

Kierkegaard: Filósofo de la Religión Poshegeliano¹

Kierkegaard: Post-hegelian Religion Philosopher

*Maria José Binetti**

Resumen

Kierkegaard se entendió a sí mismo como un pensador y escritor religioso, llamado a refundar el cristianismo, más allá de la iglesia oficial y sus 1800 años de historia. El pensamiento religioso de Kierkegaard es inseparable del contexto especulativo pos-hegeliano en el cual se mueve y del cual asume el principio filosófico, a partir del cual reelaborar su concepto de fe, a saber, el principio de la subjetividad absoluta. Entre la derecha y la izquierda de Hegel, Kierkegaard propondrá una nueva concepción religiosa, que sigue alimentando la filosofía contemporánea.

Palabras clave: *Subjetividad; autoconciencia; reflexión; relación; immanencia; trascendencia.*

Abstract

Kierkegaard understood himself as a religious thinker and author, called to refund Christianity, beyond the official Church and its 1800 years of history. The Kierkegaard's religious thought is inseparable from the speculative post-hegelian context, in which it moves, and assumes the

¹ Recibido em 25/08/2011. Aprovado em 06/10/2011

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (España) y actual investigadora adjunta del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina). E-mail: mjbinetti@yahoo.com.ar.

philosophical principle, through which it elaborates its concept of faith, that is, the principle of the absolute subjectivity. Between the Hegel's right and left, Kierkegaard proposes a new religious comprehension, that still feeds the contemporary philosophy.

Keywords: *Subjectivity; self-consciousness; reflection; relationship; immanence; transcendence.*

Introducción

Kierkegaard se entendió a sí mismo como un “escritor religioso”² y ordenó su obra hacia la interiorización del mensaje cristiano³. A tal finalidad obedecen su carrera teológica, sus sermones en calidad de pastor y la forma edificante de sus escritos. De aquí también que su propósito inicial de contribuir al ministerio pastoral del obispo J. Mynster y la final denuncia pública de la iglesia oficial, con la cual se cierra su obra y su vida.

Desde el punto de vista histórico-especulativo, el pensamiento religioso de Kierkegaard se inscribe en el contexto inmediatamente posterior a la muerte de Hegel, ocupado en debatir y determinar el significado y alcance de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* del maestro, editadas en 1832 por P. Marheineke como volúmenes XI y XII de las *Obras completas*⁴ de Hegel. Con estas póstumas *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel hizo de lo religioso el contenido de una nueva disciplina filosófica, concediendo al pensamiento puro el derecho de pronunciarse sobre una materia, respecto de la cual se había mantenido hasta ese momento como mera *ancilla*. Si hasta entonces la verdad de la filosofía debía legitimarse ante el tribunal de la religión, las *Lecciones* invertían los términos del juicio y originaban un debate, que culminaría con la ruptura de la Escuela Hegeliana en sus dos vertientes de derecha e izquierda.

² Søren KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaards Samlede Værker [SV2]*, XIII 559 ss.

³ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaard's Papirer [Pap.]*, XI A 162; X3 A 174; X4 A 317.

⁴ Cf. Georg W. F. HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*.

La clave especulativa de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* consistió en atribuir a la religión y la filosofía el mismo objeto y contenido, esto es, la verdad eterna⁵, pero en distinguir sus formas. A la religión le corresponde la forma de la representación intelectual, que procede por imágenes, analogías, símbolos, metáforas, derivadas de una intuición fundamental⁶. A la filosofía, en cambio, le corresponde la forma del concepto⁷, que no es sino la identidad actual de la conciencia objetiva y la autoconciencia subjetiva. Hegel explica que “lo que en la religión es contenido o forma de la representación de un otro, es aquí [en la especulación] obrar propio del sí mismo; el concepto es lo que unifica, así como el contenido es obrar propio del sí mismo”⁸. De este modo, la filosofía hegeliana asegura la primacía de la praxis subjetiva por sobre el conocimiento representativo de la fe. La esfera religiosa mantendría el dualismo intelectual de una alteridad objetiva representada «más allá» de todo lo existente. El concepto, por le contrario, determinado especulativamente como acción libre y amorosa⁹, actualizaría la identidad de un sujeto que ha devenido su propio objeto, vale decir, totalidad, sí mismo, absoluto.

