

PUCRS

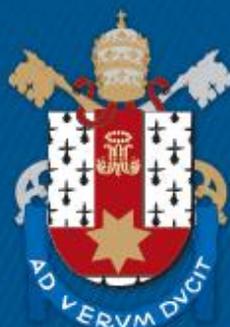
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA

MAGDIEL MARTINEZ GOMEZ

**LA ILUSIÓN DE LA *CRISTIANDAD ESPECULATIVA* EN EL *CRISTIANISMO*: UNA  
EXPLORACIÓN DE LA RELACIÓN KIERKEGAARD-MARHEINEKE**

Porto Alegre  
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

**MAGDIEL MARTINEZ GOMEZ**

**LA ILUSIÓN DE LA *CRISTIANDAD ESPECULATIVA* EN EL  
*CRISTIANISMO*: UNA EXPLORACIÓN DE LA RELACIÓN KIERKEGAARD-  
MARHEINEKE**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Metafísica e epistemologia. Dialética.

Orientador: Prof. Dr. MARCELO BONHEMBERGER

Co-orientadora: Profa. Dra. MARÍA JOSÉ BINETTI

Porto Alegre  
2020

## Ficha Catalográfica

M388i Martínez Gómez, Magdiel

La ilusión de la cristiandad especulativa en el cristianismo : una exploración de la relación Kierkegaard-Marheineke / Magdiel Martínez Gómez. – 2021.

185f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Bonhemberger.

Co-orientadora: Profa. Dra. María José Binetti.

1. Soren Kierkegaard 1813-1855. 2. Philip Marheineke 1780-1846. 3. Cristiandad especulativa. 4. Cristianismo. 5. Recuerdo-inmanencia. I. Bonhemberger, Marcelo. II. Binetti, María José. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

## RESUMEN

Se buscará analizar con enfoque histórico la ilusión que Kierkegaard denomina cristiandad (en danés, *Christenheden*) y, en específico, de la *cristiandad especulativa*, que supone la bancarrota o la decaída del cristianismo en la dimensión del pensamiento y los conceptos. Si bien la temática ha sido trabajada ampliamente en la literatura kierkegaardiana a nivel conceptual, no se cuenta con la misma suerte a nivel histórico, dígase en lo tocante a la problematización del recuerdo griego en la cristiandad especulativa. Cuando más, se ha dejado imprecisamente a merced de la pugna tradicional de Kierkegaard con Hegel. En este sentido, cuando hacemos hincapié en el enfoque histórico nos referimos a contribuir con un nuevo contenido en la comprensión de este problema: la relación histórica Kierkegaard-Marheineke. Sobre la base de que el pensamiento de Marheineke significó un peldaño en el curso formativo del pensamiento de Kierkegaard, se sustentará que este sistema trasluce las codificaciones del contexto, el texto y los conceptos de la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa. En el proceso, se mostrará que conceptos textuales de la crítica tales como el recuerdo (en danés, *Erindren*), recuerdo-inmanencia (en danés, *Erindren er Immanentsen*) y el eterno devenir de Dios (en danés, *evig Gudvorden*), pertenecen a la terminología de la dogmática Marheineke y encuentran aquí el impacto que la crítica supone en materia de cristianismo. Al final, este enfoque histórico será fructífero para comprender la ilusión de la cristiandad especulativa, que consiste en retroceder el cristianismo al paganismo griego, cuando teoriza el recuerdo histórica y filosóficamente, y suprimirlo a la Feuerbach, cuando el ser humano se recuerda como Dios.

Palabras clave: Kierkegaard. Marheineke. Cristiandad especulativa. Cristianismo. Recuerdo griego. Recuerdo-inmanencia.

## ABSTRACT

It will seek to analyze with a historical approach the illusion that Kierkegaard calls *Christendom* (in Danish, *Christenheden*) and, specifically, of *speculative Christendom*, which involves the bankruptcy or decline of Christianity in the dimension of thought and concepts. Although the subject has been extensively worked on in Kierkegaardian literature at the conceptual level, it does not happen the same at a historical level, in particular with regard to the problematization of Greek recollection in speculative Christendom. At best, it has been left imprecisely at the mercy of Kierkegaard's traditional struggle with Hegel. In this sense, when we emphasize the historical approach we mean to contribute a new content in the understanding of this problem: the Kierkegaard-Marheineke historical relationship. On the basis that Marheineke's thought represented a rung in the formative course of Kierkegaard's thought, it will be argued that this system reflect the encodings of context, text, and concepts of Kierkegaard's critique of speculative Christendom. In the process, it will be shown that textual concepts of criticism such as recollection (in Danish, *Erindren*), recollection-immanence (in Danish, *Erindren er Immanentsen*) and the eternal becoming of God (in Danish, *evig Gudvorden*), belong to the terminology of the dogmatic Marheineke and find here the impact that criticism supposes in Christianity. In the end, this historical approach will be fruitful to understand the illusion of speculative Christendom, which consists in regressing Christianity to Greek paganism, when it theorizes recollection historically and philosophically, and suppressing it à la Feuerbach, when the human being recollection himself as God.

Keywords: Kierkegaard. Marheineke. Speculative Christendom. Christianity. Greek Recollection. Recollection-immanence.

LISTA DE SIGLAS (O MODO DE CITACIÓN UNIVERSAL DEL CATÁLOGO  
BIBLIOGRÁFICO DE KIERKEGAARD)

**SKS- Søren Kierkegaards Skrifter.** Edición del catálogo bibliográfico de Kierkegaard en la lengua original danés. Se citará después de cada citación en el cuerpo del texto a pie de página. La citación se hará conforme número de volumen y página.

**PAP- Søren Kierkegaards Papirer.** Edición danesa de los *Diarios* y *Cuadernos* personales de Kierkegaard.

**KJN- Kierkegaard's journals and notebooks.** Edición inglesa que recoge los *Diarios* y *Cuadernos* personales de Kierkegaard. La citación se hará por número de volumen y página.

**CUP<sub>2</sub>- Concluding Unscientific Postscript, v. 2.** Edición inglesa que recoge los borradores y bosquejos hechos por Kierkegaard para la redacción del *Postscriptum* en sus *Diarios*.

## SUMARIO

INTRODUCCIÓN.....	6
<b>1 CONTEXTUALIZACIÓN DEL PROBLEMA DE KIERKEGAARD FRENTE A LA CRISTIANDAD ESPECULATIVA.....</b>	<b>25</b>
1.1 La cristiandad especulativa y su pretensión de defender el cristianismo.....	25
1.2 La cristiandad especulativa y su pretensión de un sistema en el cristianismo .....	29
1.3 La cristiandad especulativa y su pretensión de ir más allá del cristianismo .....	32
1.4 Una migaja cómica a la cristiandad especulativa.....	35
<b>2 KIERKEGAARD Y HEGEL: PUNTO DE PARTIDA HACIA LA CRISTIANDAD ESPECULATIVA</b>	<b>37</b>
2.1 Algunas consideraciones históricas de la relación Kierkegaard-Hegel en el área de la cristiandad especulativa .....	37
2.2 Hegel en el contexto de la cristiandad especulativa .....	43
2.2.1 La religión revelada .....	44
2.2.2 La religión revelada es especulativa y racional.....	49
2.3 Hegel en la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa: algunas consideraciones para una crítica secundaria.....	51
<b>3 EN BUSCA DE LA ILUSIÓN LLAMADA CRISTIANDAD ESPECULATIVA: LA CRÍTICA ESTANDARIZADA DE KIERKEGAARD A UN “POST-HEGELIANO” EN EL <i>POSTSCRIPTUM</i>.....</b>	<b>55</b>
3.1 La crítica estandarizada .....	55
3.2 Ubicación de la fuente.....	61
<b>4 PHILIP MARHEINEKE, EL “POSTHEGELIANO” EN EL <i>POSTSCRIPTUM</i> DE KIERKEGAARD</b>	<b>65</b>
4.1 La doctrina de la revelación (en alemán, <i>Offenbarseyn</i> ).....	65
4.2 De la imagen divina (en alemán, <i>Vom göttlichen Ebenbilde</i> ).....	68
4.2.1 La imagen divina es recuerdo (en alemán, <i>Erinnerung</i> ): el cenit dialéctico	70
4.3. La cristología.....	72
4.3.1 La unidad de la de la naturaleza divina y humana: la posibilidad antes de su realidad.....	73
4.3.2. El giro de la posibilidad a la realidad: la aparición histórica de Cristo y la doctrina de sus dos estados.....	78
<b>5 LA CRÍTICA DE KIERKEGAARD A LA CRISTIANDAD ESPECULATIVA ENTORNO AL RECUERDO: MARHEINEKE UN PROTAGONISTA .....</b>	<b>83</b>
5.1. Contextualización del proyecto de <i>Migajas filosóficas</i> en el <i>Postscriptum</i> con enfoque en la dialéctica recuerdo-existencia.....	84
5.2. Marheineke en la problemática del recuerdo dentro de la cristiandad especulativa	90
5.3. Marheineke en el problema por la intromisión del recuerdo en el cristianismo	107
5.4. Marheineke en el problema de la relación misterio-revelación y en la crítica velada al pensador de las “propiedades comunes” .....	115
5.4.1 El cuestionable trato especulativo de los conceptos revelación-misterio ...	116
5.4.2 Marheineke en la crítica velada al pensador de las “propiedades comunes”	130
5.5. Marheineke en el versus entre una paradoja absoluta y una relativa.....	132
5.5.1 Énfasis y matices de la paradoja absoluta en el <i>Postscriptum</i> .....	136
5.5.2 La paradoja absoluta en discusión con Philip Marheineke.....	147
<b>6 BALANCE DE LA ILUSIÓN: LOS TRES FOCOS DEL MALENTENDIDO EN LA CRISTIANDAD ESPECULATIVA DE MARHEINEKE Y EL HORIZONTE DE UNA SALIDA EN EL CRISTIANISMO DE KIERKEGAARD.....</b>	<b>159</b>
6.1 Primer foco: la adulteración histórica del cristianismo en la cristiandad especulativa	159

<b>6.2 Segundo foco: la adulteración conceptual del cristianismo en la cristiandad especulativa</b>	<b>162</b>
<b>6.3 Tercer foco: la inconsecuencia conceptual que devenga el cristianismo en la cristiandad especulativa.....</b>	<b>166</b>
<b>6.4 Señal de una salida: la reconstrucción del cristianismo navegado en Kierkegaard</b>	<b>172</b>
<b>7 CONSIDERACIONES FINALES .....</b>	<b>178</b>

## INTRODUCCIÓN

En el curso de la reflexión, ahondaremos sobre una temática que la obra de Kierkegaard, *Mi punto de vista* (en danés, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*), escrita en 1848 y publicada póstumamente en 1859, categoriza y distingue como “la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad” (KIERKEGAARD, 1972, p. 28)<sup>1</sup>. Monstruosa ilusión que años atrás obtuvo tratamiento y salida con el seudónimo de Kierkegaard, Johannes Climacus, en el trascurso de *Migajas filosóficas* (en danés, *Philosophiske Smuler*), escrita en 1844, y el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (en danés, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*), escrita en 1846.

El término *Christenheden*, que en castellano halla su correlato con el término *cristiandad*, es una acuñación de Kierkegaard en extremo importante y sobresaliente como *discrimen rerum* o vara en las confusiones. *Christenheden* se acuña para separar la cristiandad del término danés *Christendommen*, que en castellano halla correlato con el término *cristianismo*, y de los términos daneses *det Christelige-Christelighed*, que en castellano hallan su correlato con el término *cristiano* (en el caso *det Christelige*) y *cristianismo* (en el caso *Christelighed*) en el sentido, según Valls, de la *crísticidade* (en español, *crístico*) o el auténtico ser de lo cristiano (VALLS, 2007, p. 389, 391).

En toda esta galería de categorías, notemos que todas tienen en común el denominador *Christ* (Cristo), pero que las diferencias están dadas por el sufijo que acompaña a la palabra radical o raíz, como también por el uso estandarizado que Kierkegaard hace de ellas. Si bien el pensador de Copenhague no informa de la diferencia gramatical, un vistazo a este aspecto resulta ilustrador en cuanto coincide exactamente con el estándar discursivo que sí nos es informado y, de paso, corrobora, junto con otros casos que veremos aplicados a las categorías de paradoja y absurdo (en el apartado 5.5 y 5.5.1), la consciencia crítica y aguda de Kierkegaard sobre su misma terminología a partir de una frecuencia que difícilmente es azarosa.

Teniendo en cuenta las diferencias<sup>2</sup>, *Christenheden* es la categoría con las connotaciones flacas y débiles para suponer la ilusión en el cristianismo. A diferencia de *Christendommen* y

---

1 SKS, v. 16, p. 11: “uhyre Sandsebedrag: Christenheden”. Véase también en SKS, v. 16, p. 23: “At ‘Christenheden’ er et uhyre Sandsebedrag”.

<sup>2</sup> En consideración de las diferencias, tenemos que la categoría *Christenheden* (cristiandad) en el sufijo *heden* denota en danés un significado que convierte al sujeto del sustantivo en una cualidad y propiedad que caracteriza

del par *det Christelige-Christelighed*, en donde tenemos, por un lado, la medida de Cristo en la enseñanza del cristianismo y, por otro lado, la cosa de Cristo conforme naturaleza o según el ser de lo cristiano y de lo esencialmente cristiano, *Christenheden*, muy al contrario, es la categoría más volátil y laxa posible. Alude apenas a lo característico de un cristianismo en general o de un fenómeno cristiano que se satisface por ser un espectro unitario y comportarse como algo prominente, universal y extensivo en virtud de su unidad (común). Fácilmente, *Christenheden* puede señalar cristianismo en razón de geografía, de estadística, de cifras, de estamentos sociales, de historia moderna etc., sin que necesariamente esté conectado en lo profundo con la cosa de Cristo o la raíz de lo cristiano, como si lo están *Christendommen* y *det Christelige-Christelighed*. En equivalencia, la palabra *cristiandad*, en esta otra parte del mundo de habla hispana, expresa con justeza esta indicación a un fenómeno cristiano que caracteriza una totalidad.

Con base en este primer cuadro, establecemos que la reflexión, en líneas generales, se instalará alrededor de la categoría de *Christenheden*. Tomamos por objeto la categoría que, en las proximidades del cristianismo, representa la amenaza de una ilusión que se llama cristiana, se nombra cristiana y pasa a lo largo de nuestros ojos como cristiana, siempre “con la mezcla de un poco de cristianismo” (KIERKEGAARD, 1972, p. 94)<sup>3</sup>, así de poco y casi nada, que es simplemente la descripción de un fenómeno vacío o ajeno de lo realmente importante en el cristianismo: el requerimiento y el testimonio de la verdad. Dice Kierkegaard: “me preocupa

---

por principio de comunidad; esto es, por ser unitario y común. En sintonía con el sentido gramatical, Kierkegaard distingue en el uso discursivo que *Christenheden* significa tomar la cosa del cristianismo o de Cristo según *nomine* o de llamado (en danés, *kalder, kalde*) (Cf. KIERKEGAARD, 1972, p. 45-46., 2008b, p. vii 315, vii 323; SKS, v.7, p. 332., v. 16, p. 23). Es decir, significa literalmente que el cristianismo se define por el simple hecho de ser un fenómeno unitario y reunido en lo común. Por el contrario, o antitéticamente, la categoría *Christendommen* (cristianismo) en el sufijo *dommen* denota en danés la idea de veredicto y juicio final, como sustantivo, y de doctrina o enseñanza, como sufijo. Aquí hay una relación notable: una enseñanza generalmente tiene en sí misma un juicio fulminante y un veredicto, o, al menos, vale como ello. En sintonía con lo gramatical, Kierkegaard distingue en el uso discursivo que *Christendommen* significa tomar la cosa de Cristo en línea con el Nuevo Testamento (en danés, *nye Testamente*) o sea, con la doctrina y la enseñanza de Cristo, o bien, con el requerimiento (en danés, *Fordring*) del mensaje (Cf. KIERKEGAARD, 1972, p. 164., 2008b, p. vii 319; SKS, v. 7, p. 336., v. 13, p. 23-24). En la línea de *Christendommen*, Alvaro Valls, en su lectura de Vergote, nos invita a considerar la otra marca registrada de Kierkegaard con los términos *det Christelige* y *Christelighed* (Cf. VALLS, A, 2007, p. 389-392). Ambos son dos términos daneses que, en la hibridación del sustantivo *lighed* y el sufijo *lige*, indican el significado de una cosa que es conforme naturaleza o que se manifiesta en correspondencia y homogéneamente con su ser. Aquí nuevamente, y sin excepción alguna, la diferenciación discursiva de Kierkegaard corrobora que *det Christelige*, cada vez que aparece, denota aquello que es cristiano, lo cristiano o, como anota la traducción castellana, lo esencialmente cristiano (Cf., KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 105, vii 230-232, vii 319). Por su parte, *Christelighed*, las contadas veces que aparece, incursiona para alternar en significado con *Christendommen* y designar cristianismo, solo que no según doctrina o enseñanza, sino según el sentido elemental de esto que es cristianismo o verdadero cristianismo (en danés, *sand Christelighed*) (Cf. KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 105, vii 230-232, vii 319; SKS, v. 7, p. 122, 246-248, 336).

<sup>3</sup> SKS, v. 16, p. 57: “Tilsætning af det Christelige”.

infinitamente que, por lo menos, escuchen los requerimientos del ideal” (KIERKEGAARD, 1972, p. 164)<sup>4</sup>. La cristiandad es así este espejismo, este velo y apariencia, de una mezcla informe y heterogénea, que desconcierta y confunde dentro del cristianismo y en todo lo que es cristiano. Para esta cristiandad, Kierkegaard espera que las categorías antitéticas de *Christendommen* y *det Christelige-Christelighed* sean el contrapeso necesario para llevar a cabo su tarea *qua* escritor religioso: “reintroducir el cristianismo en la cristiandad” (KIERKEGAARD, 1972, p. 46)<sup>5</sup>. En el interior de esta tensión y fricción entre *Christendommen*, *det Christelige-Christelighed*, por un lado, y *Christenheden*, por otro, se instalará el objeto de nuestra reflexión en su plan general.

Ahora bien, de esta generalidad nuestra reflexión abarcará un punto en específico y este es el detalle a explicar en el segundo cuadro. Según Kierkegaard en *Mi punto de vista*, la cristiandad tiene dos flancos o dos lados que representan la mayor parte del fenómeno. El primero es la cristiandad estética o la cristiandad en donde “lo estético tiene la supremacía” (KIERKEGAARD, 1972, p. 94)<sup>6</sup>. El segundo es la cristiandad especulativa o “del fantástico concepto” (KIERKEGAARD, 1972, p. 94)<sup>7</sup>. El *Postscriptum* también corrobora esta categorización de *Mi punto de vista* con la voz de Climacus:

En semejantes circunstancias en la cristiandad (el carácter sospechoso del pensamiento especulativo por un lado, y, por el otro, el hecho de que uno se reconoce sin más como cristiano [que es la cristiandad estética]), se vuelve cada vez más complicado encontrar un punto de partida si es que se quiere conocer lo que es el cristianismo. (KIERKEGAARD, 2008, p. vii 319)<sup>8</sup>.

