

# El cristianismo de Kierkegaard según la filosofía de la religión poshegeliana

María José Binetti<sup>1</sup>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
(Argentina)

Recibido: 19/03/2015  
Revisado: 24/04/2015  
Aprobado: 26/05/2015

## 1) Introducción

El pensamiento religioso-cristiano de Kierkegaard nace y crece en el marco del debate filosófico-teológico suscitado por las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Georg W. F. Hegel, que P. Marheineke edita en 1832 como volúmenes XI y XII de las *Obras completas*<sup>2</sup>. La publicación de estas *Lecciones* disparó una discusión filosófico-teológica que dominó la escena hegeliana tras la muerte de su maestro, y culminó con la ruptura de su Escuela en lo que D. F. Strauss llamó hegelianismo de «derecha» y de «izquierda»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina (Federico Lacroce 2100, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, C.P. 1426), email: mjbinetti@gmail.com

<sup>2</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin 1832.

<sup>3</sup> Cfr. W. J. BRAZILL, *The Young Hegelians*, Yale University Press, New Haven – London 1970, p. 51; también M. C. MASSEY, *Christ Unmasked. The Meaning of The Life of Jesus in German Politics*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill - London 1983, p. 32.

El nudo especulativo del debate residió en la propuesta hegeliana de convertir a la religión en materia de comprensión filosófica. Si hasta entonces la filosofía había debido legitimar su verdad y consistencia ante el tribunal de la teología, el sistema de Hegel invirtió la asignación de los términos y propuso la superación especulativa de la religión, fuera de la cual la conciencia religiosa se reducía a un mero entendimiento abstracto, representativo y finalmente alienante, hasta tanto no se elevara a la identidad efectiva de lo divino y lo humano lograda por la conciencia filosófica.

En el contexto de tal superación, el sistema de Hegel descubrió también ciertas ambigüedades e imprecisiones que avivaron la polémica. La primera de ellas consistió en que, aun cuando rebajara la religión a mera representación alienada de la verdad absoluta, Hegel se entendió a sí mismo como un defensor y restaurador del cristianismo<sup>4</sup>. La segunda de ellas, calificada por W. Jaeschke como el mayor error de Hegel, consistió en proclamar el principio de la subjetividad absoluta como principio cristiano, y atribuirle a la religión el mismo contenido que a la filosofía, a saber, la autorrelacionalidad del espíritu que se conoce a sí mismo<sup>5</sup>, cuando los hechos muestran en verdad que el cristianismo histórico se sostuvo sobre una metafísica dualista. La atmósfera polémica de la Escuela Hegeliana y su ulterior ruptura pondrán de manifiesto dichas ambigüedades e imprecisiones.

Por su parte, la derecha hegeliana reclamó la restauración del cristianismo, pero mediado por la especulación e instituido como ciencia. Por la otra parte, la izquierda proclamó la superación definitiva de la mítica religiosa y su conciencia alienante. Entre la una y la otra, emerge el pensamiento religioso de Kierkegaard como síntesis propia y original. El asume y combina elementos de ambas vertientes, e interpreta su propuesta como el retorno al cristianismo primitivo, retorno que constituye en verdad el proyecto de una nueva conciencia religiosa y cristiana, cuya relación con el cristianismo histórico es –por lo menos– de dudosa compatibilidad. En lo que sigue, intentaremos explicitar algunos elementos del cristianismo kierkegaardiano a partir de ciertos supuestos históricos y especulativos sobre los cuales se funda.

## 2) La derecha y la izquierda de Hegel

<sup>4</sup> Cfr. W. JAESCHKE, "Hegel's last Year in Berlin", en L. S. STEPELEVICH – D. LAMB (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1983, pp. 31-47.

<sup>5</sup> Cfr. W. JAESCHKE, "Philosophical Theology and Philosophy of Religion", en D. KOLB (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, State University of New York, New York 1992, p. 15.