Las *Lecciones* dispararon un debate que, desde el flanco de la religión, se proponía mostrar la consistencia científica propia de la dogmática cristiana y, desde el flanco filosófico, apuntaba a la superación definitiva de la mitología religiosa, manifestando su carácter alienante. La primera es la propuesta de la derecha hegeliana; la segunda, de la izquierda. Pero en el fondo y por ambas partes, latía la amenaza de una mutua negación, que Kierkegaard representa ejemplarmente, tanto por su rechazo de la filosofía como de la religión oficial.

El pensamiento religioso de Kierkegaard se forma y surge en el contexto de este debate poshegeliano, frente al cual asumirá su propia posición original. Más allá del debate, Kierkegaard

⁵ Cf. Georg W. F. HEGEL. *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 16, p. 28.

⁶ Ibid., pp. 139-151.

⁷ Cf. Ibid., p, 152.

⁸ Georg W. F. HEGEL. *Werke in Zwanzig Bänden*, vol. 3, p. 582.

⁹ Cf. Georg W. F. HEGEL. *Werke in Zwanzig Bänden*, vol. 8, §§ 159 ss.

interpretó su propuesta como el retorno al cristianismo primitivo, que parecería más bien el proyecto de una nueva conciencia religiosa.

1. Kierkegaard y la Derecha de la Escuela Hegeliana

Frente a las nuevas exigencias del concepto filosófico, cierta teología cristiana rechazó el quedar reducida a lo mítico y prefirió convertirse ella también en un sistema científico, especulativamente justificado¹⁰. Estos teólogos entendieron la filosofía de Hegel como una propuesta efectivamente superadora y asumieron el esfuerzo de un análisis racional, que elevaría la dogmática a ciencia estricta. Representantes de esta línea teológica son, entre otros, K. Daub y P. K. Marheineke, hacedores de “una nueva base filosófica”¹¹ de la teología protestante, regenerada ahora por la experiencia hegeliana de la identidad absoluta. Los florecientes intentos de la época por constituir teologías y dogmáticas «especulativas» responden a esta ambición conceptual.

En el caso de Kierkegaard, cuya primera formación presenciaba tales intentos, fue H. L. Martensen —pastor, teólogo y profesor de aquel— quien lo introdujo en las demandas especulativas de la teología. Martensen dictó sus *Lecciones sobre dogmática especulativa*¹² en la Universidad de Copenhague durante 1838 y 1839, y entre sus oyentes se encontraba el propio Kierkegaard, quien por entonces aprendía que “la dogmática solo se realiza a sí misma cuando, en tanto que ciencia especulativa, conoce el dogma como idea”¹³, consumando así su punto de vista racional. En estos términos, Martensen se proponía sintetizar el contenido del

¹⁰ Cf. John E. TOEWS. *Hegelianism*, p. 148.

¹¹ John E. TOEWS. *Hegelianism*, p. 144; cf. también Karl DAUB. *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und ihrer Artikel*; Philip MARHEINEKE. *Die Grundlehren der christlichen Dokmatik als Wissenschaft*.

¹² Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, II C 26-28.

¹³ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, II C 26-28, en *Pap.* XIII, p. 5, § 1.

cristianismo con la libertad de la autoconciencia idealista, a fin de alcanzar el concepto de lo que en lo inmediato aparece como mera representación.

Sin embargo, y en tanto que pastor y teólogo protestante, Martensen no podía conformarse con la primacía hegeliana de la filosofía por sobre la religión, y en su descontento se propuso ir “más allá de Hegel”¹⁴. Este “más allá” consistía en invertir la prioridad que Hegel asignaba a la filosofía como saber y praxis de lo absoluto, a fin de poner en su lugar a la religión como auténtica conciencia, subjetiva y concreta, de lo divino. De este modo, la inversión histórica operada por Hegel retrocedía nuevamente en favor de la ortodoxia cristiana, con la particularidad de que ahora la conciencia religiosa asumiría el modelo idealista de la subjetividad como realización concreta de lo absoluto. En efecto, las *Lecciones* de Martensen afirmaban que arte y filosofía constituían una relación entre lo humano y lo divino de segundo orden, es decir, alienada, objetivada y mediada por representaciones, pensamientos, imágenes¹⁵. La religión, en cambio, era la relación con Dios de primer orden: “una relación de existencia”¹⁶, que implicaba tanto la razón como la imaginación y los sentimientos. Si arte y filosofía entendían representativamente a Dios en su objetividad; la religión, por el contrario, producía su existencia subjetiva en el hombre¹⁷. En conclusión, según la dogmática especulativa de Martensen, la conciencia religiosa produciría la co-existencia de lo divino y lo humano en la subjetividad.