La cristiandad estética coincide en Kierkegaard con su tematización de lo estético<sup>9</sup> en su obra temprana *La alternativa*, o bien, *O lo uno o lo otro* (en danés, *Enten-Eller*). Con lo

---

<sup>4</sup> SKS, v. 13, p. 23: “thi mig beskjeftiger det uendeligt, at dog idetmindste Idealitetens Fordringer høres”.

<sup>5</sup> SKS, v. 16, p. 24: “indføre Christendommen igjen i Christenheden”.

<sup>6</sup> Ibid. p. 57: “det Æsthetiske har ligefrem Overhaand”.

<sup>7</sup> SKS, loc. cit.: “det phantastisk [...] Systemet”.

<sup>8</sup> SKS, v. 7, p. 335: “Under saadanne Omstændigheder i Christenheden (Speculationens Mislighed paa den ene Side, og det at man saadan uden videre er Christen paa den anden Side) bliver det vanskeligere og vanskeligere at faae et Udgangspunkt, naar man vil vide hvad Christendom er”.

<sup>9</sup> Lo estético se define por ser inmediato y sin oposición. La forma de existencia individual que tipifica idealmente la existencia estética, sin una cualificación mayor (ética o religiosa) y como etapa prematura en la situación existencial del individuo, es la existencia humana del poeta con su exabrupto o espontaneidad poética. El poeta no se sitúa en la oposición (y si llega se derrumba) porque está enteramente abstraído (perdido) en sus ideales, como alguien que los encuentra indistintos con su ánimo hasta la nula diferencia. Todo lo cual se transmuta en el estado de ensoñación del poeta y en el idilio de su fantasía, en donde no se introduce diferencia alguna entre el yo y el ideal, mucho menos algún tipo de perturbación, como lo sería una decisión en el medio. Al final, el yo y el ideal se confunden tanto que el poeta alcanza la idealidad de su existencia con apenas contemplación, gestos, miradas, discursos, palabras etc. Quiere decir, el poeta logra todo lo que quiere ser en un exabrupto y espontaneidad que brota fugazmente y por un toque bendito del dios.

estético Kierkegaard alude a una cristiandad que ha hecho de lo cristiano algo inmediato y sin oposición, no por costumbre (si pensamos por costumbre esto que no siempre satisface a todos y es motivo de insurrección), sino por considerar que el cristianismo casa inmediatamente con los intereses humanos y es idéntico con su ánimo. Así, la cristiandad es el espectáculo estético donde las multitudes se autoproclaman cristianas con apenas la espontaneidad del toque mágico, del santo y seña, de unas cuantas palabras y de unos ritos. El escenario de este espectáculo es algo como este:

¡Gente que nunca entra en una iglesia que nunca piensa en Dios, nunca menciona Su nombre, excepto en los juramentos [...]; Sin embargo toda esa gente, incluso aquellos que aseguran que no hay Dios, es cristiana, se llama cristiana, es reconocida como cristiana por el Estado, es enterrada como cristiana por la Iglesia, queda como cristiana por la eternidad! (KIERKEGAARD, 1972, p. 46)<sup>10</sup>.

De esta hazaña de la espontaneidad y santo y seña que tiene el toque bendito del dios (¡por la eternidad!), Kierkegaard saca a luz la situación general de la cristiandad estética en el *Postscriptum*: “Con todo, ser cristiano se ha convertido gradualmente en algo que se da por supuesto” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 318)<sup>11</sup>. La crítica es incisiva y encontramos otras afirmaciones de este mismo corte: “el hecho de que uno se reconoce sin más como cristiano” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 319)<sup>12</sup>; “esta extraordinaria invención, la de ser cristiano como algo ya dado por hecho” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 323)<sup>13</sup>; “Pero, por supuesto, todos somos cristianos” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 323)<sup>14</sup>. En síntesis, toda esta emoción en general de un cristianismo que crece y se multiplica sin traba ni oposición, este cristianismo triunfante de las multitudes, este furor de la bandera y del nombre, es la cristiandad estética.

Por su parte, la cristiandad especulativa, además de autoproclamarse cristiana como<sup>15</sup> hace la cristiandad estética, se autoproclama cristiana por esta otra razón: “[...] que ha entendido por entero al cristianismo y que se declara a sí mismo como el más alto desarrollo

---

<sup>10</sup> SKS, v. 16, p. 24: “Mennesker, der maaskee aldrig engang gaae i Kirke, aldrig tænke paa Gud, aldrig nævne hans Navn uden naar de bande! [...] Dog alle disse Mennesker, endog de der paastaae, at deringen Gud er til, de ere Alle Christne, kalde sig Christne, erkjendes som Christne af Staten, begraves som Christne af Kirken, dimitteres som Christne til Evigheden!”.

<sup>11</sup> SKS, v. 7, p. 334: “Men det at være Christen er efterhaanden blevet Noget, man saadan er uden videre”.

<sup>12</sup> Ibid. p. 335: “det at man saadan uden videre er Christen”.

<sup>13</sup> Ibid. p. 340: “denne fortræffelige Opfindelse uden videre at være Christne”.

<sup>14</sup> Ibid. p. 340: “Men vi ere jo Alle Christne”.

<sup>15</sup> Dígase tanto por el factor de un tiempo histórico (el siglo XIX, la modernidad) que parece estar a favor del cristianismo y es proporcional a la alta concurrencia del oficio del profesor especulativo (Cf. KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 181, 185; SKS, v. 7, p. 197, 201), dígase porque, al fin de cuentas, el especulador hace parte de los tantos creyentes bautizados y benditos con un santo y seña que reluce sus credenciales como certificado en la comunidad cristiana (Cf. Kierkegaard, 2008b, p. vii 324; SKS, v. 7, p. 340-341).

dentro del cristianismo” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 313)<sup>16</sup>. Quiere decir, más allá de los componentes estéticos que pueda comportar, lo propio de la cristiandad especulativa no es lo estético, sino su aporte en materia de reflexión en las arcas del cristianismo y, como toda reflexión, la inclusión del movimiento de afuera hacia adentro, del objeto al pensamiento, alejándose así de toda inmediatez. En otras palabras, con la cristiandad especulativa Kierkegaard tiene en mente tratar con un modo de hacer filosofía: la filosofía especulativa oriunda del siglo XIX, o bien, con este lado de la cristiandad donde “una bancarrota mucho mayor [más que aquellas en política] es tal vez inminente en el mundo del pensamiento” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 314)<sup>17</sup>.

Bajo esta caracterización, establecemos que el objeto de nuestra reflexión se instalará específicamente en el ala de la cristiandad que corresponde con la cristiandad especulativa. Al respecto, es importante advertir que en los estudios Kierkegaardianos se ha perdido de vista el lugar de lo especulativo a la hora de definir y de abordar el concepto de cristiandad, o, al menos, para este momento se echa en falta la distinción de las dos caracterizaciones que, según hemos visto, Kierkegaard concede al termino. Por lo cual, solo se ha venido trabajando<sup>18</sup> la cristiandad estética, como el sentido casi único y predominante<sup>19</sup> del concepto de cristiandad. Motivos suficientes para decir que, cuando el objeto específico de nuestra reflexión pretende centrarse en el flanco de la cristiandad especulativa, nos centraremos en un aspecto relegado y tal vez

---

<sup>16</sup> SKS, v. 7, p. 229: “[...] der ganske har forstaaet Christendommen og tillige forklarer sig selv som den høieste Udvikling indenfor Christendommen”.

<sup>17</sup> Ibid. p. 331: “og medens Politikere bekymret imødesee en Statemes Banquerot, forestaaer der maaskee en langt større i Aandens Verden”.

<sup>18</sup> En *El vocabulario de Kierkegaard* (en francés, *Le vocabulaire de Kierkegaard*), Hélène Politis nos habla de la *Chrétienté* (cristiandad) como el fenómeno geográfico determinado por las condiciones de tiempo y espacio, bendecido por los sacerdotes y que tiene acceso fácil y ancho a la eternidad (Cf., **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Ellipses, 2002, p. 10-11). En su estudio “El conflicto entre el cristianismo y el mundo en Kierkegaard” (en inglés, *The Conflict between Christianity and the World in Kierkegaard*), Petkanič afirma que la cristiandad es un hecho histórico-social, relacionado con ser cristianos por vivir en países cristianos, en un mundo cristiano o en un estado cristiano (Cf. *The Conflict between Christianity and the World in Kierkegaard*. In: Králik, R.; Llevadot, L.; García Martín, J. et. al., (eds.). **Kierkegaard and Faith**. University of Barcelona: Barcelona – Nitra – Málaga – Mexico City, 2008, p. 195-196). Por último, Francesc Torralba, en su pequeño artículo “Deconstruir la cristiandad. A vueltas con Kierkegaard”, corrobora las visiones anteriores cuando afirma que la cristiandad se caracteriza por aprovechar la solemnidad del domingo para ganar su acceso a la eternidad (Cf. *Deconstruir la cristiandad: A vueltas con Kierkegaard*. **Estudios Kierkegaardianos**, México, n. 5, p. 69-70, 2019).

<sup>19</sup> Una preferencia lógicamente explicable y hasta cierto punto válida, si tenemos en cuenta que el mismo Kierkegaard parece priorizar la crítica animosa e incisiva a la cristiandad estética con la entrada de su seudónimo Anti-Climacus en 1849 (año de *La enfermedad mortal*) y que recorre los años 50 con la publicación de *Ejercitación del cristianismo* y el ataque directo (bajo la firma titular de Kierkegaard) con las publicaciones en *El instante* hasta su muerte en 1855.

también desapercibido en la literatura sobre el tema de la cristiandad. Al mismo tiempo, significa que nuestra reflexión rescata y resitúa un aspecto importante de la conceptualización.

Después de acometer esta delimitación temática, el siguiente punto, una vez establecimos que nuestro objeto específico es la cristiandad especulativa, es sobre el problema que nos ocupa y preocupa a nuestros pensamientos como para navegar en esta dirección señalada. El problema es uno que es doble. Es un problema tanto histórico como histórico-conceptual.

Es un problema histórico en la medida que nos preocupa saber, en la medida de lo posible, el origen o, si se prefiere, el punto de emergencia de la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa. Formulado en una pregunta, básicamente indagamos: ¿cuál fue el catalizador que desencadenó en Kierkegaard la convergencia de la filosofía especulativa del siglo XIX con sus análisis de la cristiandad? Importante decir que, en este caso particular, la pregunta está lejos de ser una de las habituales preguntas metódicas de investigación, en donde la interpretación saca la respuesta del texto. No así si consideramos la peculiaridad del estilo de Kierkegaard como escritor y autor.

Antes de dar unas razones más específicas en el capítulo 1 y 2, podemos tomar, mientras tanto, un hecho registrado en los *Diarios* personales de Kierkegaard a propósito de los destinatarios de su crítica a la cristiandad especulativa. El episodio narra que un coterráneo suyo, llamado Magnus Erikson, intenta correr los velos de la obra de Kierkegaard cuando señala, en uno de sus últimos libros, que el profesor Hans Lassen Martensen sería el destinatario de la crítica velada con las expresiones del “profesor especulativo” (acento irónico). Entre sus respuestas a este señalamiento, Kierkegaard pone: “En segundo lugar, el profesor Martensen no es mencionado en ninguna parte del libro” (CUP<sub>2</sub>, 1992, p. 161-162, traducción nuestra)<sup>20</sup>. Obtenemos esta respuesta, sorpresivamente, cuando recientemente en los estudios kierkegaardianos se ha estipulado un consenso unánime de que Martensen, en concordancia

---

<sup>20</sup> En el original inglés: “In the second place, Professor M. is mentioned nowhere in the book”. Esta citación de los *Diarios* de Kierkegaard se toma del v. II de la traducción inglesa del *Postscriptum* de Kierkegaard a cargo de Howard V. Hong and Edna H: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. In **Kierkegaard's Writings**. Princeton University Press, 2013, v. II, t. XII. Este volumen colecciona bajo el nombre de “suplemento” (en inglés, *Supplement*) una serie de borradores que registran los *Diarios* personales de Kierkegaard en relación con la redacción del *Postscriptum*. Para la referencia en danés de este pasaje, que no está registrado en los SKS, tómese la citación, también incluida en la traducción inglesa: Pap. X6, B 128, p. 170-171.

con la opinión de Magnus Erikson, es, en efecto, uno de los destinatarios que recibe asiduamente la crítica de Kierkegaard en materia de filosofía especulativa.

Dificultades como esas vamos a encontrar igualmente en nuestro tema de la cristiandad especulativa. En el proceso, veremos que Kierkegaard procede a manejar una escena vaga, en donde reinan las alusiones abstractas al “pensamiento especulativo”, referencias impersonales al “pensador especulativo” y saltan frases entrecomilladas que entran en el juego de una mimesis impersonal de las opiniones del pensador incógnito. Alusiones que ciertamente no dan cuenta del pensador que yace detrás satirizado y mimetizado. Pero, por lo mismo, tampoco dan cuenta del mismo Kierkegaard, en calidad de pensador que sitúa su pensamiento, con especial énfasis, alrededor de la lectura y polémica histórica con sus coterráneos limítrofes (Dinamarca-Alemania). Este último aspecto lo dejan en claro las investigaciones históricas de Jon Stewart<sup>21</sup>, sin contar que estas polémicas resonaron en el ámbito público de su natal Dinamarca y están registradas explícitamente en sus *Diarios*. Como dato final, digamos que el mismo Kierkegaard no se cansa de repetir que su problema es con respecto a situaciones que se viven en un teocéntrico y especulativo siglo XIX<sup>22</sup>.

Por todas estas precisiones adicionales, queda claro que, cuando afirmamos nuestro empeño de indagar en el aspecto histórico de la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa, nos referimos a algo con estatus de problema real, algo semejante a un rompecabezas y que muy seguramente, por más esfuerzos aplicados, será un misterio que Kierkegaard cuidó bien de llevarse a la tumba, pues nos dejó a la deriva de nuestra opinión sin tener la de él. De esta suerte, tenemos, por un lado, que indagar por el punto de emergencia de la crítica a la cristiandad especulativa nos conduce a mirar hacia atrás, tanto como se pueda, para ver cómo se fraguó el problema en el acontecimiento. Por otro lado, debemos lidiar con la dificultad de que la fuente histórica de primera mano, como lo sería la obra del mismo Kierkegaard, no contiene mención de nada según el autor. El trabajo es así uno de exhumación y excavación.

---

<sup>21</sup> Cf. STEWART, J. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge University Press, 2003, p. 37, 39; STEWART, J. Quellenforschung y la relación de Kierkegaard con Hegel: algunas consideraciones metodológicas. In: **Ironía y destino: la filosofía secreta de Søren Kierkegaard**. Herder, 2013. p. 71.

<sup>22</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 7, 83, nota de página, 299, et seq., 330, nota de página, et seq., 406; SKS, v. 7, p. 25, 101, nota de página, 316, et seq., 345, nota de página, et seq., 423.

De esta connotación histórica del problema, pasemos a decir que también es un problema histórico-conceptual. Indagamos la posibilidad de nutrir y sustentar el entendimiento conceptual que estará en la picota de la crítica con las coordenadas históricas que, por los motivos apuntados, están ocultas o son imperceptibles en la obra de Kierkegaard. Esto pese a que tal vez, estas coordenadas, constituyen las raíces del concepto y la historia detrás latente en todo proceso espiritual. Por tales dificultades, naturalmente, la constante en los estudios kierkegaardianos ha sido tratar el tema conceptual en abstracto o ahistóricamente.

Se dice abstractamente cuando al abordaje conceptual satisface el criterio simple del esquema especulativo hegemónico del hegelianismo en el siglo XIX, cuya figura visible fue George Friedrich Wilhelm Hegel. Pero es claro que la hegemonía no es un criterio de estudio histórico, pues puede deberse a otros factores como los políticos, metodológicos, ideológicos, culturales y hasta convertirse en asunto de modas y tendencias. Más claro aun cuando se descubre que el hegelianismo, por más predominancia que tuviera, no fue la única filosofía especulativa que Kierkegaard estudió e incorporó en sus referentes mentales. Motivado por este fenómeno, las investigaciones históricas de Jon Stewart han demostrado que esta filosofía especulativa de Hegel no evidencia ni satisface la terminología que Kierkegaard utiliza para elaborar su crítica indirecta a la especulación (STEWART, 2013, p. 59). Si bien, esto no significa que no haya en absoluto crítica a Hegel, los resultados dictan que la crítica de Kierkegaard no usa la terminología de la filosofía hegeliana, sino la de otros sistemas especulativos derivados de la época.

En el conocimiento de la problemática, la idea es nutrir y sustentar el aparato conceptual con un entendimiento que beba del estudio de fuentes históricas. En específico, buscaremos que uno de los conceptos sistémicos para toda la crítica a la cristiandad especulativa, como el concepto de recuerdo (en danés, *Erindren*), tenga su horizonte de comprensión dentro de algún determinado sistema especulativo del siglo XIX, en donde el concepto pueda reflejar sus supuestos y hallar satisfacción en la conformidad.

Para dar respuesta a los dos lados del problema (histórico e histórico-conceptual) será necesario cumplir una serie de objetivos que nos ayudaran en la consecución. El objetivo general será explicar históricamente la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa dentro del sistema dogmático especulativo de Philip Marheineke y desde aquí explicar tanto la génesis como la razón de la crítica. Entre los objetivos específicos tendremos:

Primero, contextualizar la problemática general de Kierkegaard contra la cristiandad especulativa, para enterarnos de su estrategia irónica y las pretensiones de la cristiandad especulativa con el cristianismo. Segundo, exponer el protagonismo del pensamiento especulativo de Hegel en el problema, tanto en lo concerniente a su relación histórica con Kierkegaard, en aras de entender por qué es una crítica secundaria y no principal, como en lo concerniente a su filosofía especulativa de la religión, que domina, *qua* hegelianismo, la escena de los sistemas especulativos en el siglo XIX. Tercero, rastrear la crítica estandarizada de Kierkegaard durante su tratamiento de la cristiandad especulativa en el *Postscriptum*, que nos conducirá a situarnos en el sistema dogmático especulativo del teólogo alemán Philip Marheineke. Cuarto, desenvolver el sistema de Philip Marheineke según las lecciones sobre dogmática cristiana ministradas en Berlín y anotadas por Kierkegaard en sus *Cuadernos de notas* entre 1841-1842.

Hecho esta explicitación de presupuestos, marcos de referencias y sondeo, nos centraremos, posteriormente, en los dos últimos objetivos determinantes y gruesos de nuestro estudio. Quinto, contraponer discusivamente las lecciones de Marheineke y la crítica que adelanta el *Postscriptum* contra la cristiandad especulativa, en aras de convalidar que las ideas del teólogo alemán satisfacen y corresponden con la crítica. Sexto y último, explicar la ilusión de la cristiandad especulativa por un balance que recoja los contrapuntos del capítulo 5 y, asimismo, señalar una salida a la ilusión por la reconstrucción del cristianismo visto a lo largo del estudio. Por último, consideraciones finales.