La derecha de Hegel intentó convertir la dogmática cristiana en un sistema científico especulativamente justificado. Teólogos tales como K. Daub y P. K. Marheineke se pronunciaron a favor de una nueva base filosófica para la teología protestante, fundada ahora sobre la identidad absoluta del sistema de Hegel<sup>6</sup>. El intento de elaborar una teología especulativa fue acogido también por el pastor dinamarqués H. L. Martensen, maestro de Kierkegaard y una de sus mayores influencias<sup>7</sup>.

Teólogo hegeliano, Martensen consideró que «la dogmática solo se realiza a sí misma cuando, en tanto que ciencia especulativa, conoce el dogma como idea»<sup>8</sup>. Sin embargo, en cuanto pastor protestante, él quiso ir «más allá de Hegel»<sup>9</sup>, lo cual significaba reinvertir sus términos y establecer para el cristianismo la conciencia efectiva de lo absoluto, dejándole a la filosofía la conciencia alienada de un entendimiento meramente abstracto<sup>10</sup>. Martensen le achaca al idealismo una conciencia panteísta, intelectualista y *sub specie aeternitatis*, a la cual opone lo concreto de la conciencia religiosa. Por otra parte, y en consonancia con la dogmática cristiana, Martensen subraya el carácter personal, subjetivo y trascendente de lo divino, junto a la autonomía relativa del hombre.

Introducido en tales intentos especulativos, Kierkegaard responsabiliza a la derecha de Hegel por «la volatilización filosófica de los conceptos doctrinales cristianos»<sup>11</sup>. A su juicio, resulta imposible justificar la fe mediante razones abstractas, especulativas y objetivas, porque no es ella una categoría del entendimiento representativo, sino de una determinación de la libertad y la existencia concreta. Por lo tanto, el intento de

<sup>6</sup> Cfr. J. E. TOEWS, *Hegelianism. The path toward dialectical humanism. 1805-1841*, New York 1985, pp. 144 ss.; también K. BARTH, *Protestant Theology in the Nineteenth Century. Its Background and History*, Eerdmans, Cambridge 2002, p. 496; K. DAUB, *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und ihrer Artikel*, Heidelberg 1833; P. MARHEINEKE, *Die Grundlehren der christlichen Dokmatik als Wissenschaft*, Berlin 1827.

<sup>7</sup> Cfr. R. L. HORN, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Union Theological Seminary, New York 1969, p. 268; C. L. THOMPSON, *Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Scholars Press, Atlanta 1997, p. 70; J. H. SCHJØRRING, EN N. THULSTRUP – M. M. THULSTRUP (eds.), *Bibliotheca Kierkegaardiana: Martensen*, Reitzels Boghandel, Copenhagen 1979, vol. 10, pp. 177-207; J. STEWART (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome II: Theology*, Ashgate, Burlington-Hampshire 2007, p. 74.

<sup>8</sup> S. KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard's Papirer*, København 1909-1948 [en adelante *Pap.*] II C 26-28, en *Pap.* XIII, p. 5, § 1 / *Søren Kierkegaard Skrifter*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols., København 1997 - [en adelante *SKS*], KK:11.

<sup>9</sup> La primera vez que Martensen asegura haber ido «más allá de Hegel» fue en una carta a F. C. Sibbern del 26 de enero de 1836 (cfr. N. THULSTRUP – M. M. THULSTRUP (eds.), *Bibliotheca Kierkegaardiana*, cit., vol. 10, p. 185). La misma afirmación reaparece en H. Martensen, *Af mit Levnet*, vols. 1-3, Copenhagen, Gyldendal 1882-1883, vol. 2, p. 4; cfr. también S. KIERKEGAARD, *Pap.*, V B 60, p. 137; XI<sup>3</sup> B 57, p. 107; *Pap.* X<sup>6</sup> B 103.

<sup>10</sup> Cfr. H. L. MARTENSEN, *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, en *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Scholars Press, Atlanta 1997, pp. 76 ss.