Através de Martensen, Kierkegaard se inició en los intentos especulativos del cristianismo y sus *Papeles* atestiguan la recepción del debate teológico pos-hegeliano¹⁸. En este

¹⁴ 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 (cf. Niels THULSTRUP; Marie M. THULSTRUP [eds.]. *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10, p. 185). *La misma afirmación reaparece en Hans L. MARTENSEN. Af mit Levnet*, vol. 2, p. 4.

¹⁵ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, II C 26-28, en *Pap.* XIII, pp. 8-9, § 3.

¹⁶ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, II C 26-28, en *Pap.* XIII, p. 8, § 3.

¹⁷ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, II C 26-28, en *Pap.* XIII, pp. 8 ss., § 3.

¹⁸ Por ejemplo, cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, II A 71, 74, 96, 104, 193; II C 13, p. 324, 17, 25-27, 32, 38-49, pp. 349-59, 50, 53, 54; III C 26.

sentido, podría decirse que su pensamiento religioso no es sino la respuesta a la derecha de Hegel¹⁹, representativa según él de “la volatilización filosófica de los conceptos doctrinales cristianos”²⁰. Kierkegaard considera imposible justificar la fe mediante razones abstractas, especulativas y objetivas, porque no se trata allí de una categoría del entendimiento representativo, sino de una determinación de la libertad y la existencia concreta²¹. Sin embargo, la reacción de Kierkegaard no se dirige contra la derecha hegeliana en general, sino en particular contra H. L. Martensen, quien representó para él “una posición abiertamente hegeliana de derecha”²².

La influencia de Martensen en la formación kierkegaardiana es a tal punto relevante, que varios autores la consideran imprescindible para comprender la propia posición de Kierkegaard²³. A pesar de que en la etapa más temprana de su juventud, Kierkegaard fuera seguidor de Martensen, sin embargo la hostilidad contra su maestro pronto se hizo sentir²⁴. Kierkegaard estaba convencido de que Martensen carecía de temple interior para pronunciarse en nombre del cristianismo. Su ataque contra él es continuo y encubierto hasta el final de su vida, cuando la denuncia se hace pública, en la última batalla de Kierkegaard contra la iglesia dinamarquesa, justo cuando Martensen accedía al obispado de Selandia.

Respecto de la *Dogmática especulativa* de su maestro, Kierkegaard lamenta la idea de una epistemología cristiana, cuyas razones objetivas, sean lógicas o históricas, amenazan destruir tanto la fe como la dogmática²⁵. Asimismo, lamenta

¹⁹ Cf. Jon STEWART(ed.). *Kierkegaard and his German Contemporaries*, p. 74.

²⁰ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, III C 32. Para la crítica de Kierkegaard a Marheineke cf. también Jon STEWART (ed.). *Kierkegaard and his German Contemporaries*, pp. 117-142.

²¹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, I A 36, 44.

²² Jon STEWART (ed.). *Kierkegaard and his German Contemporaries*, p. 74.

²³ Cf. R. L. HORN. *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*; C. L. THOMPSON. *Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*; Niels THULSTRUP– Marie M. THULSTRUP (eds.). *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10, pp. 177-207.

²⁴ Cf. Jon STEWART. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, pp. 56-67.

²⁵ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, XI A 553; 556; 561; 566; 576; 578; 588; 604; 606; 618-19; 620;622; X6 B 107-109, 121, 128, 130-31, 135-143; también SV2, VII 15-48.

la pretensión de un conocimiento absoluto de Dios y de todo misterio divino²⁶, mientras opone, a la mediación especulativa, la paradoja de lo inexplicable, conforme con la cual: “la clave de la filosofía es la mediación, la del cristianismo, la paradoja”²⁷. Martensen es incapaz de una decisión absoluta y su cristianismo solo se arriesga “hasta cierto punto”²⁸, manteniendo siempre la ambigüedad de la elección. Por último, Kierkegaard ironiza el esfuerzo de Martensen por llegar “más allá de Hegel”²⁹ y su incapacidad para superar el vacío de la abstracción.