Acorde con cada uno de los objetivos, dispondremos de la metodología basada en estudios *ad fontes* (a las fuentes) y en análisis conceptual. En cuanto a la estrategia metodológica, procederemos así:

Para la contextualización, procederemos a mostrar un panorama general que cubra los cuestionamientos más característicos de Kierkegaard a la cristiandad especulativa en el *Postscriptum*. Tales cuestionamientos se agruparán en tres temas: la defensa del cristianismo, el proyecto de sistema en el cristianismo y la visión moderna del cristianismo o el ir más allá.

Para la relación histórica de Kierkegaard-Hegel, nos remitiremos a las investigaciones históricas de Jon Stewart, a la referencia de un pasaje en los *Diarios* de Kierkegaard que se pronuncia sobre los hipotéticos destinatarios de su crítica a la cristiandad especulativa, y al análisis discursivo de las tres menciones a Hegel durante la efectucción de la crítica en el

*Postscriptum*, sección 2 capítulo 2, capítulo 4 párrafo 2. Para la exposición del pensamiento religioso de Hegel, haremos un esbozo de su tesis del cristianismo como la religión revelada en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*.

Para el rastreo de la crítica estandarizada a Marheineke, dirigiremos la atención al retrato del *Postscriptum* sobre un pensamiento especulativo incisivamente opositor de la interpretación mítico-alegórica del cristianismo en el siglo XIX, y que ofrece la alternativa conceptual de lo histórico-eterno y el devenir eterno de la deidad. Con la idea de ver materializado el estándar en algún sistema especulativo, tendremos la consigna de indagar en los documentos personales de Kierkegaard, como sus *Diarios* y *Cuadernos de notas*, que aportan información valiosa sobre su trayectoria intelectual, y en algunos datos provenientes de un libro de George Pattison sobre la recepción que tuvo Kierkegaard de David Strauss y de su concepción mitológica del cristianismo. Indicios todos que recostarán la búsqueda hacia las lecciones privadas de Philip Marheineke en Berlín, las cuales contaron con la asistencia de Kierkegaard y tuvieron anotaciones en sus cuadernos de 1841-1842.

Para el desenvolvimiento de las lecciones de Marheineke, nos centraremos en la doctrina de la revelación, de la imagen de Dios y de la cristología, que serán las temáticas convenientes para un cotejo ulterior con el *Postscriptum*. Posteriormente, la contraposición discusiva en el capítulo 5 se hará con base en las doctrinas revisadas de Marheineke y la retoma del proyecto de *Migajas filosóficas* en el *Postscriptum* en materia de socratismo y cristianismo.

Para la explicación de la ilusión, haremos un balance del capítulo 5 y, a partir de ahí, ordenaremos y categorizaremos la ilusión bajo tres criterios: adulteración histórica, adulteración conceptual e inconsecuencia conceptual. Finalmente, cuanto se trata de señalar una salida a la ilusión, aplicaremos el mismo balance para condensar todos los puntos vistos del cristianismo de Kierkegaard, así como su estructuración bajo los conceptos de pecado, revelación, repetición y paradoja absoluta.

Esclarecida la estrategia metodológica, digamos que la finalidad que justifica y anima la ejecución de todo el plan de trabajo podemos abarcarla en dos ámbitos: el primero tiene que

ver con el impacto de esta reflexión en el ámbito académico<sup>23</sup> de los estudios kierkegaardianos y el segundo con su impacto en el ámbito del mundo actual.

En el ámbito académico, destaquemos la relevancia prometedora de nuestro estudio en la línea de pensamiento abierta con las investigaciones de Jon Stewart, que propende afianzar un enfoque y metodología histórica en los estudios kierkegaardianos. El trabajo del filósofo e historiador de la filosofía alemana y danesa del siglo XIX ha significado una voz de advertencia sobre la falta de consciencia histórica en el abordaje del pensamiento de Kierkegaard, como también el punto de inflexión, a partir de esta toma de consciencia, en aras de reivindicar y abogar por un plus especial de lo histórico en el entendimiento del pensador danés. Partiendo y sopesando pro y contras del trabajo antecedente de Niels Thulstrup en el contexto dinamarqués en 1980, titulado: *La relación de Kierkegaard con Hegel* (en inglés, *Kierkegaard's relation to Hegel*), Stewart nos presenta en el 2003 una reconsideración de la relación de este par de pensadores con su investigación referente: *Las relaciones de Kierkegaard con Hegel reconsideradas* (en inglés, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*).

En este libro y otros proyectos<sup>24</sup>, su tesis de cabecera es promulgar por el seguimiento riguroso e insoslayable de una metodología y enfoque histórico, (precedida por Thulstrup, aunque con notable diferencia<sup>25</sup>) para estudiar a un pensador que, especialmente, tuvo la consciencia (no apenas un presupuesto) de estar situado en espacio y tiempo; tal que veía su problema *qua* escritor religioso entre los limítrofes de Alemania y Dinamarca y en los bordes del siglo XIX. De ahí que Stewart no exagere cuando dice: “un pensador más bien local o parroquial” (STEWART, 2013, p. 46). Sobre la evidencia de la relación Kierkegaard-Hegel, la tesis encuentra soporte para mostrar que obtiene resultados más precisos y en coherencia con

---

<sup>23</sup> En el ámbito académico la justificación se obtiene con una breve indicación al marco de antecedentes disponible en la línea de nuestro estudio. No daremos mayor profundización a los antecedentes dentro de los capítulos para nuestros objetivos, porque la misión y la etapa que cumple nuestro trabajo es una de elucidación y adecuación de una temática con vistas a una ulterior profundización en materia de sistematización e investigación.

<sup>24</sup> En los siguientes años, Stewart se encargó de organizar y editar proyectos de impacto interdisciplinar y multicultural que, incluyendo estudios suyos más focales y puntuales, reunían también a investigadores de distintas partes del mundo para afianzar una literatura vasta con el fin de suplir las falencias en las coordenadas históricas del pensamiento de Kierkegaard. Fruto de esta trayectoria, Stewart colabora en el 2013 con un estudio también interdisciplinar y colaborativo en el mundo de habla hispana titulado: *Ironía y destino la filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, con un capítulo titulado: “*Quellenforschung* y la relación de Kierkegaard con Hegel”, en donde explica justamente en qué consiste esta tendencia que resalta la importancia del uso de la metodología y el enfoque histórico en la comprensión del pensamiento de Kierkegaard.

<sup>25</sup> La notable diferencia en este autor, por momentos, es su distanciamiento del enfoque histórico y el recurso a lo netamente conceptual para encontrar la crítica a Hegel (Cf. THULSTRUP, Niels. *Kierkegaard's relation to Hegel*. Princeton University Press, 2014, p. 351, 358-359, 370, 372).

los supuestos que mueven las críticas de Kierkegaard a sus destinatarios, que un tratamiento netamente conceptual que sobrepasa o viaja apartada del contexto histórico del danés. Pues bien, en el marco de esta línea de pensamiento, nos proponemos aportar a los estudios kierkegaardianos tres elementos:

1) El primer elemento tiene que ver con el uso que haremos de la metodología y el enfoque histórico para la comprensión del pensamiento de Kierkegaard. Pese a los varios esfuerzos visibles iniciados con los trabajos y proyectos de Stewart, cierto es que no se ha vuelto estándar ni un hábito ordinario emprender estudios en el ámbito kierkegaardiano hacia coordenadas históricas. Los abordajes de metodología conceptual siguen a la vanguardia y, sin duda alguna, con fructíferos resultados. Pero estos abordajes se tornan como perfumes sin frascos, es decir, indetectables y ambiguos cuando son puestos en situación: en la situación del discurso, de la terminología y del texto. Es justo aquí cuando se necesita de lo histórico *ad fontes*.

2) El segundo elemento tiene que ver con la aplicación de esta metodología y enfoque histórico en un área del pensamiento de Kierkegaard casi no usada, para no decir nulamente usada. Esta área corresponde con el proyecto de *Migajas filosóficas* y continuado en el *Postscriptum* sobre la diferenciación entre el paganismo socrático y el cristianismo, con el objeto de desvelar, indirectamente, el paganismo socrático de la cristiandad especulativa en el siglo XIX. En esta dirección, dos hechos evidencian que el abordaje histórico no ha cubierto esta área del pensamiento kierkegaardiano.

El primer hecho consiste en la evidencia de tomar una colecta de estudios<sup>26</sup> para verificar el acuerdo generalizado que hay en situar el antecedente histórico de la reminiscencia, o bien,

---

<sup>26</sup> Rae Murray se limita a decir que hay una semejanza y parecido (en inglés, *resembles*) de la doctrina del recuerdo socrático con Hegel y Friedrich Schleiermacher (Cf. **Kierkegaard's Vision of the Incarnation: By Faith Transformed.** Oxford University Press, 1997, p. 6, 9). Stephen Evans argumenta interpretativamente que la doctrina del recuerdo socrático aplica, en general, para Hegel, el hegelianismo conservador de derecha, el idealismo filosófico que viene influenciado desde Platón, religiones orientales y teologías y filosofías contemporáneas (Cf. **Passionate reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical fragments.** Indiana University Press, 1992, p. 29-31). George Pattison nos sugiere interpretativamente la afinidad natural (en inglés, *natural affinity*) del sistema immanente de Fichte, donde la consciencia (el yo) se concibe con el poder de ser sí misma sin salir de sí misma, con la doctrina del recuerdo socrático (Cf. **Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century: the Paradox and the 'Point of Contact'.** Cambridge University Press, 2012, p. 86-87). Por último, Timothy Sprigge nos dice que, "incluso si se expresa de manera algo diferente" (2006, p. 169, en inglés, *even if somewhat differently expressed*), la posición socrática de que todo conocimiento es recuerdo, según Kierkegaard, corresponde con la doctrina de Hegel. Entiende que esto es posible por un paralelismo de la tradición filosofía del innatismo, el apriorismo y las verdades necesarias por sola razón (Cf. Kierkegaard and Hegelian christianity. In: **The God of Metaphysics.** Oxford University Press on Demand, 2006, p. 168-170).

del recuerdo, exclusivamente en el paganismo socrático, mientras se deja que la relación histórica de este concepto con la situación del especulativo siglo XIX venga saldada con meras aproximaciones, símiles, paralelismos o interpretaciones (entre filtros). Pero es claro que esta última serie de procedimientos, además de ser evidentemente ahistóricos, cubren aparentemente el vacío de un eslabón directo, como Sócrates, por ejemplo, lo era inequívocamente en el paganismo. No obstante, como coinciden en resaltar Thulstrup y Stewart<sup>27</sup>, si en algo se caracteriza la estrategia de crítica enmascarada de Kierkegaard, es en utilizar la efervescencia instantánea de la polémica para tomar la terminología, expresiones o conceptos de sus coetáneos que consigan la identificación inmediata de la crítica. Es una crítica que no arriesga, sobre todas las cosas, el aguijón a sus destinatarios con vacilantes deducciones que fácilmente podrían caer en la ambigüedad acrítica.

El segundo hecho consiste en la evidencia de que ni la obra consagrada de Jon Stewart en 2003 (ya referenciada), con un recorrido especializado en la obra seudónima del autor, en busca del estudio histórico de las principales críticas a la filosofía especulativa y con análisis focalizados en *Migajas filosóficas* y en *Postscriptum*, cubre con su tratamiento el área de pensamiento que venimos señalando, a saber, el área que corresponde con la tensión entre socratismo y cristianismo en torno al recuerdo, como estrategia crítica hacia la cristiandad especulativa.

A raíz de las dificultades, la contribución estará en la aplicación del procedimiento histórico en el área del *Postscriptum* que trata la relación entre socratismo y cristianismo; área que ha permanecido débil en la materia y, en otras ocasiones, pasa sin ser cubierto por los estudios históricos.

3) El tercer elemento versa sobre la exploración que haremos en la designada área del *Postscriptum* de la relación Kierkegaard-Marheineke. Se dice “exploración” con la mayor justicia posible al término y con la clara consciencia de que ha sido una relación, o bien, desapercibida en los estudios kierkegaardianos, o bien, mencionada, con más esperanza que profundidad, en el registro de cuatro trabajos consultados en donde, en tres de ellos, el tratamiento es subsidiario y, en concordancia, apenas merecedor de unas cuantas líneas o dos páginas.

---

<sup>27</sup> Cf. STEWART, 2013, p. 5. Cf. THULSTRUP, 2014, p. 352.

Dos de los trabajos, por supuesto, son las obras con metodología y enfoque histórico como las de Thulstrup y Stewart. Thulstrup, entre un cuarto y media de página dedicado a las lecciones de Marheineke en Berlín (aunque más con énfasis en el resultado hegeliano de las lecciones que en la relación Kierkegaard-Marheineke) y algunas líneas regadas en otros lugares, señala, con gran interés para nuestro contexto, que Marheineke estuvo en la mente de Kierkegaard cuando escribió *Migajas filosóficas* y *El concepto de la angustia*. Estuvo en su mente, nos dice el autor, cuando los asuntos eran el origen del mal y la cristología (THULSTRUP, 2014, p. 267).

Mientras tanto, Stewart en un capítulo titulado: “La visión de Kierkegaard de Hegel, sus seguidores y críticos” (en inglés, *Kierkegaard’s View of Hegel, His Followers and Critics*), nos comenta, con la brevedad de dos párrafos y con el objeto de una mirada sumaria al vasto hegelianismo influyente en Kierkegaard, que el pensador de Copenhague rechaza de Marheineke el intento de arrastrar el cristianismo a la forma del pensamiento especulativo y, por tanto, que Marheineke estaría entre los implicados de la muy conocida crítica de Kierkegaard a la especulación (STEWART, 2015, p. 56).

El tercer trabajo es muy importante para nosotros por representar un esfuerzo en el contexto latinoamericano. El trabajo es de la reconocida académica María José Binetti (recientemente traductora del danés al español del v. VI de los *Diarios* de Kierkegaard y anteriormente del v. I y II por la Universidad Iberoamericana). En su libro, *El idealismo de Kierkegaard*, que tampoco tiene entre sus objetivos primarios la relación Kierkegaard-Marheineke y que nos habla también con tónica de un sondeo sumario del hegelianismo de derecha influyente en Kierkegaard, Binetti nos dice: “Entre los teólogos especulativos, P. Marheineke merece una mención especial, tanto por su incidencia en el pensamiento de Martensen y Kierkegaard, como por ser considerado el teólogo más importante después de F. Schleiermacher” (BINETTI, 2015, p. 152). Después de lo cual, la autora condensa en un párrafo los objetivos y el método que Marheineke siguió en su especulación dogmática y simultáneamente los desacuerdos de Kierkegaard con este proceder.

Por último, el cuarto trabajo puede ser considerado como el único capítulo dedicado al asunto y que consta entre los libros editados por Jon Stewart en el marco de su proyecto por afianzar la metodología y el enfoque histórico en los estudios kierkegaardianos. Nos referimos al capítulo de Heiko Schulz titulado: “Marheineke: la volatilización de la doctrina cristiana”

(en inglés, *Marheineke: the volatilization of Christian doctrine*). La mitad del capítulo se destina a una estratégica introducción de los aspectos biográficos, de los eventos habidos en el curso de la relación y de una localización sistemática de las referencias directas e indirectas de Marheineke en la obra de Kierkegaard. Para cuando el tratamiento entra en materia filosófica, hay dos detalles que pueden considerarse sujetos a una complementariedad. El primer detalle nota que Schulz opta por reconstruir prácticamente un comentario crítico de Kierkegaard a las ideas de Marheineke, pero no un confrontamiento más directo y desafiante que tome la crítica concepto por concepto y con procedimiento inductivo, como lo haremos en nuestra reflexión. El segundo detalle nota que el tratamiento histórico-conceptual de Schulz no cubre el área del *Postscriptum* que, según se evidenció, permanece sin una aplicación de esta metodología y enfoque.

A raíz de las dificultades, consideramos que la contribución será explorar la relación Kierkegaard-Marheineke, visto que apenas pasa mencionada remotamente en contados trabajos, por estar dentro de objetivos secundarios, u otras veces, como en el caso de Schultz, con vacíos todavía para llenar en el tratamiento histórico.

En fila con esas contribuciones, debemos señalar que, en el contexto del mundo actual, el aporte de nuestra reflexión se ubicará, indudablemente, en la escena donde se discute a partir del siglo XX las nuevas exigencias para la convivencia entre la cultura secular y la religión cristiana. Para nadie es un secreto que con la apertura globalizada de las sociedades hacia una interrelación sin fronteras, vidas privadas y misterios; posibilitadas principalmente por el paso a la economía neoliberal, la tecnología digital y la cartografía ampliada del mundo y el universo, las sociedades humanas están atravesadas por el dialogo inmediato y acelerado de unos con los otros, cumpliendo así el sueño de una racionalidad democrática y universal. En proporción, las nuevas exigencias para la religión cristiana invitan a fortalecer un proceso de secularización que abra y racionalice su contenido. Tarea que naturalmente implica clarificar sus misterios del pasado, su discurso alienante y sus querellas con la cultura secular.

El antecedente embrionario de estas exigencias las encontramos un poco atrás en el siglo XIX, justo cuando Kierkegaard miraba con preocupación y ojo crítico la simbiosis entre modernidad y filosofía especulativa, de la cual, veía él, nacía el producto de la cristiandad especulativa y su monstruosa ilusión. Él denominaba “moderno pensamiento especulativo” a esta filosofía que encaminaba al cristianismo por las laderas del desarrollo científico; que era

hija de las revoluciones intelectuales del siglo XVII y XVIII y más atrás del renacimiento; que iba más allá de Abraham (KIERKEGAARD, 2010b, p. 630)<sup>28</sup>; que participaba donde “todos van más allá de Sócrates” (KIERKEGAARD, 2004, iv 217-218)<sup>29</sup>; que parecía decir: “¡Hay que ir más lejos, hay que avanzar!” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 750)<sup>30</sup>.

Con este paralelo, queremos decir que nuestra reflexión tiene, entre sus preocupaciones, el escenario actual de un cristianismo que camina al borde de la secularización, por causa de la modernización potenciada y acelerada de nuestros artefactos y cosmovisiones. Contribuiremos a pensar este escenario con una reflexión kierkegaardiana que volverá a resituar la pregunta por la esencia del cristianismo, con el fin de observar el peligro de doble filo que hay en racionalizar y domesticar esta singular religión, siendo que el cristianismo se dio forma y se definió en su lucha contra el paganismo. El paganismo, según el cristianismo, representa la cuna de la racionalidad humana, tanto de su éxito, como de sus futuros avances. No obstante, la memoria nos dice que el cristianismo nació en pugna definitiva contra el paganismo, cuando enseñó, en sus primeros siglos de formación, que los mártires eran felices con morir al mundo y con el fracaso del evangelio en la persecución.

