí también en realidad efectiva, de manera tal que lo creído y lo metafísicamente devenido se identifican.

La desmitologización del cristianismo coincide con cierta humanización de su mensaje, que extiende la naturaleza divina a la esencia humana como tal y a la idealidad de su perfección última. Strauss asegura en este sentido: “nuestra época exige que conduzcamos la cristología del hecho a la idea, del individuo a la raza: una teología que, en su doctrina sobre Cristo, se detiene en el cómo de un individuo, no es propiamente una teología sino una homilía”⁷³. Vale decir, si lo cristiano significa la encarnación única y exclusiva de Dios en un individuo particular que vivió hace 2000 años, entonces eso es mera representación abstracta y vacía, cosa que tanto Strauss como Kierkegaard niegan. Por el contrario, una teología que se precie de ser tal debe contener en su idea la contemporaneidad de lo divino en cada singular existente. Y esta es la verdad tanto de lo humano como de un absoluto que ya no se sostiene en la “infinitud fija e inmutable que acompaña a lo finito, sino que entra en ello, produce lo finito, la naturaleza y el espíritu humano como su mera manifestación limitada, a partir del cual él eternamente

⁶⁹ K. Kearney: «Kierkegaard's Concept of God-Man», *Kierkegaardiana*, (Copenhague), 13, 1984, p. 105.

⁷⁰ Cf. J. Stewart (ed.): *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics*, Burlington-Hampshire, Ashgate, p. 5.

⁷¹ J. Derrida : *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 75 ; cf. también J. Caputo : *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

⁷² D. F. Strauss: *The Life of Jesus Critically Examined*, ed. Peter C. Hodgson – trad. George Eliot, Philadelphia, Fortress Press, 1972, § 150.

⁷³ D. F. Strauss: *The Life of Jesus*, § 151.

retorna a su unidad”⁷⁴. La pura reciprocidad de lo humano y lo divino recupera así la unidad última de lo real, y tal es el sentido esencial que Cristo entregó al mundo.

Tanto Strauss como Kierkegaard representan, en este caso, la emergencia de una nueva conciencia religiosa. K. Löwith la califica como el abandono de lo cristiano en el sentido objetivo de una realidad histórico-universal, y su resignificación subjetiva como posibilidad infinita de la libertad⁷⁵. Esta nueva conciencia implica asimismo que la verdad deje de ser la adecuación intelectual a un *factum* objetivo, para transformarse en una creación libre de la propia subjetividad. De este modo se produce dialécticamente lo divino en la alteridad inconmensurable de lo humano. En lugar de la conciencia alienada y abstracta de un dios trascendente, se introduce aquí su inmanencia subjetiva, idéntica al carácter absoluto del singular. Para esta nueva conciencia, la libertad y el amor son el verdadero culto religioso, porque lo divino es fuerza subjetiva, libertad en acto, singularidad, fuera de la cual solo cabe la infeliz adoración de un fetiche.

De este cristianismo sin cristianismo, urdido en la historia de la filosofía de la religión posthegeliana, deriva en última instancia la posmoderna “religión sin religión”, elaborada entre otros por J. Derrida. Para Derrida, lo divino emerge de la subjetividad misma, concebida dialécticamente en su propia diferencia infinita. La inconmensurabilidad divina constituye la forma misma de la singularidad, y en este sentido Kierkegaard aparece como el referente de una religiosidad, refundada sobre la subjetividad autoconsciente y libre⁷⁶. En el fundamento de esta religión sin religión hay una singularidad divinizada, inconmensurablemente infinita, sagrada, inviolable, cuya reflexión justifica su propia alteridad. Para esta religión, Dios es “en mí, él es el ‘yo’ absoluto, él es esta estructura de la interioridad invisible que se llama, en sentido kierkegaardiano, la subjetividad”⁷⁷. Que lo divino sea intimidad, interioridad, subjetividad, significa que lo religioso ha abandonado la infeliz conciencia alienada de un otro abstracto, para habitar una conciencia contemporánea de sí misma.

Inspirada en Kierkegaard, la conciencia religiosa contemporánea recupera el sentido de lo absoluto como sí mismo o subjetividad, constituida en su propia alteridad reflexiva. Dios es Dios en su advenir íntimo, humano, contingente, tanto como lo humano se descubre en una inconmensurabilidad que lo excede infinitamente. La pura reciprocidad del ideal cristológico reaparece aquí, para significar la imbricación esencial de lo divino y lo humano. En Cristo, lo totalmente otro deviene, como enuncia Derrida, yo absoluto.

La religión sin religión podría reducirse, en este sentido, a un cristianismo sin cristianismo, del cual toma su modelo e idealidad. En Cristo resuena a cada instante la paradoja imposible de un dios existente y de una existencia divinizada. La singularidad absoluta es la verdad de un cristianismo descristianizado, que vuelve a emerger, contemporáneamente, en la conciencia humanizada de lo divino.

© 2013 María J. Binetti

La autora es Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra, España. Es especialista en la obra de Søren Kierkegaard, al que ha dedicado numerosos artículos en revistas especializadas y ha realizado traducciones de su obra. Entre sus libros se destacan: *El itinerario de la libertad. Un estudio basado en el*

⁷⁴ D. F. Strauss: *The Life of Jesus*, § 150.

⁷⁵ Cf. K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, pp. 499 ss.

⁷⁶ Cf. M. Taylor: *Deconstructing Theology*, New York, Crossroads, 1982; *Altarity*, University of Chicago Press, 1987; J. Caputo: *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993; M. Dooley: *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, New York, Fordham University Press, 2001.

⁷⁷ J. Derrida: *Donner la mort*, p. 147; cf. también J. Caputo: «Instants, Secrets, and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida», en M. Matustik – M. Westphal (eds): *Kierkegaard and Post/Modernity*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. 230.

Teología y cultura 15 (octubre 2013)

Diario de Søren Kierkegaard según la interpretación de Cornelio Fabro (2003) y El poder de la libertad. Una introducción a Kierkegaard (2006).

Email: mjbinetti@gmail.com

Fecha de recepción: 15-04-2013

Fecha de aceptación: 25-07-2013