En síntesis, oponiéndose a los intentos especulativos de la teología y en particular a la *Dogmática* de Martensen, Kierkegaard rechaza por principio la incorporación de la especulación como norma y medida de la verdad cristiana. Para él, teología y filosofía, fe y saber son incompatibles³⁰, y no cabe entre ambos medida común alguna. Mientras que la especulación constituiría un conocimiento abstracto que procede *sub specie aeternitatis*, el conocimiento de la fe sería praxis efectiva, identidad actual de la autoconciencia con lo divino. Sin embargo, esto último es precisamente lo que Martensen le había enseñado a Kierkegaard, a saber, la abstracción de lo filosofía y la consistencia efectiva de lo religioso, según la inversión exacta de lo que Hegel atribuía a la subjetividad absoluta.

De aquí que, en el fondo, lo que Kierkegaard rechaza no es la especulación sin más, sino lo que Martensen entendió por tal; tanto como lo que él afirma no es el cristianismo sin más, sino lo que Martensen definió por tal, luego de haber invertido los términos de la especulación hegeliana. En el última instancia —y al hilo de las nuevas existencias especulativas— la filosofía kierkegaardiana de la religión buscará salvar el carácter absolutamente subjetivo de la fe.

²⁶ Cf. Hans L MARTENSEN. *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, pp. 76-77.

²⁷ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, III A 108.

²⁸ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, XI² A 300.

²⁹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, I A 328, II A 7, 260, 697; II B 19, 21; V B 60, p. 137; X6 B 103; XI3 B 57, p. 107.

³⁰ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, I A 75, 89, 94-99; X4 A 429; XII A 14.

2. Kierkegaard y la Izquierda de Hegel

Si la derecha hegeliana intentó justificar la religión por su conversión especulativa, la izquierda de Hegel la declaró insalvablemente condenada al ámbito de la mitología y la trascendencia alienante, al punto de asegurar que “la religión consumada es la consumada infelicidad del mundo”³¹. La conciencia religiosa, representativa y abstracta, quedaría así definitivamente superada por la filosofía como autoconciencia efectiva de lo absoluto. La izquierda hegeliana entendió que el registro intelectualista, individualista y arbitrario de lo religioso debía ser definitivamente superado por una racionalidad universal y necesaria, que se reconociera a sí misma como realidad de lo existente concreto. Desde este punto de vista, la subjetividad del conocimiento y la praxis humana pasó a ocupar el lugar de lo absoluto. Los jóvenes de izquierda responden así a la primacía de lo especulativo sobre la religión, pero a diferencia de Hegel, ellos rompen la débil armonía entre ambos, que su maestro intentó mantener.

El hecho de que la autoconciencia coincida con lo absoluto mismo, involucrado ahora en lo particular y contingente, indica el progreso del pensamiento en el orden de cierta inmanencia humanista. Fuera de todo dualismo mítico o representativo, la filosofía resuelve la trascendencia pura en la pura reciprocidad de los términos. La afirmación feuerbachiana según la cual “la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre”³², expresa esta estricta verdad especulativa, comprendida en el seno autoproducido de la subjetividad. Esta suerte de humanización especulativa ha sido interpretada como “una necesidad filosófica, el inexorable progreso del espíritu”³³ hacia la presencia efectiva de lo ideal en lo actual³⁴. En esta línea, el hegelianismo de izquierda

³¹ Bruno BAUER. *Das Entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, p. 201.

³² Ludwig FEUERBACH. *La esencia del cristianismo*, p. 65.

³³ William J. BRAZZIL. *The Young Hegelians*, p. 61.

³⁴ Cf. Lawrence S. STEPELEVICH, (ed.). *The Young Hegelians*, p. X.

ha explicitado y profundizado el monismo de su maestro, en el sentido de la praxis humana concreta.