A lo cual tendríamos que preguntar, ¿si el cristianismo es racionalizado quiere decir que es paganizado?, ¿qué se oculta detrás de la secularización y de las relaciones amicales del cristianismo con el hombre?, ¿qué quiere decir que el Vaticano y las iglesias evangélicas abran sus puertas al mundo? Así pues, nuestra reflexión será muy importante para estar alerta frente a los peligros que supone la situación del cristianismo en el siglo XXI, donde se habla de diálogo interreligioso, tolerancia religiosa y de la esfera pública de la religión, si bien no siempre la bandera del humanismo supone un acierto en el cristianismo. De ahí los peligros y el estar alertas. Es por esta razón que la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa nos permitirá adquirir herramientas conceptuales, para destapar las sombras que yacen en el proceso de secularización del cristianismo en el mundo globalizado de hoy.

Finalmente, procedemos a exponer la estructura del texto. El primer capítulo será destinado a una contextualización de la problemática general de Kierkegaard contra la cristiandad especulativa. Nos informaremos de las pretensiones de la cristiandad especulativa

---

<sup>28</sup> SKS, v. 4, p. 105.

<sup>29</sup> Ibid. p. 231: “hvort Enhver gaaer videre end Socrates”.

<sup>30</sup> Ibid. p. 210: “Man maa gaae videre; man maa gaae videre”.

con el cristianismo, del objeto que persigue y así de su agenda. Las pretensiones tendrán en común el objeto de conducir el cristianismo a su comprensión y, por ende, de instalarlo en el dominio del entendimiento, de tal manera que las oscuridades cernidas históricamente se rectifiquen. Paralelamente, nos informaremos de las contestaciones de Kierkegaard y así también de su agenda cristiana. Estas contestaciones, así como su polémica entera, tendrán la marca de su estrategia irónica, la cual procura fisurar el sistema especulativo sin ser sistematizado. En esencia, sospecha y vuelve al inicio de todo: a Cristo. Una vez con Cristo en mente, y con él, de sus discípulos, apóstoles, mártires, incluso hasta de Pilato, se percata de que ninguno fue profesor, ninguno entendió su fe. En el caso de Pilato, escándalo.

El segundo capítulo tendrá la necesidad de indagar más de cerca a la cristiandad especulativa y, para ello, nos estacionaremos en la figura de Hegel. Aquí aprovecharemos para revisar la relación histórica Kierkegaard-Hegel y, con ello, el presupuesto en la materia de que Hegel sería el destinatario flagrante de la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa. A partir de una serie de procedimientos, replantaremos que Hegel no es la crítica principal, sino, a lo máximo, crítica secundaria, y al final del capítulo daremos algunas orientaciones para esta crítica. Posterior a la revisión, expondremos el pensamiento religioso de Hegel, bajo la premisa de que la crítica principal a la cristiandad especulativa es hacia a los hegelianos o post-hegelianos. De su pensamiento religioso será expuesto su visión del cristianismo como la religión revelada. En términos básicos, expondremos que la religión revelada es la religión del espíritu que sabe de sí mismo por el objeto en el cual se ve, la consciencia, que es también lo especulativo. De ahí resulta que el mundo, el ser humano y el Hijo humano de Dios (Cristo) son revelaciones eternas y eternamente-históricas de Dios.

El tercer capítulo, en consecuencia, buscará la crítica principal y el destinatario puntual en la efervescencia de la polémica a la cristiandad especulativa. En la búsqueda, rastreamos una crítica estandarizada que incisivamente individualiza los procedimientos particulares de un pensamiento especulativo. Detallaremos los procedimientos de una cristiandad especulativa defensora del cristianismo frente a la tendencia mítico-alegórica del siglo XIX. Al paso, detallaremos la ironía de Kierkegaard consistente en decir que la tendencia mítico-alegórica, o sea, los críticos del cristianismo, son más coherentes y sinceros que los defensores en la cristiandad especulativa. Después, una indagación nos llevará a materializar los supuestos del estándar en las lecciones berlinesas de Philip Marheineke, a las cuales Kierkegaard asistió y anotó en sus *Cuadernos de notas* de 1841-1842.

El cuarto capítulo desenvolverá las lecciones berlinesas de Marheineke, cuyo tema es el tratamiento especulativo de la dogmática cristiana. Analizaremos que estas lecciones, en línea con el sistema de Hegel, se basan en la concepción del cristianismo como la religión revelada. A partir de esta base, desglosaremos el concepto de autorevelación, o bien, de revelación eterna de Dios vinculada a su naturaleza trinitaria, y el concepto de revelación mediada, o bien, de la revelación de Dios al mundo a través de la doctrina de la imagen de Dios (el hombre) y de la cristología (Cristo). En ambas doctrinas la problemática y la cuestión a resolver es la naturaleza contradictoria de la revelación, la cual implica relación simultánea con la diferencia y la semejanza. En la primera doctrina, la relación de Dios con el ser humano y su imagen pecaminosa. En la segunda doctrina, la relación de Dios con el ser humano a través de la naturaleza dual de Cristo.

El quinto capítulo practicará la contraposición discusiva entre las lecciones berlinesas de Marheineke y la crítica de Kierkegaard en el *Postscriptum* a la cristiandad especulativa, en aras de revalidar al pensamiento especulativo de Marheineke como el destinatario de la crítica. Analizaremos que la crítica carga de una adhesión histórica a la tesis griega del recuerdo (que pertenece a Sócrates y Platón con distinta carga) por ver que ese concepto pertenece todavía a la cristiandad especulativa. También la carga de adherirse filosóficamente por tematizar el recuerdo-inmanencia y el eterno devenir de Dios. En simultáneo, analizaremos que Marheineke en la doctrina de la imagen de Dios inserta el concepto de recuerdo; que en la doctrina de la cristología inserta el concepto del eterno devenir humano de Dios; y que, en general, nos habla de la inmanencia especulativa en medio de esta atmosfera. En lo restante, y a través de varios tópicos, analizaremos el replanteamiento que Kierkegaard hace de la aplicación de esos conceptos en el cristianismo, pues los conceptos cristianos, como el concepto de verdad eterna, enfatizan determinadamente el tiempo y la historia, no el recuerdo y la eternidad.

El sexto capítulo explicará la ilusión del cristianismo en la cristiandad especulativa y bosquejará la señal de una salida con la reconstrucción del cristianismo visto de Kierkegaard. Sobre la ilusión explicaremos los malentendidos que resultan de aplicar ideas de tiempos no cristianos y precristianos al cristianismo, como el concepto de recuerdo y demás derivados filosóficos, que pertenecen propiamente al paganismo griego. Sobre la señal de salida, explicaremos justamente que la esencia del cristianismo y aquello que a su llegada transformo todo cultural e ideológicamente, fue sacar a la verdad del recuerdo y de la eternidad, pese a ser lógicamente ambas cosas, para consumarla en el tiempo y la historia. Una explicación que

haremos cuando hilemos las conexiones entre los cuatro conceptos más representativos en esta etapa del cristianismo de Kierkegaard: pecado, revelación, repetición y paradoja absoluta.

Por último, tendremos las consideraciones finales, que resaltarán los resultados en la exploración de la relación Kierkegaard-Marheineke, del entendimiento que esta relación nos permitió tener de la ilusión del cristianismo en la cristiandad especulativa, y de la importancia de los resultados.

## 1 CONTEXTUALIZACIÓN DEL PROBLEMA DE KIERKEGAARD FRENTE A LA CRISTIANDAD ESPECULATIVA

Adentrarse en este problema, para Kierkegaard, contrae de inmediato la obligación de reconocer que la pugna es contra un sistema, que la cristiandad especulativa, en efecto, es un sistema filosófico que tiene por objeto pensar sistemáticamente la realidad, el pensamiento, el cristianismo etc. Lo cual contrae, en teoría, que el sistema es mayor a los críticos y añade al sistema sus objeciones como otro punto más (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 101-102)<sup>31</sup>. ¿Qué hacer? Es aquí donde entra la estrategia irónica y cómica de Kierkegaard en calidad de herramientas no ortodoxas y nada convencionales para hacer frente a un sistema filosófico.

La ironía (en danés, *ironi*) es la forma de ponernos la máscara para infiltrarnos en el sistema y fingir imaginariamente que somos igual de sistemáticos y avalamos los logros de la especulación, en función de que las alarmas sistemáticas no se activen y evitar que la crítica sea neutralizada sistemáticamente como parte del sistema (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 266)<sup>32</sup>. Hecho esto, viene el giro cómico y antipático de la ironía. Súbitamente y sin que nadie lo espere, la ironía se quita la máscara y evidencia, una vez tiene bajo su manga al sistema y desde una posición inadvertida, que los resultados del sistema son contradictorios respecto a sus pretensiones y que todas las cosas insignificantes superadas por el sistema, así de insignificantes y fútiles, superan al sistema (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 102, vii 266)<sup>33</sup>. Ergo, la idea con la ironía no es atacar al sistema, sino dejar que el sistema, por el ataque de lo cómico, se ataque a sí mismo y evidencie esta contradicción que inspira la risa, no por la broma y seriedad que combinan, sino por el sinsentido.

### 1.1 La cristiandad especulativa y su pretensión de defender el cristianismo

En el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas* (1846), obra destacada y central para su autoría como escritor, según el mismo Kierkegaard, por subordinar todas las producciones hasta aquí hechas bajo la cuestión bisagra y religiosa: cómo llegar a ser cristiano (KIERKEGAARD, 1972, p. 63-65)<sup>34</sup>, el autor nos advierte, con el seudónimo de Johannes Climacus, que el “moderno” pensamiento especulativo (ironía en lo de moderno), en

---

<sup>31</sup> SKS, v. 7, p. 118.

<sup>32</sup> Ibid. p. 282-283.

<sup>33</sup> Ibid. p. 282-283.

<sup>34</sup> SKS, v. 16, p. 36-38.

andanzas y contubernio con el cristianismo, es uno de los factores para tomar en serio la ilusión del cristianismo en la cristiandad<sup>35</sup> especulativa.

Esta ilusión describe literalmente la extinción y quiebra del cristianismo allí donde es proclamado por cifras de millones y miles, con el detalle de que los proclamadores se llaman defensores y entendedores del cristianismo. Si a nuestros oídos el estado de cosas suena confuso por la mescolanza de elementos que no se corresponden y parece, más bien, el retrato de un mundo al revés, entonces, he ahí la razón para hablar de ilusión. Enfáticamente y en cifras redondas, la ilusión trata con el hecho de que el cristianismo no existe en un mundo mayoritariamente cristiano, aunque dispongamos, ciertamente, del otro hecho contrario: que el cristianismo existe después de Cristo y con base en sus dichos y hechos. De ahí que la tarea de Kierkegaard en calidad de escritor, como se dijo en la introducción, sea proporcionalmente titánica y, aunque imposible, deber por el deber: reintroducir (en danés, *indføre*) el cristianismo en la cristiandad. La operación es tal que la palabra danesa *indføre* connota el movimiento de algo que pasa a estar después de no estar.

Parece, entonces, que antes de comenzar con demasiados presupuestos por venir hablando del cristianismo y en relación con el cristianismo, lo mejor será practicar un poco de ignorancia socrática, como recomienda el seudónimo Anti-Climacus de Kierkegaard (KIERKEGAARD, 2008a, p. 129)<sup>36</sup>, para no presuponer tanto cuando aquello que señalamos tal vez ni existe. La situación narrada es como sigue:

El pensamiento especulativo nunca ha dicho que el cristianismo sea falso; por el contrario, afirma específicamente que la especulación comprende la verdad del cristianismo. Más no se podría pedir: ¿O es que el cristianismo alguna vez ha pedido ser más que la verdad? Y cuando la especulación lo comprende, todo es como debe ser. Y, con todo, no, no es así como debe ser. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 187)<sup>37</sup>.

Tal cual observamos, resaltan dos de los aspectos mencionados: que la cristiandad especulativa defiende el cristianismo, pues nunca ha dicho que el cristianismo sea falso, y que

---

<sup>35</sup> Para las implicaciones y significado del término cristiandad en contraposición al cristianismo véase nuestra introducción.

<sup>36</sup> SKS, v. 11, p. 211.

<sup>37</sup> SKS, v. 7, p. 203: “At Christendommen skulde være Usandhed, siger Spekulationen ingelunde, tvertimod siger den jo, at netop Spekulationen fatter Christendommens Sandhed. Mere kan der dog vel ikke forlanges; har Christendommen nogensinde forlangt at være mere end Sandheden, og naar Spekulationen fatter den, er jo Alt i sin Orden. Og dog, nei, det er ikke saaledes”.

lo defiende en el plano del pensamiento por ser entendedora del cristianismo, ya que, por el contrario, afirma específicamente que la especulación comprende la verdad del cristianismo.

En esto hay una pregunta tácita, ¿por el contrario de qué?, ¿de qué lo defiende? Lo defiende de las controversias históricas sobre ateísmo y crítica bíblica que resonaron fuertemente en el siglo XIX, cuyas cabezas visibles fueron Fichte, Strauss, Feuerbach y Bauer, y de las cuales Kierkegaard estuvo informado<sup>38</sup>. Pero justo aquí, intenta decirnos Kierkegaard, entra la cristiandad especulativa para defender al cristianismo bajo la consigna de restaurar su verdad. Que es así lo constata a todas luces su comprensión del cristianismo, que ella lo comprende frente a ti y a mí. La comprensión es el indicio de su verdad y esto significa, si avanzamos más, que el cristianismo, pese a sus muchas oscuridades y enseñanzas contraintuitivas, es inteligible al pensamiento y no es hostil como si lo fuera con la defensa a ultranza de misterios. Con todo y más allá, con todo y la trascendencia de un cielo, el cristianismo, opina la cristiandad especulativa, es aprehensible para el hombre en sí mismo y por sí mismo, toma jurisdicción en este otro lado donde los pensamientos humanos reclaman dominio y validez.

Nadie niega que hablar así constituye una defensa del cristianismo. Esta fuera de duda que la cristiandad especulativa cumple ese rol y protagonismo. En efecto, ella es defensora; ella se rige por la idea de derribar a los atacantes, ella lima y alisa los ataques, ella acomoda todo a favor. Sin embargo, con una afirmación que toma por asalto y para sorpresa de muchos, Kierkegaard nos dice que, por más amical defensa del cristianismo, así no deben ser las cosas en el cristianismo.

No es correcto ni cristiano entrar, sacar a quienes están perplejos o inquietos con el cristianismo, aplastar sus objeciones, poner todo a favor y finalmente repartir las instrucciones

---

<sup>38</sup> Para Fichte y Strauss Cf. PATTISON, 2012, cap. 3, p. 57-79, cap. 4, p. 82-86. Para Bauer Cf. JAMES, D; MOGGACH, D. Bruno Bauer: Biblical narrative, Freedom and anxiety. In. **Kierkegaard and His German Contemporaries: Theology**, Routledge, 2017, t. II. Para el caso de Feuerbach Cf. MALESIC, J. Illusion and offense in Philosophical Fragments: Kierkegaard's inversion of Feuerbach's critique of Christianity. **International journal for philosophy of religion** v. 62. n. 1, p. 43-55, 2007. Un denominador común a esta serie de pensadores era la idea de que el cristianismo, visto en dirección a los fundamentos de sus orígenes históricos y de su ciencia dogmática, no se podría erigir como el ideal absoluto del ser humano, porque su fe en lo trascendente y directo del más allá no conforma los objetos que la consciencia encuentra por sí misma y en sí misma. Se pensaba: para una filosofía que quiera llegar a ser ciencia (como se perseguía para este periodo histórico), toda certeza claudica una vez se halla exterior y por esto la verdad debe llegar a ser un hecho de consciencia, un alumbramiento directo y desde el interior del ser humano.

para comprenderlo. No es correcto por una simplísima razón, que seguramente no descubre nada: el cristianismo se formó con la sangre de mártires; es decir, de hombres y mujeres que nunca se defendieron ni defendieron al cristianismo. Tampoco es correcto porque, si no fueron mártires, fueron discípulos y apóstoles: los primeros obedecen el llamado y los últimos son los enviados a predicar el mensaje tal cual es el mensaje, pero ninguno defiende al cristianismo de nada. En verdad, todo apunta a decirnos que el cristianismo no tuvo la figura del defensor, ni habitó entre defensores y que un defensor del cristianismo es lo más opuesto al cristianismo.

El significado de este nulo interés por tener un defensor habla proporcionalmente de un nulo interés por rectificar su mensaje y hacerlo comprensible a los demás, como se hace en la tregua del buen entendimiento. Si el objeto del mensaje cristiano es paradójico y no fraterniza con el entendimiento, tal que el cristianismo envía a Apóstoles por sola autoridad y a mártires que se exponen al peligro, nada hay para hacer, excepto predicar, padecer a los perseguidores y solazarse con los que creen. Pero nunca se recurre a defensores. El mensaje se queda paradójico y permanece así para fabricar mártires y apóstoles.

Por tanto, no es correcto el procedimiento de la cristiandad especulativa. Si bien es cierto que comprende el cristianismo, no es así como debe ser. Por eso, en este contexto, Kierkegaard simpatiza totalmente con los críticos y disidentes del cristianismo (también llamados por Kierkegaard “librepensadores”<sup>39</sup>), tales como Strauss, Feuerbach, Bauer, que con los defensores. Esta simpatía queda clara cuando el *Postscriptum* se permite suponer que si reunimos a tres personajes; uno que se inquieta con el cristianismo (confiesa no creer, pero reflexiona a toda hora); otro que lo persigue por descubrir que el cristianismo quiere convertirlo en algo que él humanamente no puede ser; y otro que renuncia antes de que el cristianismo le exija incluso todavía más de lo que no puede, —decimos—, todos estos tres personajes, a juicio de Kierkegaard, tienen más cristianismo y, por tanto, menos que temer en un hipotético juicio final, que un profesor (el pensador especulativo se ganaba la vida con este cargo universitario) dizque creyente y además, como si fuera un plus que todos deberían agradecer, defensor del cristianismo (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 195)<sup>40</sup>. En la literatura kierkegaardiana ya está

---

<sup>39</sup> Cf. 2008b, p. vii 518; SKS, v. 7, p. 540.

<sup>40</sup> Cf. SKS, v. 7, p. 211.

documentada<sup>41</sup> la simpatía de Kierkegaard para con Ludwig Feuerbach. Por nuestra parte, veremos a su debido momento la simpatía de Kierkegaard para con David Strauss.

En total, Feuerbach y Strauss, en calidad de críticos y disidentes del cristianismo, son más cristianos o, al menos, deberían temer menos por el juicio del cristianismo, que el defensor y pensador de la cristiandad especulativa, pues defender el cristianismo es borrar de sopetón al mártir y al apóstol, en cambio, atacar al cristianismo produce la certeza de que por ahí está merodeando el cristianismo con su mártir y apóstol. Solo existen dos alternativas a las puertas del cristianismo: “si quiere creer o prefiere escandalizarse” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 111)<sup>42</sup>. Defender no es una opción.