<sup>11</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, III C 32 / *SKS*, Not8: 52. Para la crítica de Kierkegaard a Marheineke cfr. también J. STEWART (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries*, cit., II, pp. 117-142.

explicar científica y objetivamente el dogma cristiano y basar la fe en el entendimiento equivale a la destrucción tanto de la fe como de la dogmática. En el caso específico de Martensen, Kierkegaard le objeta haber pretendido un conocimiento absoluto de Dios y de todo misterio divino. Según él, Martensen es incapaz de una decisión absoluta y su cristianismo solo se arriesga «hasta cierto punto»<sup>12</sup>, manteniendo siempre la ambigüedad de la elección. Por último, Kierkegaard ironiza el esfuerzo de aquel por ir «más allá de Hegel»<sup>13</sup> y su incapacidad para superar el vacío de la abstracción.

Sin embargo, y a pesar de negar por principio la incorporación al cristianismo de lo que Martensen entendiera por especulación, Kierkegaard conserva de los hegelianos de derecha al menos dos cosas, a saber: el principio especulativo de la subjetividad absoluta como principio cristiano, a partir del cual refundar y resignificar su doctrina; y la verdad de la dogmática, válida tanto en su contenido como en su forma. En este último caso, Kierkegaard se preocupa por afirmar los tres dogmas más cuestionados por la polémica poshegeliana sobre la religión: el dogma del Dios personal, la inmortalidad del alma y la divinidad sobrenatural y exclusiva de Cristo.

Del otro lado de la polémica, la izquierda de Hegel condenó la conciencia religiosa al ámbito de la mitología y las representaciones abstractas, y aseguró que «la religión consumada es la consumada infelicidad del mundo»<sup>14</sup>. Según los Jóvenes de izquierda, el registro intelectualista, sustancialista y arbitrario de lo religioso debía ser definitivamente superado por una racionalidad universal y necesaria, cuya idealidad se reconociera a sí misma en y por la realidad efectiva de lo humano. La conciencia religiosa, representativa y dual, se enfrentaba así irreconciliablemente con la autoconciencia especulativa, recuperada ahora en la identidad de lo humano. Respecto de aquella, lo divino se manifestaba como trascendencia ajena e inalcanzable; respecto de esta, como su propia creación libre, idéntica con la creación del hombre. Entre ambas, la contradicción era insalvable y la decisión, excluyente.

La coincidencia de la autoconciencia humana con lo absoluto mismo, identificado ahora de manera dialéctica con todas las cosas, determina la orientación propia de la izquierda de Hegel, en la línea de cierto humanismo de corte monista. De aquí la conocida afirmación feuerbachiana: «la conciencia de Dios es la

<sup>12</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, XI<sup>2</sup> A 300.

<sup>13</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, I A 328, II A 7, 260, 697; II B 19, 21; V B 60, p. 137; X<sup>6</sup> B 103; XI<sup>3</sup> B 57, p. 107 / SKS. CC: 12; BB: 32; DD: 141; FF: 176; DD: 208.

<sup>14</sup> B. BAUER, *Das Entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Zürich – Winterthur 1843, p. 201.



autoconciencia del hombre»<sup>15</sup>, en la cual se resume un nuevo sentido religioso. L. Feuerbach no expresa aquí una mera intencionalidad epistemológica, sino una propia identidad especulativa, cuya verdad se constituye en el seno autoproducido de la subjetividad humana. Fuera de todo dualismo metafísico o representativo, la autoconciencia resuelve la trascendencia pura en la reciprocidad inclusiva de los términos. Por eso, el humanismo del cual se trata aquí constituye, en rigor, un absolutismo, en tanto y en cuanto lo humano es por él comprendido como el límite intrínseco de lo eterno e infinito.