En el caso de Kierkegaard, una serie de coincidencias lo acercan a los jóvenes de izquierda. La primera de ellas es precisamente la negación de la posible armonía entre filosofía y cristianismo, razón y fe, estado e iglesia. Si bien es cierto que, frente a la alternativa de la una o la otra, la opción kierkegaardiana por el cristianismo parecería alejarse de la opción filosófica de aquellos, no obstante, indagando lo que Kierkegaard entiende por religión, la conclusión sería más bien la contraria. En efecto, y en una segunda coincidencia con la izquierda de Hegel, Kierkegaard reclama para el cristianismo una nueva conciencia subjetiva, donde lo divino sea obra de la propia reflexión interior, esto es, de la propia autoconciencia. La clave de la conciencia religiosa kierkegaardiana reside en la subjetividad como praxis autoconciente de lo absoluto, y en este sentido una misma y decisiva orientación humanista define su proximidad al hegelianismo de izquierda.

En consonancia con la izquierda de Hegel, Kierkegaard promueve una nueva concepción religiosa, según la cual, a diferencia del cristianismo pre-idealista, ya no será la trascendencia divina la que juzgue la buena conciencia humana, sino que la subjetividad será precisamente el juicio último de la existencia de Dios, en y por su inmanencia autoconciente. La revolución copernicana que la filosofía venía cumpliendo desde hacía tiempo, define ahora de este modo la cuestión religiosa. K. Löwith comenta al respecto que la tesis teológico-existencial de Kierkegaard, según la cual Dios sólo existe en la subjetividad y para la subjetividad, “destruyó la objetividad del cristianismo histórico”³⁵, en el mismo sentido en que lo hicieron respectivamente D. F. Strauss, B. Bauer o L. Feuerbach. Se trata de una línea que va de la trascendencia a la inmanencia, de la conciencia objetiva a la autoconciencia subjetiva, de la representación abstracta a la acción concreta. Respecto de ella,

³⁵ Karl LÖWITH. *De Hegel a Nietzsche*, p. 497.

la historicidad del cristianismo expresará, a la sumo, el *factum* empírico de una decisión.

El concepto kierkegaardiano de fe puede definirse, entre otras cosas, por la identidad autorreflexiva de sujeto y objeto, idealidad y realidad, acto y contenido, o bien, del cómo y el qué. Así lo expresa Kierkegaard:

hay un «cómo» que tiene la propiedad de que si él está dado, se da también el «qué», y 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, hasta dónde sé, no había sido hasta ahora agotado o realizado en tal sentido³⁶.

Según sus propias palabras, Kierkegaard concibe la fe como la resolución del principio moderno de la subjetividad, consumado en lo divino mismo. Y de aquí la conclusión:

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»³⁷.

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 indicará una categoría inmediata, sino reflexiva, o mejor, autorreflexiva³⁸, ni tampoco una cualidad estática sino “el movimiento de la infinitud en sí misma”³⁹, es decir, su reduplicación en lo singular.

De este modo, y para decirlo con Löwith, “Kierkegaard se instaló en el límite de la correlación que existe entre Dios y el hombre”⁴⁰, con la particularidad de que ni su dios ni su

³⁶ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, X² A 299.

³⁷ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, X² A 644.

³⁸ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, V A 28; también SV², IV 467; VI 174.

³⁹ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, X¹ A 481.

⁴⁰ Karl LÖWITH. *De Hegel a Nietzsche*, p. 497.

hombre son meramente tales, sino recíprocamente lo absoluto. Su correlación constituye el «entre», lo «tercero», el *médium* de ambos, que precisamente define lo absoluto. Fuera de lo divino, el hombre es nada y la existencia, un sinsentido. Fuera de lo finito y temporal, lo divino es una mera abstracción pensada. Lo único real y concreto es su acción recíproca, el devenir del cómo en el qué, de lo subjetivo en su otro divino.

Algunos han sostenido que con esto Kierkegaard afirmaría “la emergencia de lo internamente paradójico, del Dios-hombre, como el único objeto posible para el desarrollo final de la subjetividad”⁴¹. En efecto, entendemos que es allí donde reside la última paradoja metafísica del pensamiento kierkegaardiano, a saber, en esta identidad relacional del dios-hombre, que define a la fe como autoproducción de lo divino y a la conciencia religiosa como autoconciencia absoluta. De aquí el carácter relacional, dialéctico y autorreflexivo de la singularidad kierkegaardiana, determinada por la “unidad”⁴², lo “tercero positivo”⁴³, la “determinación intermedia”⁴⁴ de la diferencia entre dos. Lo humano y lo divino son para Kierkegaard los términos abstractos de una misma identidad relacional, cuyo nombre perfecto es el “amor”, praxis y conocimiento supremos, en el cual se expresa la igualdad reconciliada de dos que son en verdad uno.