## 1.2 La cristiandad especulativa y su pretensión de un sistema en el cristianismo

Visto que Kierkegaard visualiza a una cristiandad especulativa que alza su bandera en el cristianismo por rendir servicio a la defensa de sus dogmas, sin darse cuenta que el cristianismo es todo lo opuesto al oficio de un defensor, el autor atisba más malentendidos en los fines que persigue la cristiandad especulativa y todo mientras la vemos merodear “como cristiana” (tono irónico) en el cristianismo. Veamos la incomodidad de Climacus:

[...] uno se convierte en un pensador especulativo que especula sobre la fe. ¿Sobre cuál fe? ¿Será por suerte aquella fe que él posee y particularmente sobre el hecho de si la posee o no? ¡Ay, no! Eso es demasiado poco para un especulador objetivo. Él especula, en consecuencia, sobre la fe objetiva. ¿Qué significa fe objetiva? Significa una suma de proposiciones. [...] La fe objetiva es ciertamente como si el cristianismo se hubiera asimismo proclamado como un pequeño sistema, aunque muy seguramente no tan bueno como el sistema hegeliano. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 180-181)<sup>43</sup>.

Nos dice Kierkegaard que el pensador especulativo pretende especular sobre la fe y tenemos que el significado más concreto de especular es comprender. Pretende comprender la fe sin importarle antes la pregunta de si hay fe o si la fe sobre la que va a especular es adecuadamente fe. Llanamente da por hecho que tiene fe y sobre esa base comienza a especular.

---

<sup>41</sup> Cf. ARBAUGH, G. E. Kierkegaard and Feuerbach. **Kierkegaardiana** v. 11, p. 7-10, 1980; Cf. CZAKÓ, I. Feuerbach: a malicious demon in the service of Christianity. In: Stewart, Jon Bartley, ed. **Kierkegaard and His German Contemporaries: Philosophy**. Ashgate Publishing, Ltd., 2007, t. I.

<sup>42</sup> SKS, v. 12, p. 104: “om han vil troe eller han vil forarges”.

<sup>43</sup> SKS, v. 7, p. 197: “bliver en Speculant, der speculerer over Troen. Over hvilken Tro? Er det over den, han har, og især over om han har den eller han ikke har den? Ak, nei, det er for lidt for en objektiv Speculant. Altsaa over den objektive Tro. Hvad vil det sige, den objektive Tro? Det vil sige en Sum af Læresætninger. [...] Den objektive Tro, det er jo som var Christendommen ogsaa forkyndt som et lille System, vel ikke saa godt som det hegelske; det er som havde Christus, ja, jeg har ingen Skyld naar jeg siger det, som havde Christus været Professor, og Apostlene dannet et lille Videnskabernes Selskab”.

El resultado de esta especulación es una suma de proposiciones o, lo que es igual, una suma de conocimientos sobre los artículos de la fe.

Que Kierkegaard no lanza aquí meramente indirectas al aire, se prueba si tomamos las lecciones universitarias a cargo del profesor y teólogo Hans Lassen Martensen en la universidad de Copenhague, registradas en sus *Diarios* de 1838. Estas lecciones, agrupadas bajo el título de “Dogmática especulativa” (KJN, v. 2, p. 342, traducción nuestra)<sup>44</sup>, reflejan una exposición sistematizada de los dogmas cristianos, caracterizada por una exposición dividida en párrafos (§§1–59 en el semestre de verano y §§ 60–99 en el semestre de invierno), con cada párrafo como una definición de los dogmas cristianos (proposiciones) y bajo una estructura que va de los principios generales y más analíticos a los derivados. Todas unas características que respaldan y dan forma a las afirmaciones de Kierkegaard.

En cuanto a las implicaciones, se nos dice que el resultado de volver la fe en una suma de proposiciones equivale a hacer de la fe un sistema, solo que, irónicamente, no tan bueno como el sistema de Hegel, el filósofo sensación y novedad que despertaba la admiración de teólogos como Martensen. Por sistema se entiende que toda contradicción y paradoja en los dogmas cristianos atraviesa su disolución, y que los artículos de la fe, en consecuencia, contienen o se transforman en conceptos (proposiciones) que autoabastecen la comprensión de la fe por el solo criterio de estos conceptos, sin necesidad de tener su soporte en la subjetividad humana, como lo sería algo sustentado con el corazón, con el peso del yo o el riesgo de una decisión. En efecto, aquí sistema se entiende en su sentido clásico o por antonomasia: un objeto que se desarrolla y se autorregula a sí mismo. Se decía entonces que el cristianismo contenía el concepto o la idea eterna, o la idea en sí y por sí. En palabras de Martensen, que la sustancia divina debería ser aprehendida “en su pura universalidad en y por sí misma” (KJN, v. 2, p. 346, traducción nuestra)<sup>45</sup>.

Sin embargo, irá a contestar Kierkegaard, todo este ruido y grandilocuencia sistemática como si el cristianismo no hubiera sido el cristianismo de los Apóstoles y de los mártires de fe, que no ganaron sus almas por descifrar un concepto en sí y por sí, sino según su capacidad de resolución a la encrucijada: *creer o escandalizarse*. Con este pensamiento en mente, se vuelve digerible la ironía de Climacus cuando dice: “Es como si Cristo —no es mi culpa que diga

---

<sup>44</sup> SKS, v. 18, p. 374: “Speculativ Dogmatik”.

<sup>45</sup> Ibid. p. 379: “i sin rene Almindelighed i og for sig selv”.

esto—, es como si Cristo hubiera sido un profesor y sus apóstoles una pequeña sociedad profesional de intelectuales”. (KIERKEGAARD, 2008, p. vii 181)<sup>46</sup>. Lo dice con algo de culpa y a sabiendas de rayar en el irrespeto, pero como algo que vale la guillotina si en algo es útil para alumbrar el elemento cómico en los planes de la cristiandad especulativa.

Aquí seguimos con el mismo raciocinio: si es verdad que el cristianismo nunca tuvo defensores, mucho menos sistemas y proposiciones, pues nunca tuvo profesores, sino apóstoles, discípulos y mártires. Nunca apareció el profesor que, desde el simulacro de la cátedra, donde ciertamente nada pasa o a lo sumo ahí no es donde pasa, hablara sobre sistemáticos conceptos y proposiciones en sí y para sí, en el medio del papel y el estimado público. Muy lejos de ello, solo hubo la obediencia asistemática del discípulo, la asistemática autoridad personal del apóstol y las asistemáticas persecuciones al mártir.

Pero claro, el pensador especulativo, como partidario del progreso y augurador de los tiempos, objetaría que el cristianismo, por supuesto, no es lo mismo de antaño y que ahora hay nuevos conocimientos. Bien, eso es correcto, hay nuevos conocimientos, pero, y ¿Cristo?, ¿Cristo también cambió?, ¿acaso ya no es el mismo? Una cosa es la filosofía, para quien su objeto ciertamente no puede prescindir de los nuevos conocimientos, y otra cosa el cristianismo, que ciertamente tiene un objeto uno, único y que no puede llegar a ser algo nuevo: Cristo. De modo que, si el pensador especulativo sale con la objeción de los nuevos tiempos para importar el sistema y las proposiciones al cristianismo, parece que podemos llevarnos la premonitoria intuición de que hablamos de filosofía, pero no de cristianismo.

Por consiguiente, parece que volvemos a tener un gran desatino por parte de la cristiandad especulativa cuando pretende introducir un sistema de proposiciones en el cristianismo, si bien, en realidad, el cristianismo nunca tuvo profesores, como tampoco defensores. Parece que los pensadores especulativos inventan papeles protagónicos que ni Cristo ni sus allegados alcanzaron a poner en acto. Pero claro, si tan solo ellos admitieran que hablan de filosofía de la religión o simplemente de filosofía, todo sería coherente y acertado. No obstante, insisten en llamarle cristianismo o dogmática especulativa, y he ahí la mancha y el punto engorroso de ideas tan sistemáticamente correctas si estuvieran en otros contextos.

---

<sup>46</sup> SKS, v. 7, p. 197: “Den objektive Tro, det er jo som var Christendommen ogsaa forkyndt som et lille System, vel ikke saa godt som det hegelske; det er som havde Christus, ja, jeg har ingen Skyld naar jeg siger det, som havde Christus været Professor, og Apostlene dannet et lille Videnskabernes Selskab”.

### 1.3 La cristiandad especulativa y su pretensión de ir más allá del cristianismo

Cuando la cristiandad especulativa parece que ofrece al cristianismo el servicio de su defensoría y erudición profesoral es claro que introduce unas modernizaciones en los presupuestos históricos del cristianismo. La idea de modernización cristiana, por ejemplo, estaba en la consciencia del teólogo danés Martensen, como en la del teólogo alemán Philip Marheineke. En un artículo de Martensen, que fue una lectura en el bagaje de Kierkegaard para cuando escribió el *Postscriptum*, titulado: “Racionalismo, supernaturalismo y el *principium exclusi medii*” (edición en inglés, “Rationalism, Supernaturalism and the principium exclusi medii”, leemos: “Lo que hace época con el nuevo esfuerzo producido por Hegel es que los más recientes esfuerzos en el campo de la religión son especulativos y dialecticos” (MARTENSEN, 2004, p. 596, traducción nuestra). En cuanto atañe a la polémica central entre si el cristianismo es una religión trascendente a la consciencia humana (supernaturalismo) o inherente a ella (inmanente o racionalista), Martensen sostiene que, si la yuxtaposición sobrevive: “[...] no podría ser un *avance* científico” (MARTENSEN, 2004, p. 595, énfasis del autor y traducción nuestra) y “[...] todo se mantendría siendo como era hace años” (MARTENSEN, 2004, p. 595, traducción nuestra). Ahí mismo, Martensen informa que la susodicha yuxtaposición es: “la forma de oposición que ha llegado a ser anticuada en las obras sobre dogmática de Schleiermacher, Daub y Marheineke” (MARTENSEN, 2004, p. 595, traducción nuestra).

En la mira de este panorama, no sorprende que Kierkegaard traduzca estas ideas con el epíteto de una cristiandad especulativa que busca ir más allá del cristianismo. En palabras de Climacus: “El moderno pensamiento especulativo parece casi haber llevado a cabo la hazaña de ir más allá del otro lado del cristianismo, o bien de haber ido tan lejos en su comprensión del cristianismo que prácticamente ha regresado al paganismo” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 313)<sup>47</sup>. En coherencia con los hechos, Kierkegaard nos comunica que la cristiandad especulativa avanza desde el otro lado de los presupuestos históricos del cristianismo, para encontrar la comprensión de Cristo y de todo lo cristiano por el camino de este avanzar. Sin más, que pretende ir más allá del cristianismo o ir lejos en la dirección histórica de este fenómeno, pero con la única y piadosa intención, claro está, de querer comprenderlo.

---

<sup>47</sup> SKS, v. 7, p. 329: “Den moderne Speculation synes næsten at have gjort det Kunststykke at gaae videre paa den anden Side Christendommen eller i at forstaae Christendommen at være gaaet saa vidt, at den omtrent er kommen tilbage til Hedenskabet”.

Sobre este punto se despiertan dos problemáticas para nuestro autor. La primera tiene que ver con una cierta sospecha por los descuidos que deja la excitación cuando al unísono se proclama *avanzar e ir más allá*. Por ejemplo, el filósofo especulativo dice que no se detiene en la fe, sino que avanza más allá para comprenderla. En concordancia, la fe se define como este *no detenerse* o, según se juzga, “Se dice que la fe es lo inmediato” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 301)<sup>48</sup>. Esta era definición común a los pensadores especulativos de la época, tales como Marheineke, Baur, Martensen y Peter Adler<sup>49</sup>. Inmediatez significa que la fe *es algo más que fe*; es decir, que no es solo el testimonio misterioso del espíritu sin razones, cual revelado y simplemente dado, sino que también, en tanto verdad y cosa tomada por verdadera, tiene el momento del saber que sabe y sabe de razones, pues quien está en la verdad algo sabe. La explicación de Hegel es muy ilustrativa:

Porque lo que yo creo también lo sé; eso es un contenido en mi conciencia. Saber es lo universal, creer es solamente una parte del saber; cuando yo creo en Dios, Él está en mi conciencia, y entonces también sé que Dios existe. [...] . Pero no se puede oponer el saber en general a la fe. (HEGEL, 1984a, p. 86, lección de 1827)

Dicho que la fe es lo inmediato, *algo más que fe* y algo para no detenerse, Kierkegaard no puede por menos que levantar la sospecha: ¿por lo menos ya se tuvo fe? Naturalmente, Kierkegaard observa que definiciones tan líquidas y volátiles de la fe, como que es algo más; que es lo otro; que no es solo esto; que es esto y aquello; y que es todo eso, para completar, sin oposición, levantan sospechas cuando la pregunta de uno es tan simple y sencilla como esta: ¿hay fe? En otras palabras, ¿cómo tiene fe el especulador si antes de comenzar y gracias a sus definiciones — tan sistemáticas, por cierto— la fe ya avanzó más allá de la fe?, ¿cómo si se ha dado una definición tan ambigua que ve el porvenir antes de venir y ¡abracadabra!... fe es saber? Por estas cuestiones, reflexiona Climacus: “¿dónde radica el error? [...] no propiamente en que no se haya detenido en la fe, sino en que nunca ha alcanzado la fe” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 190)<sup>50</sup>.

El problema no es la idea de no detenerse en la fe (en danés, *Troen*), pues en la eternidad seguramente no habrá fe, el problema, mucho antes, es si alguna vez el pensador especulativo alcanzó la fe al tiempo que se transformaba en algo más. En concreto, basta hacerle la pregunta

<sup>48</sup> SKS, v. 7, p. 317-318: “Troen, siger man, er det Umiddelbare”.

<sup>49</sup> Cf. STEWART, 2003, p. 388-390. Para el caso de Hegel Cf. **Lecciones sobre filosofía de la religión**. Trad. Ricardo Ferrara. v. 1, Madrid: Alianza. 1984a, p. p. 86, 222, lección de 1827; v. 3, 1985b, p. 23-24, 194, lección de 1827.

<sup>50</sup> SKS, op. cit., p. 206: “hvord ligger saa Feilen? [...] altsaa egentligen ikke i, at han ikke blev staaende ved Troen, men i, at han slet ikke kom til den”.

al pensador especulativo: ¿hay fe?, al tiempo que escuchamos su respuesta de “Sí” y “No”, de “Sí, pero...”, para levantar miles de sospechas por semejante rodeos y atajos a una pregunta tan sencilla.

Las sospechas se refuerzan y acrecientan cuando Kierkegaard observa aquello que el pensador especulativo define por fe. Este es el segundo problema. Según Hegel, la fe es el testimonio del espíritu para el espíritu (HEGEL, 1984, p. 85-96, lección de 1827), o sea, lo verdadero en razón de habitar en nuestra consciencia (saber inmediato) y hacerse testimonio por la certeza de la comunidad o los demás espíritus (creyentes, autoridad, tradición). De ahí que Hegel diga: “Presuponer significa aceptar inmediatamente algo como principio, algo no demostrado. En la fe ocurre lo mismo. Se dice que se sabe tal cosa inmediatamente, que se cree en ella”. (HEGEL, 1984, p. 222, lección de 1827).

No obstante, Kierkegaard pregunta, ¿cuál testimonio del espíritu?, ¿cuál saber inmediato? Se pregunta porque los hombres y mujeres de fe fueron también de duda. Creer fue un desafío, no algo inmediato; creer era de algo imposible de creer, no un saber. No por otra razón la duda y la duda alimentaba la fe. Eso mismo quiere comunicar Climacus cuando dice: “En aquellos tempranos días, el cristiano era un loco ante los ojos del mundo. Para el gentil y el judío representaba una locura el querer convertirse al cristianismo” (KIERKEGAARD, 2008b, p. 181)<sup>51</sup>. Se ve entonces que creer es incluso más difícil que comprender, pues la fe es la doble tarea sobrehumana de querer comprender algo que no es posible comprender. Motivos suficientes para decir que la fe no es saber inmediato, sino: “En otras palabras, y desde una perspectiva cristiana, no es posible ir más allá de la fe, porque la fe es lo más elevado” (KIERKEGAARD, 2008b, p. 249)<sup>52</sup>.

Por consiguiente, parece que el pensador especulativo en vez de avanzar del otro lado del cristianismo y llegar lejos en su comprensión del mismo, retrocede, por el ataque de la ironía, al paganismo o a tiempos tan remotos sin cristianismo. Nadie niega que este pensador va más allá de la fe y coherentemente la define de acuerdo con esta transición. Pero el pensador incurre en el frecuente extravío de dichos movimientos, cuando, por la excitación de ir más allá y la distracción del nuevo descubrimiento, convierte el momento anterior, la fe, en casi nada o

---

<sup>51</sup> SKS, v. 7, p. 197: “I den første Tid var en Christen en Daare i Verdens Øine, det var Hedninger og Jøder en Daarskab, at han vilde være det”.

<sup>52</sup> Ibid. p. 265-266: “Christeligt forstaaet er der nemlig ingen Gaaen ud over Troen, fordi Troen er det Høieste”.

en algo tan líquido que levanta sospechas sobre si al menos alcanza el grado mínimo de fe que posteriormente legitima ir más allá. Luego, en una posterior revisión, parece incluso que nos llevamos la sorpresa de que ni siquiera la fe es algo inmediato, como el especulador la define, como para pensar en avanzar más allá.

#### 1.4 Una migaja cómica a la cristiandad especulativa

Al cierre de *Migajas filosóficas*, Johannes Climacus trae a su memoria una acotación del filósofo George Hamman, para recordarnos que el inmortal ejecutor del cristianismo no fue la filosofía especulativa, sino; “aquel gran pensador y sabio, *executor Novi Testamenti*, Poncio Pilato, que a su manera tiene un mérito particular para el cristianismo y la filosofía, aunque no haya descubierto la mediación” (KIERKEGAARD, 2004, p. iv 302)<sup>53</sup>. La mediación, como veremos en el capítulo 1.3, es uno de los conceptos que define y ultima el método lógico de la especulación para llevar a cabo las pretensiones revisadas. No obstante, Poncio Pilato afrontó el cristianismo con la ironía que juzgó mejor liberarse del cristianismo (pasar a Herodes) y el cristianismo con la ironía inversa de volver a Pilato. A cada respuesta del dios acusado y de los acusadores Pilato entendió que no entendía nada y finalmente, en señal de no entender en absoluto, depuso su lugar para que otros lo entendieran (se lavó las manos). Con todo, parece que hubo una profunda amistad entre aquel Dios-hombre y Pilato, pues, según los relatos, el Dios-hombre consideró mantenerse como inexistente (mudo) para Herodes, pero con Pilato consideró importante un intercambio de palabras.