En el caso de Kierkegaard, si bien su proclamación a favor del cristianismo choca a primera vista con la proclamación opuesta de los Jóvenes de izquierda, sin embargo una serie de coincidencias lo acercan a ellos. La primera es precisamente la negación de la posible armonía entre filosofía y cristianismo, razón y fe, estado e iglesia<sup>16</sup>. Aunque frente a la alternativa excluyente de lo uno o lo otro, la opción kierkegaardiana en favor del cristianismo parecería oponerse a la opción filosófica de la izquierda, sin embargo, indagando lo que Kierkegaard entiende por cristianismo, la conclusión sería más bien la contraria. En efecto, y en una segunda coincidencia, Kierkegaard reclama una refundación de la conciencia religiosa, más allá de la conciencia alienante del entendimiento representativo y sobre una nueva subjetividad, cuya autoconciencia coincida con la conciencia de Dios. La clave constitutiva de la singularidad religiosa propuesta por Kierkegaard consiste en la praxis autoconciente de lo eterno e infinito, afirmado como creación de la libertad. En este sentido, una misma decisión por la existencia humana concreta, devenida ahora absoluta, lleva a Kierkegaard hacia la izquierda de Hegel.

### 3) La ambigua posición de Kierkegaard

Entre el fuego cruzado de la derecha y la izquierda de Hegel, Kierkegaard se empeñó en sostener la dogmática cristiana, pero refundándola sobre la nueva conciencia absoluta del singular. Por una parte, él se entendió a sí mismo como un escritor religioso, consagrado a conservar el «orden establecido»<sup>17</sup> de la Iglesia Oficial, sin ningún interés en modificaciones externas. Por la otra parte, su objetivo fue fomentar la interiorización del mensaje cristiano, en la medida en que el cristianismo aquí mentado no es una doctrina ni un credo ni una institución clerical, sino «una comunicación de existencia»<sup>18</sup>, «un asunto de conciencia»<sup>19</sup>, o

<sup>15</sup> L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, trad. J. L. Iglesias, Trotta, Madrid 1998, p. 65.

<sup>16</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, I A 75; I A 89, 94-99; X<sup>4</sup> A 429; XI<sup>1</sup> A 14 / SKS, AA:12; AA:13-18; NB25:7; NB28:69.

<sup>17</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 375; X<sup>3</sup> A 565; X<sup>4</sup> A 363; XI<sup>2</sup> A 253 / SKS, NB15:46; NB21:122; NB24:113; NB36:14.

<sup>18</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, IX A 207 / SKS. NB6:56; también X<sup>2</sup> A 603-605 / SKS, NB17:30-32.

mejor, un asunto de la autoconciencia singular. Si Kierkegaard no se interesó en cambios exteriores, la razón estriba en que para él la realidad del cristianismo no es objetiva y exterior, sino subjetiva e íntima. De aquí que la singularidad sea «la causa»<sup>20</sup> y «el principio»<sup>21</sup> de la conciencia cristiana, interpretada ahora en los términos especulativos del devenir absoluto.

Si consideramos atentamente la filosofía kierkegaardiana de la religión, resulta que su pretensión se reduce a sostener una dogmática producida y justificada por la metafísica clásica, sustancialista y dualista – vale decir, los dogmas de la trascendencia divina, la creación *ex nihilo*, la inmortalidad del alma individual, la vida después de la muerte y la divinidad sobrenatural y exclusiva de Cristo–, a partir de una metafísica monista y espiritualista, incapaz de producirla y sostenerla. Entre el dogma y la justificación que Kierkegaard propone, hay una contradicción imposible, y es esta la contradicción que, al fin de cuentas, convertirá a su cristianismo en la objeción contra el cristianismo ortodoxo e histórico, amén del escándalo con la Iglesia Oficial Dinamarquesa en el cual termina su vida.

Por una parte, Kierkegaard sostiene el dogma del Dios personal, trascendente y paternalista. Sin embargo, y por la otra parte, una divinidad que no devenga la consumación de la propia reflexión interior, que no sea el *cómo* subjetivo, la pura primitividad de la conciencia, es para Kierkegaard o bien un fetiche o bien una fantasía o bien una alienante abstracción. Desde el punto de vista objetivo, el dogma del Dios personal y trascendente es no solo indemostrable, sino efectivamente insignificante, porque no tiene nada que ver con la realidad auténtica de la autoconciencia reflexiva. Ahora bien, desde el punto de vista subjetivo –el auténticamente real– que Dios sea sujeto significa que él es la «infinita reduplicación»<sup>22</sup>, presente en todo lo finito. Dios es siempre subjetividad, jamás objeto, y es siempre subjetividad incluso para la subjetividad humana, que lo concibe como el Otro de su propia autoconciencia, como la nada de su propia finitud.