El amor, al igual que el cristianismo o la fe, se definen para Kierkegaard como “un asunto de conciencia”⁴⁵, que no es sino la verdadera autoconciencia del singular, consumada en la conciencia de lo divino como praxis efectiva. En la praxis autoconsciente del amor, la subjetividad se determina relacionalmente por el otro, a la vez que lo otro se determina allí como “pura reciprocidad”⁴⁶, superando de este modo la unilateralidad y el dualismo humanidad-divinidad mediante la conciencia subjetiva de lo absoluto.

⁴¹ Carl WELCH. *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, p. 311.

⁴² Søren KIERKEGAARD. *SV*², XI 143.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibid., 126.

⁴⁵ Ibid., 157 ss.; cf. también *Pap.*, VII A 229.

⁴⁶ Ibid., 433.

En conclusión y conforme con lo dicho, el pensamiento de Kierkegaard parece avanzar hacia cierta humanización de lo religioso, tendiente a subrayar el carácter individual o singular de la conciencia de lo absoluto. De este modo, él pretende recuperar el auténtico cristianismo, fuera del dogma y de la iglesia instituida, y fuera también de su mera intelectualización, ya filosófica ya teológica. La conciencia religiosa cristiana expresa –para él– una realidad efectiva, la realidad de la existencia como síntesis dialéctica de lo absoluto. En la fe y el amor, el espíritu deviene consciente de lo divino como de su propia identidad subjetiva, de su contenido como de su forma, de su objeto como subjetividad total.

3. Kierkegaard como Filósofo de la Religión

Kierkegaard se entendió a sí mismo como un pensador y escritor religioso, capaz de cuestionar tanto la constitución metafísico-especulativa de la subjetividad religiosa, como la consistencia histórico-política de la institución clerical. En el fondo de su planteamiento teológico, se juegan dos modelos de filosofía, que podríamos resumir en el modelo clásico, según el cual el objeto finito y exterior determina a la conciencia finita; y el modelo moderno, según el cual la conciencia infinita define su objeto infinito e inmanente. Esta última es la opción especulativa del idealismo hegeliano, en cuya atmósfera respira el pensamiento religioso de Kierkegaard.

El concepto kierkegaardiano de fe intentó ponerse a la altura del “principio de la subjetividad” propio de los nuevos tiempos, vale decir, de la identidad especulativa según la cual subjetividad y objetividad devienen lo mismo. En este sentido, la filosofía de la religión de Kierkegaard define y justifica el cristianismo a partir de la concepción metafísica que creyó rechazar, y tal es así porque lo que aquella refuta no es en rigor la especulación en cuanto tal, sino la interpretación

martenseniana de la misma, que opone dualistamente lo especulativo –en tanto que lo representativo abstracto– y lo religioso –como lo real concreto. Siguiendo tal ecuación, Martensen y Kierkegaard le niegan a la filosofía lo que pretenden salvar desde el punto de vista cristiano. A saber, si la filosofía es pensamiento abstracto, el cristianismo es acción efectiva; si la primera corresponde al entendimiento representativo, el segundo pertenece a la decisión; si aquella opera mediante la reflexión intelectual, éste es la reflexión del espíritu en sí mismo. Sin embargo, sea que niegue la filosofía, la razón o la especulación, lo cierto es que Kierkegaard sostiene conceptualmente la fe y, más todavía, el amor en función de una autoconciencia absoluta, en la cual y por la cual lo divino y lo humano devienen lo mismo.

En consonancia con esta nueva formación subjetiva, conceptualizada absoluta, resulta que el singular kierkegaardiano terminó por rebelarse contra la mera objetividad de la iglesia instituida, el clero oficial y los 1800 años cristianismo. La praxis autoconsciente del individuo se afirma aquí de tal modo que Kierkegaard podría repetir con B. Bauer: “la religión consumada es la consumada infelicidad del mundo”. No obstante, y a pesar de la dureza de la crítica, la posición socio-política de Kierkegaard respecto a la iglesia oficial guarda cierta ambivalencia, que Bauer jamás mantendría. Por una parte, Kierkegaard asegura que “la iglesia cristiana es un concepto puramente histórico”⁴⁷, destinado a convertirse en la objeción contra el cristianismo⁴⁸, esto es, en su propia falsificación. En este sentido, el cristianismo que ella predica nunca existió⁴⁹, y lo que se conoce por tal es en verdad un concepto absolutamente anticristiano⁵⁰. Pero por la otra parte, Kierkegaard se considera a sí mismo un conservador,

⁴⁷ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, IX A 264.