Preguntémosnos, entonces, ¿cómo un amistoso pagano ayudó tanto a la causa del cristianismo? O también, ¿por qué, desde la perspectiva cristiana, el camino a la cruz tenía que pasar de Pilato a Herodes y de Herodes otra vez a Pilato? Tal vez porque Pilato, como intuyen algunos comentaristas, actuó bajo la máxima de Shakespeare inscrita como epígrafe en la apertura de *Migajas filosóficas*: “Mejor bien colgado que mal casado” (en danés, *Bedre godt hængt end slet gift*) (RASMUSSEN, 2005, p. 96; LI, 2019, p. 141). Aquel memorable político romano paso a la historia del cristianismo porque se dio cuenta que el cristianismo es una completa encrucijada para el entendimiento y era mil veces mejor mandar al cristianismo bien

---

<sup>53</sup> SKS, v. 4, p. 305: “Skal man begynde med »hiin store Tænker og Viismand, executor Novi Testamenti, Pontius Pilatus,« der jo paa sin Viis har adskillig Fortjeneste af Christendommen og Philosophien, om han end ikke haver opfundet Mediationen”.

lejos o no tener nada que ver con lo cristiano, que un matrimonio indeseado o lleno de malentendidos, como aquel de la filosofía especulativa.

Pilatos se dio cuenta que Cristo era la paradoja sin precedentes entre aquello que se decía del acusado, aquello que él acusado decía de sí mismo y aquello que el juez tenía adelante, Comprendió bien que el asunto cristiano da para llorar de la risa con Herodes, pero también -y este es el logro de Pilato- para llorar de una presentida e incógnita tragedia. La decisión cristiana entre *creer o escandalizarse* había llegado a su palacio, pero aquel pensador y sabio, en coherencia, aplicó la medida desesperada de liberarse y escabullirse, pues, de cara al cristianismo, sabio es aplicar la máxima: “Mejor bien colgado que mal casado”.

Tal vez fue esta versión de la historia el motivo que lo hizo un “amistoso pagano”, como muy pocos lo son. Por tanto, en sintonía con Hamman, Kierkegaard nos recuerda que Pilato fue designado el ejecutor humorístico del cristianismo (*executor Novi Testamenti*) y sin haber sido un filósofo o teólogo especulativo con teorías especulativas sobre el cristianismo. Después de todo, ¿será que comenzamos con una ilusión sin haber comenzado? Con esta pregunta, puesta para ser reflexionada en el curso, comenzaremos a profundizar en el punto de vista especulativo y su visión sobre el cristianismo.

## 2 KIERKEGAARD Y HEGEL: PUNTO DE PARTIDA HACIA LA CRISTIANDAD ESPECULATIVA

### 2.1 Algunas consideraciones históricas de la relación Kierkegaard-Hegel en el área de la cristiandad especulativa

El título de este capítulo sugiere que entendamos esta relación como punto de partida hacia la cristiandad especulativa, visto que, acometer una revisión histórica de la relación entre ambos pensadores, nos deja entrever mudanzas en el camino. En el trasegar, Kierkegaard consideró más peligroso para el cristianismo y deshonroso a la moralidad que una generación de pensadores apelara a Hegel como fuente de autoridad para considerarse pensador y manipulara su filosofía, sin control ni restricción, como el arma moderna para defender el cristianismo. Consideró todo eso más peligroso y deshonroso que el impacto que hubiera podido tener Hegel solo con los diecisiete volúmenes de su sistema filosófico.

Con otras palabras, podemos decir que a Kierkegaard le preocupó más la sombra engrandecida de Hegel en los hegelianos que la mortalidad del pensador Hegel ya fallecido cuando Kierkegaard apenas ingresaba a la Universidad de Copenhague. Al fin de cuentas, Hegel no fue hegeliano, esto es, no se clonó en otros pensadores, y, pese a todo, Kierkegaard fue transparente para reconocer (en los borradores ya citados del *Postscriptum* y anotados en sus *Diarios*, donde responde a Magnus Erikson por sus críticas) que honra, en nombre de Climacus, la verdadera científicidad griega, la temprana científicidad alemana (antes de los posthegelianos), como también la científicidad reciente de Hegel (CUP<sub>2</sub>, 1992, p. 162-163, traducción nuestra)<sup>54</sup>, así critique a los hegelianos y en otros lugares tenga consciencia que la científicidad de Hegel tampoco viene en provecho del cristianismo, ni de la existencia humana.

En el acometimiento de la revisión histórica, contamos con el dato en aquellos borradores de que, en referencia a las críticas en el campo de la teología y la fe, Kierkegaard escribe:

Pero en la medida que este no es el fraude que uno desea retratar con una luz cómica, en la medida que es la moderna especulación (especialmente la del bando post-hegeliano) el blanco al que uno desea oponerse desde el lado de la fe, es poéticamente apropiado guardar la escena vaga [...]. (CUP<sub>2</sub>, 1992, p. 162, traducción nuestra).

---

<sup>54</sup> *Pap. X6 B 128*, p. 171.

Como se había anticipado, observamos que son los post-hegelianos, o la generación de pensadores que apelaron a la filosofía de Hegel después de su muerte en Alemania y Dinamarca, los destinatarios de la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa en el *Postscriptum*. No es Hegel, sino está sombra más grande que Hegel: los hegelianos.

Otro detalle con el que se cuenta son las tres referencias a Hegel en el *Postscriptum* durante el momento que se analiza focalmente el fenómeno de la cristiandad especulativa en la sección 2, capítulo 2 y el capítulo 4, §2. Una de las tres referencias coincide nuevamente con los hegelianos, más que con Hegel. Dice Climacus:

Para poner un ejemplo sencillo, así como seguramente ha habido algunos que poco se han preocupado por llegar a comprender a Hegel, pues, en efecto, solamente les importa el beneficio que uno obtiene de ir incluso más allá de Hegel, de igual forma es muy tentador ir más allá cuando se trata de algo tan grandioso y significativo como el cristianismo. De este modo, uno debe incluir al cristianismo, no únicamente en interés suyo, sino para poder justificar la pretensión de ir más allá. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 320)<sup>55</sup>.

Aquí se polemiza con quienes van más allá del cristianismo cuando en sus escritos no se evidencia que hayan dudado o se hayan preguntado, antes que nada, si el cristianismo es pensamiento especulativo o no, sino que comenzaron con el presupuesto. A propósito, Kierkegaard saca a Hegel para decirnos que pasa algo similar entre él y los hegelianos. A juicio de Kierkegaard, a los hegelianos solo les importa el beneficio que extraen del prestigio y la autoridad filosófica de Hegel para catapultar sus nombres en la cima del especulativo siglo XIX. Se juntan con Hegel para luego vociferar que van más allá de Hegel, como hacía Martensen<sup>56</sup>, y así dejar notorio el emprendimiento de una hazaña y de algo grandioso. Pero van más allá de todo y de Hegel sin importar si ya dudaron o se cuestionaron sobre el particular, si se tomaron el tiempo para la circunspección o si hubo hipótesis antes de afirmaciones, como para concederles que no fue otro de los presupuestos que usan para ir más allá del cristianismo, solo porque es especulativo y debe ser especulativo, ¡punto! (presupuesto).

Entonces, más que nunca, es claro que el problema aquí no es con Hegel sino con los hegelianos. Con ellos ocurre el problema de su deshonestidad moral para ir más allá de Hegel y de intentar hacer lo mismo, científicamente, en el cristianismo. El nombre de Hegel apenas entra como un recurso estilístico en la exposición, específicamente de parangón y ejemplo, para retratar una situación aguda en el cristianismo que parece no atañer a Hegel, en cuanto su rol

---

<sup>55</sup> SKS, v. 7, p. 337.

<sup>56</sup> Cf. MARTENSEN, 2004, p. 593-594.

tiene el tono marginal de una anécdota y una anécdota exclusivamente restringida al tema de Hegel y los hegelianos.

Otra de las tres referencias a Hegel se encuentra localizada en una nota de página: “Volverse hegeliano es un tanto sospechoso, comprender a Hegel es el punto máximo; volverse cristiano es el punto máximo, la pretensión de comprender el cristianismo es un tanto sospechosa” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 322, nota de página)<sup>57</sup>. El contexto de la nota polemiza la parodia especulativa de transformar el cristianismo en una doctrina filosófica, destinada a la comprensión, al paso que la fe y su énfasis en el acto de *llegar a ser cristiano* (o sea, tomar la decisión: creer o escandalizarse, visto que no hay demasiado para comprender o, más exactamente, que comprender es imposible) es destronada. Ya vimos en el capítulo 1 que la cristiandad especulativa, por su tentativa de ir más allá de la fe, de defender el cristianismo y de ver el dogma como un sistema, promueve esta parodia.

Dentro de este contexto, importa notar que el nombre de Hegel vuelve a aparecer como recurso para los fines expositivos de la polémica, pero no parado y comprometido en el cruce de espadas. Observemos que Kierkegaard apela a otro parangón y paralelismo donde lo importante es ilustrar qué es lo correcto++ en cada caso. Lo correcto en Hegel, como sistema filosófico declarado, es la comprensión de los diecisiete volúmenes que conforman su sistema, donde gobierna el concepto en sí y para sí liberado del sujeto particular y sus decisiones.

Lo correcto en el cristianismo, como doctrina no filosófica, es la toma de decisión para volverse cristiano, cuando la fe, ante el fácil proceso mental que supondría descubrir que el cristiano no se puede comprender, se percataría de quedar apenas la solución extenuante de una decisión (ser o no ser cristiano) y la pregunta difícil, ¿qué sujeto tendrá la fe suficiente para arriesgar su entendimiento? Si no mantenemos este orden, solo quedan los malentendidos. El malentendido de volverse hegeliano por una decisión cuando Hegel tal vez no responda por aquel convertido, pues su sistema no habla de convertirse en hegeliano, y el malentendido de comprender el cristianismo cuando la única opción que queda de cara al cristianismo es convertirse en cristiano o la decisión: ser o no ser.

Entonces, lejos de estar involucrado en el blandir de espadas, el nombre de Hegel aparece más en el cuadro de una exposición que en el cuadro de la crítica, y en una exposición

---

<sup>57</sup> SKS, v. 7, p. 345, nota de página.

que procura, antes bien, tomar el nombre de Hegel con el ánimo de hacer suposiciones correctas y no merecedoras de crítica. Dicho ampliamente, mientras la discusión acalorada sucede encima, tenemos que esta nota explicativa, a pie de página, introduce a Hegel en el tono estoico más pausado y contenido de un cuadro clarificador, y uno en donde Hegel aparece como recurso de rectificación más que de crítica y malentendido.

La última referencia a Hegel está incrustada en un pasaje al cual ya hemos hecho referencia en el primer capítulo. Este pasaje contiene las consecuencias irónicas que saca Kierkegaard cuando piensa en la transformación especulativa de la fe cristiana a una suma de proposiciones, a un sistema. Recordemos aquellas consecuencias: “La fe objetiva es ciertamente como si el cristianismo se hubiera asimismo proclamado como un pequeño sistema, aunque muy seguramente no tan bueno como el sistema hegeliano”<sup>58</sup>. Aquí tenemos otra muestra del uso de Hegel en el nivel anecdótico, dentro de un caso restringido a las particularidades y curiosidades del sistema hegeliano, sin tener un peso y un lugar central en la polémica con la cristiandad especulativa.

En su acostumbrado juego ironías, Kierkegaard busca comunicar que tal vez los logros sistemáticos de la especulación en el cristianismo no se comparan todavía —y a esto pongamos todo el peso de ironía y comicidad— con las proporciones del sistema hegeliano, tan admirado por los señores especuladores. La envergadura del sistema de Hegel, por ejemplo, son diecisiete volúmenes. Si tal vez los sistemas sobre el cristianismo no alcanzan tal magnitud a la hegeliana, entonces, se nos reserva el derecho de sospechar que muy seguramente tenemos más ruido de sistema que un sistema completo y bien logrado.

Además de la anecdótica referencia, que se limita a pormenores del sistema hegeliano, notemos que incluso la ironía de Kierkegaard usa a Hegel para debilitar las mismas ambiciones especulativas y, por ende, a favor de su argumento. Kierkegaard aprovecha astutamente la autoridad y el respeto de la época hacia Hegel para preguntar, ¿de cuándo acá se venden un sistema en el cristianismo y se presume ir más allá de fulano o mengano si ni siquiera hay la mitad de lo que hizo Hegel? Con su afirmación irónica: “aunque muy seguramente no tan bueno como el sistema hegeliano”, es claro que Kierkegaard espera trincar, por un toque de parodia,

---

<sup>58</sup> SKS, v. 7, p. 197.

el ruido especulativo en el cristianismo. Para este plan, parece que aquí Hegel sirve, mucho antes, como un aliado estratégico que como opositor.

En un balance final, estas tres alusiones directas a Hegel nos dejan otro detalle que debemos tener en cuenta. Si Hegel o el nombre de Hegel es mencionado textualmente, quiere decir, a su vez, que Hegel no está contemplado, al menos, como destinatario inmediato de la crítica, o bien, que las ideas de su pensamiento apenas inciden marginalmente. Recordemos, como venimos prelujiendo desde la introducción, que el *modus operandi* de la crítica es indirecto y anónimo, sin uso de nombres o identificadores.

Recordemos también que, páginas atrás, se citó aquel pasaje donde Kierkegaard muestra la necesidad poética de mantener la escena vaga en el *Postscriptum* (sin nombres o identificadores), igual que lo haría el poeta para alcanzar la máxima idealidad de su ideal. Se dispone así en razón de tener la pretensión de retratar el malestar de la especulación moderna bajo una luz cómica e ironía. Luego, si logramos tan solo que un pensador especulativo se identifique con la crítica sin advertirlo, por ver en ella el retrato de sí mismo (de sus ideas), pero no su nombre (lo cual hace que desactive sus controles sistemáticos), entonces, allí tendremos el triunfo de la ironía y la comicidad frente al sistema. En consonancia, fuera los nombres.

De modo que, si Hegel, como hemos visto, goza de tres referencias textuales en el *Postscriptum* durante el análisis de la cristiandad especulativa, quiere decir, con certeza, que Hegel no entra en la estrategia indirecta y anónima de la crítica, al menos, en lo que atañe a la crítica principal o en el cuadro de efervescencia de la polémica (veremos que, a lo máximo, Hegel entra como crítica subsidiaria o secundaria). Antes bien, hemos visto que Kierkegaard usa a Hegel o el nombre de Hegel como aliado estratégico en su análisis de la cristiandad especulativa contra los hegelianos, ya sea como recurso del discurso (anécdota, parangón), de la exposición (clarificación) y como argumento a favor.

En complemento a estos resultados que obtuvimos con el análisis de la literatura fundamental de Kierkegaard, también contamos con los estudios históricos de Jon Stewart en el ámbito de los estudios kierkegaardianos. En su obra de 2003, ya referenciada, Stewart nos muestra que el hábito de poner a Hegel como el blanco automático y presupuesto de las críticas de Kierkegaard debe ser reconsiderado, porque las formas, las aplicaciones y los dialectos que emplea el autor danés no son propiamente los de la filosofía hegeliana, sino los de otros pensadores especulativos, especialmente los de Hans Lassen Martensen. Así lo evidencia

Stewart en dos de las obras centrales para nuestro análisis como *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum* (STEWART, 2003, p. 377-375, 466-472).

En otro de sus estudios que aparece en *Kierkegaard y sus contemporáneos alemanes* (en inglés, *Kierkegaard and his German contemporaries*), Stewart nos ofrece un dato no menor que podemos aprovechar para fortalecer todavía más la relación entre Kierkegaard y Hegel en materia de cristiandad especulativa:

En este contexto es de algún modo extraño la ausencia de evidencia de que Kierkegaard estudiara el texto del corpus de Hegel que parecería haber sido el más relevante para sus intereses, a saber, las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Aunque Kierkegaard poseía una copia de este trabajo, que fue muy discutido y debatido en aquel tiempo, el parece no haber tenido tiempo para el estudio del manuscrito. (STEWART, 2007, p. 139, traducción nuestra).

En efecto, es demasiado curioso, porque Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, como veremos más adelante, suponen la cuenta más elaborada y sistemática del pensamiento de Hegel en el tema del cristianismo con su tesis de la religión revelada. En palabras de Thulstrup: “En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel y especialmente en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* la cristología ocupa una posición central, y esta doctrina de Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre es desarrollada meticulosamente” (THULSTRUP, 2014, p. 86-87, itálico nuestro y traducción nuestra).

Esta afirmación de Thulstrup llega a propósito de un comentario de Kierkegaard en sus *Diarios* de 1836 donde realza la importancia de sostener la naturaleza teándrica de Cristo *qua* Dios-hombre y se asiente positivamente que Hegel ha enfatizado especialmente este aspecto (THULSTRUP, 2014, p. 86). Aunque el comentario hace sospechar a Thulstrup de una posible lectura de Kierkegaard de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (ya que las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* es una lectura registrada en la autoría de Kierkegaard), Thulstrup se percata, en coincidencia con Stewart, que Kierkegaard no obtuvo la primera edición del manuscrito, sino la segunda, no disponible si no hasta 1840. Así que, los contados y escasos comentarios a la cristología de Hegel antes de 1840, como aquel de 1836, tuvieron que provenir de fuentes secundarias y en un contexto donde las ideas cristológicas hegelianas aparecían incidentalmente. Después de la obtención del manuscrito, como indica Stewart, no parece haber evidencia alguna de lectura como sí la hay en el caso de otros textos de Hegel, textos que Stewart registra y comenta ahí mismo en el estudio citado.

Esos datos nos comunican que Kierkegaard no tuvo con determinación (apenas de segundas fuentes) un estudio de la cristología de Hegel y de la versión más acabada de su pensamiento cristiano, donde hubiera podido encontrar mucho de esta relación que concentró sus fuerzas a partir de *Migajas filosóficas* en 1844: especulación y cristianismo. Luego, parece que Kierkegaard no tenía en el automatismo de la memoria, o en el acervo disparado de imágenes que nos traen al instante la figura de la cosa que criticamos, los manuscritos religiosos de Hegel. Con acierto, afirma Alvaro Valls (el traductor de Kierkegaard para el portugués), el debate con Hegel está en otros temas, como en el campo de la lógica y el método, pues: “La cuestión de una dogmática especulativa, por ejemplo, que ocupa un gran espacio en el debate, en rigor, no es cuestión hegeliana” (VALLS, 2011, p. 75, traducción nuestra).

Después de estas precisiones históricas de la relación Kierkegaard-Hegel, es momento de adentrarnos en el mundo de la cristiandad especulativa a través de Hegel, con el ánimo de tener consciencia contra qué nos enfrentamos y Kierkegaard se enfrenta. Lo haremos a través de Hegel porque acabamos de conocer justamente la atmosfera hegeliana de la polémica. Conocimos que Hegel es el punto de partida para la generación de post-hegelianos y, de igual modo, el punto de partida o el presupuesto inicial de Kierkegaard, cuando reconoce que el malestar de la especulación moderna se vincula, especialmente, con los post-hegelianos, tanto que recurre a Hegel para enviar mensajes al siglo especulativo.