Tal es el sentido de la fe kierkegaardiana, entendida como la subjetividad que agota su propia reflexión y se trasciende a sí misma en el Otro de sí. La fe constituye entonces una categoría reflexiva, o mejor, autorreflexiva<sup>23</sup> y dialéctica<sup>24</sup>. En su consumación inmanente, la autoconciencia reconoce la diferencia

<sup>19</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, VII<sup>1</sup> A 229 / SKS. NB:114.

<sup>20</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, VIII<sup>1</sup> A 482 / SKS. NB3:77.

<sup>21</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, VIII<sup>1</sup> A 9 / SKS. NB:123.

<sup>22</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, XI<sup>2</sup> A 97 / SKS, NB33:23; cfr. también *SV*<sup>2</sup>, IX 208 / SKS, vol. 9, p. 182.

<sup>23</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, V A 28; *SV*<sup>2</sup>, IV 467 / SKS, JJ:221; vol. 6, p. 236.

<sup>24</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *SV*<sup>2</sup>, XII 162 / SKS, vol. 16, p. 136.

absoluta de lo divino y lo humano, su paradójica contradicción imposible, y allí mismo recupera su propia identidad singular. El *pathos* de la fe produce la identidad subjetiva por la unión dialéctica y paradójica 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»<sup>25</sup>.

A diferencia del cristianismo dogmático ortodoxo, fundado en la conciencia objetiva de lo divino y en su trascendencia metafísica, el cristianismo de Kierkegaard se justifica en la inmanencia subjetiva de lo absoluto, mediante la paradójica unidad del dios-hombre repetida en cada singularidad existente. De aquí la conclusión de Kierkegaard: «Dios mismo es para nosotros este *cómo* nos ponemos en relación con Él. En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores, el objeto es distinto del modo: hay varios modos (...) y un hombre quizás logre encontrar un modo más acertado etc. En relación con Dios el *cómo* es el *qué*»<sup>26</sup>. Que Dios sea el *cómo* de la subjetividad humana expresa el carácter absoluto de esta última, tanto como el devenir temporal de Aquel. Esta identidad recíproca de lo divino y lo humano es la fe, que por definición no expresa una categoría inmediata, sino reflexiva, o mejor, autorreflexiva, dialéctica e infinita.

Junto con el Dios personal y trascendente, Kierkegaard sostiene la *creatio ex nihilo*, entendida dogmáticamente como la producción de múltiples sustancias –en sí– finitas por obra de una sola y única sustancia –en sí– infinita. Este dogma es compatible con la concepción clásica de la libertad humana en tanto que libre arbitrio finito, destinado a elegir lo mejor de una jerarquía de bienes objetivamente preestablecidos por creación. Sin embargo, en el caso de Kierkegaard, él sostiene el dogma de la creación en paralelo con un nuevo concepto de libertad. La libertad kierkegaardiana es «infinita y no proviene de nada»<sup>27</sup>, vale decir, es autocreadora, y en virtud suya la existencia humana es «a cada instante un inicio absoluto»<sup>28</sup>: el inicio de lo absoluto mismo. Vistas las cosas en su conjunto, una metafísica sustancialista,

<sup>25</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 299 / SKS, NB14:121.

<sup>26</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 644 / SKS, NB17:70.

<sup>27</sup> S. KIERKEGAARD, *SV<sup>2</sup>*, IV 420 / SKS, vol. 4, p. 414.

<sup>28</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 371 / SKS, NB15:42.

dualista y creacionista parece difícilmente conciliable con un actualismo, para el cual lo real y efectivo es la acción infinita y autocreadora de la libertad.