⁴⁸ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, X¹ A 415; X² A 460.

⁴⁹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *SV*, XIV 197.

⁵⁰ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, X¹ A 407.

llamado a sostener el orden establecido de la iglesia oficial⁵¹. Hasta qué punto su conservadurismo sea consistente con su crítica y su reelaboración del cristianismo, es algo que sólo podría decirlo el propio Kierkegaard.

En cualquier de los casos, lo cierto es que el cristianismo de Kierkegaard “no es una doctrina sino una comunicación de existencia”⁵². Ningún credo, ni teoría, ni dogmática lograrían definirlo, porque “el cristianismo es un asunto de conciencia”⁵³ y, dicho con mayor rigor, de la autoconciencia singular. De aquí que la singularidad resulte “la causa”⁵⁴ y “el principio”⁵⁵ de la conciencia cristiana, interpretada ahora en la clave especulativa del devenir absoluto.

Con esto, la conciencia religiosa sufrió una verdadera revolución copernicana, a partir de la cual lo absoluto comenzó a girar en torno a la subjetividad. Avance hacia la inmanencia, humanización de lo divino o desmitologización de lo religioso apuntan aquí a lo mismo: al paradójico «entre» de lo divino y lo humano. Desde el momento en que la fe kierkegaardiana decidió abandonar el lejano cielo de la trascendencia alienante y consumir el principio moderno de la subjetividad, lo absoluto se hizo carne, angustia y existencia.

La filosofía kierkegaardiana de la religión constituye en verdad una refundación de lo cristiano sobre la subjetividad autoconsciente y libre. El pensamiento contemporáneo comprendió muy bien el nuevo comienzo espiritual que aquí entraba en juego: el comienzo del “entre”, del *médium*, de la mediación, donde ya no es cuestión de pensar o lo uno o lo otro, sino lo tercero de la identidad. En el principio del pensar posmoderno, hay entonces una singularidad divinizada, que se justifica a sí misma.

⁵¹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, X² A 375, X³ A 565, X⁴ A 363, S.K., XI² A 253.

⁵² Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, IX A 207; también X² A 603-5.

⁵³ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, VII¹ A 229.

⁵⁴ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, VIII¹ A 482.

⁵⁵ Søren KIERKEGAARD. *Pap.*, VIII¹ A 9.

Referencias

- BAUER, Bruno. *Das Entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*. Zürich: Winterthur, 1843.
- BRAZILL, William J. *The Young Hegelians*. London: New Haven, 1970.
- DAUB, Karl. *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und ihrer Artikel*. Heidelberg, 1833.
- FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid, 1998.
- HEGEL, Georg W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt, 1969.
- HORN, L., *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*. New York, 1969.
- KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaard's Papirer*. København, 1909-1948
- _____. *Søren Kierkegaards Samlede Værker*. København, 1920-1936.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires, 1968.
- MARHEINEKE, Phillip. *Die Grundlehren der christlichen Dokmatik als Wissenschaft*. Berlin, 1827.
- MARTENSEN, Hans L. *Af mit Levnet*. København, 1882-1883.
- _____. *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*. Trad. Curtis Thompson. Atlanta, 1997.
- STEPELEVICH, Lawrence (ed.). *The Young Hegelians*. Cambridge, 1983.
- STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: 2003.
- _____. (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries*. Burlington-Hampshire, 2007.

THOMPSON, Carl L. *Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*. Atlanta, 1997.

THULSTRUP, Niels – THULSTRUP, Marie M. (eds.). *Bibliotheca Kierkegaardiana*. København, 1979.

TOEWS, John E. *Hegelianism. The path toward dialectical humanism. 1805-1841*. New York, 1985.

WELCH, Carl. *Protestant Thought in the Nineteenth Century*. New Haven – London, 1972.