## **2.2 Hegel en el contexto de la cristiandad especulativa**

La filosofía especulativa alude a la corriente de pensamiento que tuvo lugar geográfico en la Alemania y Dinamarca del siglo XIX y que tuvo entre sus representantes principales al filósofo alemán George Wilhelm Friedrich Hegel. Con Hegel encontramos un sistema especulativo que parte de la discusión y crítica con otros sistemas especulativos no hegelianos, como el de Fichte y Schelling. Es toda una tradición entera de pensamiento especulativo. No obstante, ya hicimos notar que Kierkegaard contiene especialmente con la vertiente hegeliana.

Las ideas de Hegel fueron consideradas “*fermenta cognitionis*” (fermentos de conocimiento) por el teólogo especulativo Hans Lassen Martensen (MARTENSEN, 2004, p. 591). Después de la referencia a la *Fenomenología del espíritu* y a las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Martensen considera que las ideas de Hegel dan un nuevo enfoque positivo al cristianismo mediante su explicación filosófica y racional. Una explicación a modo

de bálsamo después de los tiempos pálidos que atravesó el cristianismo con la llamada Ilustración de la razón crítica de Kant y con las burlas de la razón ilustrada de Voltaire.

De estos fermentos surgieron dos maneras de posicionarse frente al cristianismo a partir de las ideas de Hegel. Las históricamente conocidas posición de derecha y de izquierda, sin contar que hubo hasta posicionamiento de centro. Los de derecha veían que la filosofía especulativa de Hegel posibilitaba una fundamentación de la dogmática (enseñanza cristiana), siempre que se tuviera, pese a todo, un mirar crítico de las diferencias entre filosofía y religión cristiana. Por el contrario, los de izquierda (Strauss, Feuerbach, Bauer etc.) veían que era justo en una mirada crítica a la dogmática que las ideas de Hegel posibilitaban un renacimiento positivo del cristianismo bajo una óptica filosófica. De entre ambas posiciones, como ya hemos preludiado, la ilusión en el cristianismo se ubica en la posición de derecha hegeliana, donde encontramos, por ejemplo, las ideas del teólogo alemán Philip Marheineke y del teólogo danés Hans Lassen Martensen.

En adelante, pasaremos a conocer las ideas de Hegel que fueron la columna vertebral para las reflexiones de la derecha hegeliana en materia de cristianismo.

### **2.2.1 La religión revelada**

Una de las ideas tiene que ver con la esencia misma de la religión cristiana, que en Hegel se entiende especulativamente bajo el concepto de revelación. Más exactamente, que el cristianismo es la *religión revelada*. En la *Lección* de 1824 y 1827 Hegel nos explica su pensamiento:

La segunda determinación consiste en que esta religión es la religión manifiesta. Dios se revela; revelar, como hemos visto, significa este juicio de la subjetividad infinita o de la forma infinita; revelar significa determinarse, ser para otro; este revelar y manifestarse pertenece a la esencia del espíritu mismo. Un espíritu que no está manifiesto no es espíritu. Se dice: Dios ha creado el mundo, se ha revelado; así esto es expresado como un acto ocurrido una sola vez y que no ocurre nuevamente, como una determinación que puede existir o no; Dios habría podido revelarse y crear el mundo o no; se trata de una determinación en cierto modo arbitraria y contingente que no pertenece al concepto de Dios mismo. Pero Dios en cuanto Espíritu consiste esencialmente en ser para otro, es decir, en revelarse; Él no crea el mundo una sola vez, sino que es el eterno creador, este eterno revelarse; Él es esto, este *actus*. Éste es su concepto y su determinación. (HEGEL, 1984, p. 77, lección de 1824)

Ella es también la religión que es denominada revelada y por ello se entiende, por un lado, que ella es revelada por Dios, que Dios se ha dado a sí mismo al hombre para que sepa lo que Él es y, por otra parte, que ella está revelada y es una religión positiva en el sentido de que ella ha llegado y ha sido dada al hombre extrínsecamente. (HEGEL, 1984, p. 19, lección de 1827).

Todo aquello que conocemos como la sustancia de la religión cristiana; a saber, el Hijo humano, el Padre divino y el Espíritu santo en la comunidad, es y será el significado eterno de la revelación. Revelación significa exponerse a otro, darse a conocer, hacerse manifiesto. Se dice que el dios Urano retenía a sus hijos en el seno de su madre Gea para que no vieran la luz. He ahí que Gea convenció a su hijo Cronos para matar a su padre. En la religión cristiana no son necesarias estas maniobras contingentes y arbitrarias, porque Dios es espíritu y, en cuanto tal, produce *en sí* infinitamente su revelación. Ser espíritu es este impulso y apetencia por hacer manifiesto (traer a luz) y, sobre todo, por manifestarse a sí mismo; es la reflexividad que dobla su impulso sobre sí; es la vida de un saber que se quiere saber.

A diferencia del compuesto psicosomático (alma y cuerpo) en donde incluso lo más interior, como el entendimiento, es todavía entendimiento de un objeto sensible y exterior (extraño a él, no conocido), el espíritu es la esencia del saber, porque es el saber que sabe el saber como *su saber* y sabe porque es saber de sí mismo (HEGEL, 1984 p. 77b, manuscrito de 1821). Así, espíritu es la espiritualidad de esta relación interior consigo misma; es la consciencia que pone el objeto para ver y manifestar, al paso que en el objeto es consciencia de sí, es ella apeteciendo verse y manifestarse.

En el acto de manifestarse el espíritu se objetiva, es decir, se escinde, se dirime y se exterioriza en un objeto, en Otro (determinarse). Pero este Otro que pone el espíritu, explicó Hegel, es *ser para otro*. Quiere decir, es la finalidad del espíritu, es su impulso, es el mismo espíritu. Esto se expresa diciendo que el Espíritu es *en sí* y *para sí*; por un lado, él ya es consigo y escondido en sí mismo (*en sí*), por otro lado, él pone a Otro que no es él mismo para saber de sí mismo, para verse (*para sí*). A este Otro la religión cristiana llama mundo, creación. En la perspectiva de Gascoigne:

La manifestación de sí es un acto necesario del espíritu absoluto, ya que la realización del espíritu es precisamente el movimiento de *Ansichsein* [en sí] a *Fürsich-sein* [para sí], del poder implícito a la autoconciencia explícita, de la sustancia a la subjetividad. La revelación logra la necesidad del espíritu de objetivarse a sí mismo, y la conciencia finita proporciona un medio para que el espíritu se vuelva a unir con estas objetivaciones. No se puede pensar en la creación y la revelación como actos que Dios pudo o no haber realizado, sino como necesidades del proceso de la vida divina. (GASCOIGNE, 1984, p. 18, traducción nuestra).

En efecto, Dios *qua* espíritu, tenía al mundo en su apetencia infinita, no en la libertad de un voluntarismo (*liberum arbitrium*) que hubiese aparecido en un momento particular y súbito en la mente de Dios, como si fuera un objeto externo que llegara a su mente y no estuviera

en ella. Al contrario, el mundo es algo que Dios produjo infinita y eternamente en él mismo, pues allí iría a manifestar lo que apenas estaba escondido e implícito en él (*en sí*). Entonces, tan eterno es Dios como eterno es el mundo en Dios. El primer pensamiento de Dios presupone el pensamiento del mundo.

Dicho eso, mencionemos que, según la religión cristiana, el pensamiento del mundo en Dios se engendra infinitamente por el pensamiento del Hijo de Dios. En el hijo engendra infinitamente el mundo porque en el Hijo Dios pone su consciencia y pone al mundo como objeto de su consciencia, o sea, se pone a sí mismo y pone a lo Otro. El Hijo es la relación de esta diferencia, en la cual, él es Uno con el mundo y a la vez diferente con el mundo. La forma de esto es: en el hijo el mundo es Otro para Dios y Dios es Otro para el mundo. Pero, simultáneamente, el mundo en el Hijo es la objetivación inmediata de Dios y su pensamiento eterno. Al final, sin la consciencia del Hijo (diferencia-unidad), el mundo sería apenas como un pensamiento mágico, una emanación inmediata y totalmente indistinta, con la que Dios no desarrollaría la personalidad de la relación como lo Otro de sí (HEGEL, 1984, p. 79b, manuscrito de 1821).

En conjunto, la revelación de Dios nos conduce a la Trinidad y, a su vez, a la explicación del cristianismo como la religión revelada. Dios es el Padre de todo, el padre de todo es espíritu y el espíritu revela la totalidad del padre en el mundo mediante el Hijo. Por eso el espíritu da testimonio del Hijo y del padre. No son tres ni uno, sino que el mismo espíritu habla de ellos como la personalidad de Dios, la consciencia de Dios. Dios presupone al espíritu y el espíritu presupone al revelado Hijo de Dios.

Por tanto, llegamos a la primera parte del significado especulativo de la religión revelada. La primera parte se caracteriza por considerar que la revelación es un concepto inmanente en el concepto de Dios, que en sí y eternamente Dios es espíritu. La revelación no fue solo el apareamiento externo y sensible de Dios al mundo, sino que, en sí mismo, el estallido de la existencia y de la creación es ya revelación de Dios. Por el mundo, Dios se ha hecho manifiesto y se ha dado a conocer a los seres humanos, y este conocimiento, recordemos, es conocimiento de él mismo. En palabras de Hegel, revelación significa: “por un lado, que ella es revelada por Dios, que Dios se ha dado a sí mismo al hombre para que sepa lo que Él es” (HEGEL, 1984, p. 19, lección de 1827). Esta revelación, por tanto, se caracteriza por encontrar

que el concepto de Dios significa la consciencia de Dios o tener a Dios en la consciencia de Dios. Explica Hegel:

Dios, pues, existe como consciencia, o la consciencia de Dios significa inmediatamente que la consciencia finita tiene como objeto este Dios, su esencia, lo sabe como su esencia y se lo objetiva. En la consciencia de Dios hay dos aspectos; el uno es Dios y el otro es aquel en el que está la consciencia como tal. (HEGEL, 1984, p. 169, lección de 1824).

La segunda parte en el significado de la religión revelada toma lugar en la exteriorización del concepto, o sea, en el momento que el objeto de la consciencia de Dios no es solo de él y en él mismo, sino que adquiere realidad, libertad, autonomía y llega a ser realmente el Otro de Dios. El mundo ya no es la parte del espíritu que capta la identidad inmediata con su espíritu, sino el espacio y el tiempo, la naturaleza y la vida de los espíritus finitos. En total, que el mundo es verdaderamente mundo porque es el mundo de la finitud.

No obstante, gracias a ello la esencia espiritual de Dios se realiza, debido a que el mundo adquiere realidad y libertad. La escisión y el dirimir del espíritu *en sí y para sí* ya no es algo ideal, sino justamente eso: escisión. Ahora el dirimir del espíritu vive el dolor de no permanecer cabe sí mismo. Aquí es donde nosotros y la religión cristiana habla del mal y del pecado que separa al mundo de Dios. De esta suerte, estamos en la contradicción de Dios.

El fenómeno de esta contradicción y enemistad acontece porque el mundo en cuanto Otro no es lo que debe ser: espíritu de Dios, el mismo y solo espíritu. Dada la creciente contradicción, el mundo y Dios necesitan una reconciliación. La reconciliación no se da por una invención o intervención externa, ya que Dios, *qua* espíritu, es esta contradicción y el apetito de esta contradicción para su historia divina. Según el concepto, Dios produce infinita y eternamente esta reconciliación en su Hijo.

Se sigue que la reconciliación está puesta y presupuesta, porque Dios es cada hombre y la humanidad entera, en el sentido de que el espíritu revela que todo es la consciencia de Dios revelada en el Hijo. Para esta reconciliación, según el concepto, Hegel tiene una idea muy llamativa: “Este diferenciar es solamente un movimiento o un juego del amor consigo mismo en el que no se llega a la seriedad de la alteridad, de la separación y del desdoblamiento” (HEGEL, 1984, p. 93, lección de 1827). No se llega a la seriedad, porque, tanto para el Dios espíritu, como para el amor, cada día no es un examen, sino la comprobación o la repetición del libro escrito en el corazón. Es como si todo fuera un juego y nada estuviera en riesgo. Algo de esto expresa Hodgson: “La reconciliación es posible simplemente porque Dios es un proceso

eterno de reconciliación, el dínamo de postular la alteridad y superar el alejamiento que hace que Dios sea Dios” (HODGSON, 2005, p. 158, traducción nuestra). El susodicho *proceso eterno* no significa más sino que la contradicción está disuelta porque es una contradicción libre. Dios produce esta contradicción, Él *pone su sufrimiento* y Él tiene estos apetitos y deseos de contradecirse. En proporción, Dios también pone y produce la reconciliación, el restablecimiento de esta contradicción.

No obstante, como estamos en la segunda parte del concepto de revelación, a saber, en el mundo de la naturaleza y de los espíritus finitos, a esta reconciliación ideal le hace falta enfrentarse con la finitud, con la realidad de la contradicción y entregarse a la opacidad en aquel exacto lugar donde los mortales sufren. Más exactamente, que esta reconciliación según el concepto no es suficiente, porque aquí todavía no hay dolor y pena infinita, todavía no se sufre con los que sufren.

Así pues, cuando el tiempo estuvo cumplido, llegamos al momento en que la religión cristiana anuncia el aparecimiento sensible de Dios en el mundo, encarnado en el Hijo divino y humano (HEGEL, 1984, p. 99b, manuscrito de 1821). En el mundo finito la contradicción es a otro precio y se juega al extremo más alto. No por otra razón, Dios ha muerto. Pero la muerte de Dios significa que Dios es verdaderamente humano, significa que asume la contradicción de serlo, que produce con apetencia esta muerte. A la par, que la muerte y la resurrección son la reconciliación de la contradicción. Al final, parece que Hegel tenía razón: con todo y la pena, con todo y el dolor infinito, la contradicción fue el juego del amor eterno y la identidad del concepto.

Por tanto, hemos aquí con el concepto de la religión revelada en los dos sentidos del término. En el primer sentido, la revelación consiste en la liberación del mundo desde las profundidades eternas del padre divino que se manifiesta como espíritu en la actividad reveladora del hijo. En el segundo sentido, se dice: “ella está revelada y es una religión positiva en el sentido de que ella ha llegado y ha sido dada al hombre extrínsecamente” (HEGEL, 1984, p. 19, lección de 1827). Quiere decir, corresponde con la encarnación y el aparecimiento sensible de Dios, medial el cual, Dios se revela y se da conocer según el tiempo y la historia al mundo.

En ambos sentidos, la revelación es solo revelación; es el hecho de que Dios es espíritu. Como espíritu, es *ser para otro* en aras de ver y en el otro es *para sí* en aras de regresar a sí

mismo. También podríamos decir que a toda hora se comunica con él a través del mundo y de los espíritus finitos. En palabras de Hodgson: “lo que ha sido revelado de Dios es simplemente que Dios es revelador, manifiesto” (HODGSON, 2005, p. 93, traducción nuestra). En palabras de Hegel, significa que la religión es la consciencia de Dios y que uno es tomado como objeto de esta consciencia.

### 2.2.2 La religión revelada es especulativa y racional

Expuesto el concepto de la religión cristiana como religión revelada, la otra idea vertebral en la concepción especulativa del cristianismo es la idea de una religión racional. Lo racional se entiende como racionalidad especulativa. La filosofía *especulativa* no es especulativa en etiqueta, ni en vano. Del latín *speculum*, significa el ver que no es el ver de la vista sensible. Tal ver nunca podría ver, porque no podría reflejar *para sí* aquello que ve. El cambio, el ver que ve es aquel ver a través del reflejo, como en un espejo (HEGEL, 1984, p. 77b, manuscrito de 1821). Este ver es justamente el ver de la razón y la razón es así conocimiento, ciencia, porque llanamente logra ver, o sea, torna todo inteligible, pensable. Que sea pensable significa seguir la forma del método de la Idea especulativa, que Hegel esquematiza en la parte final de la *Ciencia de la lógica*. El método basado en dialéctica, inmanencia y mediación.

La dialéctica consiste en abrir a la cosa en pensamientos contradictorios, para hacerla salir de su universal simple (del *en sí*, de su ensimismamiento) a un particular, a un Otro determinado. En la dialéctica se instaura el proceso de la contradicción.

La siguiente etapa es la inmanencia. La contradicción descubre que su ser no es exclusivamente ser *en sí* sino también *ser para otro*. ¿Qué es un contrario? Un contrario es lo negativo que pasa a otra cosa, es el objeto *que abre* otro significado; un contrario no es la muerte de “A” a “-A”, sino que “-A” es contrario por aludir a B. Es *ser para otro*. Hegel explica: “Pero estar, en cuanto algo que incluye dentro de sí al no-ser, es esencialmente ser determinado, ser que ha sufrido la acción de ser negado, Otro” (HEGEL, 2011, p. 244). Visto en la crítica a la lógica aristotélica, Clare Carlisle explica: “Hegel sostiene que su principio de contradicción, que diferencia meramente entre “A” y “no-A”, se basa en una negatividad abstracta, que expresa una referencia a sí en lugar de una relación con un otro determinado” (CARLISLE, 2005, p. 30, traducción nuestra). Si es *ser para otro*, sabemos que la contradicción es *interior* de aquello que es contrario, porque llanamente *pasa al Otro*, no aniquila al Otro. Carlisle anota con justeza:

“Esto es importante porque aporta diferencias al interior del concepto, en todos los niveles” (CARLISLE, 2005, p. 30, traducción nuestra). En concreto, inmanencia es saber que la contradicción es *interior*, nunca externa.

Por último, el método de la Idea especulativa concibe su mediación. La mediación es: “el concepto que se realiza por medio del ser otro y que, por el acto de asumir esta realidad, ha coincidido consigo y restaurado su realidad absoluta, su simple referencia a sí” (HEGEL, 2015, p. 398). Dicho que las contradicciones son interiores, *ergo*, ellas no son contradicciones. En lugar de contradicciones, ellas son *ser para sí*, es decir, reflexividad devuelta al interior de su *en sí*, desde el extremo de la contradicción que es *ser para otro*. Por un lado, todo ha vuelto a la igualdad, al universal simple, al fundamento (*en sí*); por otro lado, todo ha vuelto diferente, conocido, revelado y espiritual, después de haberse revelado en el *ser para otro*. La mediación supera la contradicción en el resultado y el resultado es el fundamentar regresivo que vuelve a la pureza e inmediatez del *en sí* (HEGEL, 2015, p. 402). En suma, superar la contradicción no fue aniquilarla, sino restablecerla.

En retrospectiva, que la religión cristiana sea especulativa quiere decir que resuelve sus contradicciones según el método de la Idea Lógica y, por tanto, es pensable, inteligible y racional. Puesta en el método, el cristianismo es el Dios-espíritu que abre el *en sí* de su totalidad divina a la contradicción con lo Otro de sí (el mundo y el espíritu finito), a través del Hijo que expresa la inmanencia y el ser *interiormente* del *ser para otro*, como la mediación de volver a sí y *para sí* infinitamente (la unidad de lo divino y lo humano).