Además, Kierkegaard sostiene el dogma de la inmortalidad del alma individual, concomitante con la vida eterna y la resurrección de la carne. Él identifica el concepto clásico-platónico de inmortalidad del alma con el concepto moderno de eternidad del espíritu, al cual le añade la gracia efectiva de la redención cristiana. Pero lo cierto es que el concepto de eternidad a partir del cual Kierkegaard interpreta la subjetividad parece más bien negar que afirmar la clásica inmortalidad greco-cristiana. En efecto, dado que la subjetividad kierkegaardiana se constituye como una síntesis de tiempo y eternidad, finitud e infinitud, fuera de cuya unidad efectiva solo cabe la abstracción irreal de los términos, en consecuencia la inmortalidad solo es posible en el instante, que es precisamente la síntesis dialéctica o la identidad diferenciada y en devenir de lo eterno en el tiempo. Fuera de lo temporal, la eternidad y la inmortalidad son una representación vacía y ficticia, sin contenido ni certeza alguna. Por eso Kierkegaard niega que ella pueda ser probada o demostrada objetivamente, su única verdad y realidad consiste en la decisión: «no se trata de saber si eres inmortal – solo quiérela»<sup>29</sup>, porque «la inmortalidad es justamente la subjetividad elevada en poder y llevada al mayor grado de su desarrollo»<sup>30</sup>. Más allá de esa potenciación absoluta que es la decisión, más allá de su instante eterno, ni la filosofía ni la religión de Kierkegaard pueden, en sentido estricto, hablar de eternidad o inmortalidad, a menos que quiera hacerlo como dogma, vale decir, como representación del entendimiento finito y abstracto.

Por último, Kierkegaard afirma la divinidad sobrenatural y exclusiva de Cristo, hombre y Dios a la vez, cuya doble naturaleza determina el paradójico sujeto-objeto de la fe. No obstante, su pensamiento no considera a Cristo desde el punto de vista objetivo-intelectual, sino subjetivo-existencial, de manera tal que la realidad del hombre-Dios designa, antes que una representación abstracta, la idealidad concreta y libre 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»<sup>31</sup>. La

<sup>29</sup> S. KIERKEGAARD, *SV*<sup>2</sup>, X 241 / *SKS*. vol. 10, p. 215; cfr. también *Pap.*, IX A 118; X<sup>2</sup> A 584; X<sup>3</sup> A 711; XI<sup>1</sup> A 463; XI<sup>1</sup> A 547 / *SKS*. NB5:114; NB17:11; NB22:90e; NB31:127; NB32:43.

<sup>30</sup> S. KIERKEGAARD, *SV*<sup>2</sup>, VII 159 / *SKS*. vol. 7, p. 160.

<sup>31</sup> M. TAYLOR, "Christology", en N. THULSTRUP – M. M. THULSTRUP (eds.), *Bibliotheca Kierkegaardiana*, cit., vol. V, p. 206.



identidad de la cual se habla aquí pertenece a la subjetividad singular en tanto que θεανθρωπος<sup>32</sup>, como contradicción suda y superada a la vez, como paradoja existente. 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.

#### 4) El cristianismo de Kierkegaard

Desde el punto de vista objetivo, intelectual e inmediato, el cristianismo es una realidad histórica, expresada en la dogmática esencial de la o las iglesias, 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 lucho: sin ella, se entiende, el cristianismo no es cristianismo»<sup>33</sup>. Y en el mismo sentido dice: «una cosa es introducir una doctrina en el mundo, otra cosa es interiorizarla»<sup>34</sup>. 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 *teándrica* 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 existencia<sup>35</sup>, determinada como hecho de conciencia singular. Lisa y llanamente, «el cristianismo es lo absoluto»<sup>36</sup>, y serlo es devenirlo por la síntesis paradójica 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 expresa 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 absoluto<sup>37</sup>, 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

<sup>32</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, I A 215.

<sup>33</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, X<sup>3</sup> A 431 / SKS, NB20:169.

<sup>34</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, X<sup>5</sup> A 121 / SKS, NB28:32.

<sup>35</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, IX A 207; X<sup>2</sup> A 603 / SKS, NB6:56; NB17:30.

<sup>36</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, IX A 284; IX A 292; X<sup>5</sup> A 121; SV<sup>2</sup>, XII 82 / SKS, NB7:27; NB7:35; NB28:32; vol. 16, p. 69.

<sup>37</sup> S. KIERKEGAARD, *Pap.*, VIII<sup>1</sup> A 320; también X<sup>1</sup> A 179; SV<sup>2</sup>, VII 337 / SKS, NB2:199; NB10:101; vol. 10, p. 50.

una síntesis paradójica, 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 que 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 devenido tiempo, espacio y carne. El hecho de que Cristo sea la verdad<sup>38</sup> y la verdad sea un ser<sup>39</sup>, 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. En este último caso, cuesta entender cuál sería la diferencia entre este propio devenir teológico y la divinidad de Cristo, a no ser el estatuto dogmático y representativo de esta última. Dicho de otro modo, no se entiende por qué lo divino se realizaría de manera perfecta en Cristo e imperfecta en el resto de los hombres, en tanto y en cuanto, para Kierkegaard, la contemporaneidad de lo «humano-divino» es el fin de todo y cada singular, su propia identidad.

Kierkegaard creyó –o quiso creer– que su concepción de la fe y el 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

<sup>38</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, II A 184 / SKS, DD:73.

<sup>39</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *SV*<sup>2</sup>, XII 228 / SKS, vol. 16, p. 193.

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 el pensamiento kierkegaardiano y la ortodoxia tradicional, 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»<sup>40</sup>. En efecto, desde el punto de vista de Kierkegaard, 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 identificación blasfema del hombre con Dios»<sup>41</sup>. Finalmente, para corroborar las dudas sobre la ortodoxia kierkegaardiana, valga comentar que sus propios contemporáneos lo consideraron seguidor de D. Strauss<sup>42</sup>, cuya *Vida de Jesús* abría la puerta al hegelianismo de izquierda.

Precisamente en la línea de esta nueva conciencia religiosa, 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», o bien –por aproximación a las preocupaciones dogmáticas de Strauss o Kierkegaard– «cristianismo sin cristianismo». En cualquiera de los casos, hablamos de una conciencia religiosa absolutamente subjetiva, desligada de presiones institucionales, estatutarias o doctrinales; superadora de representaciones objetivas; y constituida como singularidad en acto, inconmensurable y absoluta, en el propio exceso de sí misma.

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 fueron las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Hegel; el segundo, la *Vida de Jesús* de Strauss, 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

<sup>40</sup> K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires 1967, p. 497.

<sup>41</sup> K. KEARNEY, "Kierkegaard's Concept of God-Man", en *Kierkegaardiana*, 13 (1984), p. 105.

<sup>42</sup> Cfr. J. STEWART (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries*, cit., III, p. 5.

Dios por sí mismo ni en el hombre por sí mismo, sino en el dios-hombre»<sup>43</sup>. 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»<sup>44</sup>. 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 retorna a su unidad»<sup>45</sup>. 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.

Al igual que Strauss, Kierkegaard quiso ser un auténtico cristiano. Ambos intentaron salvar la dogmática de una filosofía intelectualista y dualista mediante el monismo de la subjetividad absoluta. Ambos representan, en este sentido, 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 libertad<sup>46</sup>. 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

<sup>43</sup> D. F. STRAUSS, *The Life of Jesus Critically Examined*, trad. George Eliot, Fortress Press, Philadelphia 1972, § 150.

<sup>44</sup> IBIDEM, § 151.

<sup>45</sup> IBIDEM, § 150.

<sup>46</sup> Cfr. K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, cit., pp. 499 ss.



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.

En el fondo, Kierkegaard quiso ser conservador y revolucionario al mismo tiempo, y ambas cosas hasta cierto punto: ni tan clerical como para no buscar un correctivo a la Iglesia oficial, ni tan moderno como para no exigir el bautismo del yo absoluto. Su síntesis resultó así la de un cristianismo sin iglesia ni historia, sin tradición ni dogmática, fundada y sostenida por una singularidad absoluta, que hizo estallar los 1800 años de cristianismo histórico junto con todo el orden clerical establecido.