Ahora dejemos que el cristianismo especulativo nos comunique una de sus implicaciones principales. Dice Hegel: “Así la religión es manifiesta porque ella es espíritu para el espíritu. Ella es religión del espíritu y no lo misterioso ni lo cerrado” (HEGEL, 1984, p. 178, lección de 1824). La implicación, ni más ni menos, es alumbrar el misterio; es revelar lo manifiesto en la contradicción; es suponer que hay espíritu, no tinieblas. No tendríamos que volver un misterio, una paradoja o un más allá de ultratumba, a algo que declara ser la luz y la revelación de la verdad. Por eso, si la Ilustración tiene como límite la contradicción entre lo finito y lo infinito cuando piensa en la idea de Dios, habrá que preguntarle si olvidó que Dios es espiritual y que Él se revela cada vez que ella piensa en Dios.

Decir que el cristianismo es racional tampoco quiere decir, como podríamos suponer, que Hegel anula la fe cristiana. A la inversa, hay fe porque el cristianismo es racional. ¿Acaso

la fe cristiana es fe de algo no verdadero e inespiritual? Al contrario, como la fe solo podría creer algo verdadero y espiritual, no hay ninguna diferencia, para Hegel, entre fe y razón (HEGEL, 1984, p. 23, lección de 1827). Con todo, el parentesco también contiene una diferencia sustancial. La fe, como se dijo con Hegel en el capítulo 1, es apenas inmediatez; la simpatía y el sentimiento que fundamenta el testimonio del espíritu en su yo, por la correlación indistinta con el sujeto. Es verdad porque esa verdad está en él, luego, siente que es su verdad. La fe responde: «Sí, eso es la verdad» (HEGEL, 1984, p. 23, lección de 1827).

Pero más allá del sentimiento, la fe puede ascender al pensamiento de su verdad y, de hecho, tiene como presupuesto esta racionalidad, que es racionalidad especulativa. En el pensamiento, la fe pasa de resguardarse finitamente en el sujeto y el sentimiento, a captar la objetividad y validez eterna del concepto, del concepto de revelación, de su Dios-espíritu, de su religión. En esta medida, dice Hegel: “solamente el pensar es la forma libre de la verdad” (HEGEL, 1984, p. 552, lección de 1831).

En síntesis, cerremos la exposición con el apunte de George Pattinson. Interesante resulta ver que el autor no pasa por alto el detalle de lo especulativo como una forma de ver y poner manifiesto. Ya vimos que solo se ve por el espejo, cuando se hecha luz en la extrañeza de lo Otro por el reflejo. Con razón, dice Pattison, es un conocimiento espiritual (noético) más que un deducir o postular matemático:

La teología hegeliana era “especulativa” en el sentido de que pretendía basarse en un conocimiento noéticamente determinado de Dios conocido en la forma de ver o especular, es decir, su contenido es manifiesto y no se infiere ni se postula. Así, dice Hegel, en la religión cristiana “*mysterium*” no significa algo desconocido, porque todos los cristianos participan de este secreto. Según su naturaleza, los misterios, por tener un contenido especulativo, se mantienen en secreto al entendimiento, pero no a la razón; son precisamente razón en el sentido de lo que puede ser objeto de especulación. (PATTISON, 2012, p. 32, traducción nuestra).

### **2.3 Hegel en la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa: algunas consideraciones para una crítica secundaria**

Antes de cerrar el capítulo, es pertinente y aclarador retomar nuevamente la relación histórica Kierkegaard-Hegel, ahora que contamos con el pensamiento de Hegel en materia de cristianismo, para referirnos a la crítica secundaria que lo alcanzaría. Lo hacemos con el ánimo de no atesorar la impresión de que Kierkegaard solamente admira a Hegel o que la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa es individualizada.

En cuanto a la admiración a Hegel. Es cierto que Kierkegaard admiró la verdadera cientificidad de Hegel, como se referenció en el apartado 2.1, y sacó aprendizajes de varias ideas en lógica, estética, historia, psicología etc., pero también es cierto que cuando aquellas ideas se miraron a la luz del sistema especulativo que conformaban, como partes de ese sistema, Kierkegaard no fue lento ni tardo para poner sus desacuerdos.

En cuanto a la cristiandad especulativa. Es cierto que Kierkegaard individualiza y especifica su crítica cuando aclara que ella está destinada más hacia los post-hegelianos que a Hegel. Pero también es cierto que *el objeto* de crítica de Kierkegaard a los post-hegelianos no es igual de individualizado o una pertenencia exclusiva de los post-hegelianos. Al contrario, el objeto de crítica es algo común a todos, algo que difícilmente hace excepciones cuando él se refiere al especulativo siglo XIX. En concreto, *el objeto de crítica es el sistema especulativo*. Al habla de dicho sistema, Kierkegaard tiene clara consciencia de que Hegel es por antonomasia el presupuesto del sistema y autor del único sistema predominante en su tiempo. Dicho esto, podemos ubicar la crítica secundaria a Hegel a partir de dos puntos:

1) Conceptos del sistema: tendremos tiempo de ver que la crítica a la cristiandad especulativa se resume y simplifica en un solo concepto, que pertenece enteramente al sistema especulativo y a su método: *inmanencia*. Este concepto no es posesión de nadie en particular, pero uso de todos sí quieren ser especuladores modernos. Pero, si bien es un concepto de nadie y más bien de todos, un estudio metodológico de antecedentes y estado de la cuestión, como adelanta Vigilius Haufniensis en la introducción y a lo largo de *El concepto de la angustia*, localiza los movimientos especulativos de la lógica (inmanencia, mediación y dialéctica) como logros de Hegel y en Hegel ven a su maestro (KIERKEGAARD, 2015, p. 52-53 incluida nota de página, 170-176; STEWART, 2003, p. 399. 404-405)<sup>59</sup>. Entonces, de este lado del asunto, de este lado que no ve diferencia entre cristiandad especulativa y sistema especulativo, Hegel tal vez estuvo en la memoria de Kierkegaard cuando la inmanencia hizo que pensara en el sistema y en el sinónimo más próximo y por excelencia de sistema: Hegel.

2) El desafío al sistema: se trata sobre el mañana que sigue si el cristianismo está equivocado en su naturaleza paradójica. Dice Kierkegaard: “Pero si existe la posibilidad de que el cristianismo esté equivocado, al menos de lo siguiente podemos estar seguros: el pensamiento

---

<sup>59</sup> SKS, v. 4, p. 320-321, incluida nota de página, p. 384, 388.

especulativo definitivamente está equivocado, pues la única alternativa consistente fuera del cristianismo es aquella del panteísmo” (KIERKEGAARD, 2008, p. VII, 190)<sup>60</sup>.

El panteísmo hace alusión a la filosofía de la identidad, que piensa todo adentro de una sola sustancia sin retorno y salida. Pero es claro que el panteísmo suprime la común contradicción que subyace tanto en la filosofía especulativa (la contradicción dialéctica, que se resuelve en la mediación y se transforma en sistema), como en el cristianismo (la contradicción paradójica, que no se resuelve, se transforma en decisión y se resuelve en la fe). Sorprendentemente, cristianismo y filosofía especulativa se unen aquí por un problema en común: panteísmo. Es válido que el enemigo también saque a relucir las luchas comunes, como cuando Cristo unió la enemistad de Pilato y de Herodes en el día del juicio. En últimas, ninguno quiere panteísmo.

Dicho eso, el desafío está servido. Si el cristianismo está equivocado y no es una paradoja, como buscaría decir la especulación, entonces el panteísmo es verdad o, al menos, la mitad de este panteísmo. La paradoja es la única posición radical y armada para romper las relaciones y los regateos con el panteísmo, pues la otra paradoja, la inmanente y mediada, presupone gran rango de identidad con el que justamente resuelve la contradicción y une a los diferentes. Hagamos la concesión: si no certeza de identidad, para no alarmar al sistema, al menos sospecha de identidad. *Ergo*, todos aquí estaríamos equivocados. Kierkegaard está dispuesto a morir en el desafío y entrega su proyecto a un radical *o lo uno o lo otro*. No hay más alternativa: o todo afuera en el cristianismo está equivocado, sin excepción de ningún pensador especulativo, o todo está en orden, si mañana nos despertamos con la paradoja cristiana en ardiente vigor. Es todo o nada, así como cuando el creyente decidía creer o escandalizarse.

De este modo, parece que Kierkegaard obliga a Hegel a tomar una decisión, pues el desafío se dirige a los presupuestos del sistema y a las vigas hegelianas que lo levantan. Parece un ataque más al corazón y a las estructuras que a los bordes. También decimos que “obliga a Hegel” porque su filosofía fue señalada reiteradamente con la crítica de panteísmo y de filosofía de la identidad, una herencia que pasó, seguidamente, a ser la sombra de los hegelianos. Es muy probable que Kierkegaard aparte de saber este detalle, por cuenta propia, lo manifieste en aquel

---

<sup>60</sup> SKS, v. 7, p. 207: “Men har Christendommen maaskee Uret: saa meget er vist, at Spekulationen har bestemt Uret, thi den eneste Conseqvents udenfor Christendommen er Pantheismens”.

pasaje irónico del *Postscriptum* cuando dice: “Hegel murió diciendo que nadie le había entendido salvo uno solo, aquel que le entendió mal” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 54, nota de página)<sup>61</sup>.

En síntesis, la crítica a Hegel y al sistema en general pasa por dos puntos: 1) la incidencia de la inmanencia en el cristianismo, que coloca en cuestión un concepto sistemático y perteneciente al sistema. 2) El panteísmo como la única alternativa fuera del cristianismo, o el que así llamamos desafío, que pone en cuestión a prácticamente todo el sistema. En adelante, pasaremos a ubicar la crítica principal de Kierkegaard en los post-hegelianos.

---

<sup>61</sup> SKS, v. 7, p. 71, nota de página: “Saaledes skal jo Hegel ogsaa være død med de Ord, at Ingen forstod ham uden Een, som misforstod ham”

### 3 EN BUSCA DE LA ILUSIÓN LLAMADA CRISTIANDAD ESPECULATIVA: LA CRÍTICA ESTANDARIZADA DE KIERKEGAARD A UN “POST-HEGELIANO” EN EL *POSTSCRIPTUM*

En la disposición de tratar con una ilusión el primer requerimiento es asegurarnos que sea una ilusión; esto con el objeto de no adicionar la ilusión que juzga todo como ilusión sin serlo. El segundo requerimiento es ubicar su foco de emisión, para tampoco caer en la ilusión de pensar que Kierkegaard se inventó la ilusión y nosotros reforzarla con el acto de hablar fantasmáticamente de un algo en general. Más importante aún, esto segundo, por la estrategia irónica de Kierkegaard mencionada en el apartado 2.1, que nos familiarizó con la crítica anónima e indirecta a la cristiandad especulativa.

#### 3.1 La crítica estandarizada

El *Postscriptum* nos deja el modelo repetitivo de una crítica que parece señalar algo por su carácter incisivo. Aparece llamativo cuando, en dos momentos, Kierkegaard alude a un tal pensamiento especulativo que arremete contra la tendencia de hacer mitos en el cristianismo. Veamos el primer momento:

La moderna tendencia mítico-alegórica declara sumariamente que el cristianismo es un mito. Dicho proceder posee al menos el mérito de ser franco, y cada quien puede fácilmente formarse un juicio acerca de éste. Los amables procedimientos del pensamiento especulativo son de otra clase. Con el fin de ponerse a buen resguardo, el pensamiento especulativo se opone a la impía tendencia mítico-alegórica y afirma, “el pensamiento especulativo, por su parte, acepta la paradoja, mas no se detiene en ella”. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 183)<sup>62</sup>.

Antes que nada, debemos contextualizar la referencia a “la moderna tendencia mítico-alegórica”, que sirve de anzuelo para la ironía de Kierkegaard. La referencia alude probablemente a la posición filosófica del hegeliano David Strauss, quien para el tiempo de Kierkegaard era el representante mediático en esta tendencia, e históricamente fue catalogado dentro de los hegelianos de izquierda.

Con algo más de detalles, aunque con la misma tónica sumaria de Climacus, debemos mencionar que la tesis de Strauss, en su inmortal libro: *La vida de Jesús: examinada críticamente* (edición en inglés, *The Life of Jesus: Critically Examined*), consiste,

---

<sup>62</sup> SKS, v. 7, p. 199: “Den moderne mythiske allegoriserende Retning erklærer uden videre hele Christendommen for Mythe. En saadan Fremgangsmaade er idetmindste aaben Færd, og Enhver kan let dømmes om den. Spekulationens Venskab er af en anden Art. Spekulationen bekæmper for en Sikkerheds Skyld den ugudelige mythisk-allegoriserende Retning, og vedbliver saa: »Spekulationen derimod antager vel Paradoxet, men bliver ikke staaende ved det.«.

principalmente, en rectificar la obra y el significado de la aparición histórica de Dios, a través del singular humano llamado Jesús, y reedificarla sobre el significado de la humanidad. Filosóficamente, Jesús es un singular restringido a límites y divisiones que no puede aportar una idea infinita y eterna (STRAUSS, 1973, p. 772-780). Históricamente, la persona del singular Jesús tiene una historia divina producto de la idiosincrasia política y religiosa del mesianismo judío, y cuando no, imprecisiones naturales en las manos que narran y testifican, que sesgan y hacen irreconocible la verdadera historia divina (STRAUSS, 1973, p. 107).

Dadas las dificultades, se propone que la forma más adecuada para pensar la realidad histórica de Jesús es el mito. Mito en Strauss, como bien aclara Albert Schweitzer, no significa mitología en el sentido racionalista del término, como cuando se aplica a la mitología pagana para designar invenciones y fantasías de cosas racionalmente inexistentes (SCHWEITZER, 2001, p. 141). Más bien, mito en Strauss significa algo que innegablemente existió, pero que pasa por el filtro de la historia narrada y escrita y, en cuanto tal, difícilmente objetiva. Mito en Strauss es leyenda.

Para resolver las dificultades, la concepción mítico-alegórica afirma que el hombre Jesús, más que aquel Jesús, es todo ser humano y la humanidad entera, o sea, la idea universal de hombre. Jesús es apenas el medio o la señal para que la humanidad recuerde el mismo ideal redentor en ella y no afuera de ella, cual ideal en posesión suya y a realizar por sí misma. La afirmación más radical de Strauss afirma que fue la humanidad quien murió y resucitó; Jesús también lo hizo, pero lo hizo para que la humanidad acometiera consigo misma y definitivamente la reconciliación con lo divino (STRAUSS, 1973, p. 780).

A partir de este contexto, volvamos a Kierkegaard. Resulta visible que, con todo y los desacuerdos potenciales, nuestro autor, en este caso, no está motivado en volver tema de primera plana las posiciones de los críticos del dogma cristiano. De ahí la exposición sumaria y fugaz para abordar a Strauss. Strauss pudo decir muchas cosas, pero todos sabemos, en tanto no es confuso, que su propuesta consiste en hacer del cristianismo un mito. ¡Cuánta transparencia! —opina Kierkegaard—. Si la posición mitológica indigna a más de uno y aturde la paz comunitaria de la época, Kierkegaard, en cambio, ni se inmuta ni espabila. La razón es:

“cada quien puede fácilmente formarse un juicio acerca de éste” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 183)<sup>63</sup>.

La “facilidad” hace referencia a ser franco y transparente con las ideas, con el efecto benéfico de que no se extravía al lector, se sitúa el canal del mutuo entendimiento y, posteriormente, se libera la opción para que tome partido sin malentendidos. Llegado el caso, si el autor consterna a su época y a sus lectores, no indica más sino la enorme franqueza del autor, pues ya es hartamente conocido que la franqueza encrespa los humores.

En función de la transparencia discursiva, Kierkegaard no ve motivo para la conmoción general, aunque no comparta la posición mítica de Strauss<sup>64</sup>. Al contrario, intuye que cae la oportunidad para comprender el lado positivo y elogiado de la tendencia mítico-alegórica. En ella tenemos que el objetivo, la acción y el resultado coinciden: el fin es la crítica al dogma, la acción es crítica y las conclusiones, por tanto, consternan. El elogio y el aprecio se refuerzan más, si mirados al otro lado, a saber, allí donde hay una “amabilidad” especulativa (tono irónico) que se roba una posición más ventajosa y cómoda que la sincera crítica especulativa del dogma.

Según parece, hay una “amable” especulación (en danés, *Spekulationens Venskab*) al servicio del cristianismo que lucha en tierra santa contra la “impiadosa” (tono irónico) tendencia mítico-alegórica. No hay duda que el cristianismo agradece a quienes luchan contra la tendencia de hacer mitos con su acontecimiento más determinante. Pero no ignoremos la responsabilidad que contrae es acto valeroso y piadoso. Hacerlo supone que la “amable” especulación se queda con la cruda paradoja del Dios cristiano; es decir, con el individuo singular llamado Jesús, que nace, crece y muere, así de finito y singular, así de histórico y filosóficamente incorrecto, sobre el que cada individuo encuentra su salvación.

---

<sup>63</sup> SKS, v. 7, p. 199: “Enhver kan let dømme om den”.

<sup>64</sup> Cf. KJN, v. 2, p. 331; SKS, v. 18, p. 317-337. En estos *Diarios* de 1838 Kierkegaard estudia a Strauss a través de Schaller. En el transcurso de los apuntes, Kierkegaard cuestiona brevemente si las grandes construcciones de las nuevas filosofías que van más allá de los dogmas del cristianismo, como el dogma del pecado, reflejan haber considerado estos dogmas aunque sea una sola vez. A juicio de Kierkegaard, todo indica que no, pues, si tan solo se hubiera creído con fe en el pecado y “la ira de Dios” (término que toma de Schaller), tal vez no se hubiera ido más allá; tal vez se habría tenido fe y el dolor suficiente para creer en la “desesperación” de un Dios abajado a la misma condición finita que el ser humano, por el motivo de una reconciliación, sin pensar que todo se trataba de un mito. Entonces, no se trata de reformas y nuevas enmiendas, ni de ir tan lejos en la sabiduría cristiana, cuando, mucho antes, se levanta el problema que todos olvidan: que ninguno es cristiano. Ninguno se toma en serio la tarea de creer en la enseñanza cristiana, ni con la tercera enmienda especulativa (Strauss), ni con la defensa especulativa (Schaller).

Sin embargo, dijo Climacus: “el pensamiento especulativo, por su parte, acepta la paradoja, mas no se detiene en ella” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 183)<sup>65</sup>. Que no se detiene significa que ofrece una explicación ulterior de acuerdo con el ver especulativo (espejo) de la espiritual especulación, y que la paradoja, como hace Hegel, queda contradictoria siempre que se comienza (inmediatez) y explicada siempre que se avanza (mediación). En cifras redondas, no detenerse significa obtener de la paradoja algo sin paradoja. No obstante, como Kierkegaard busca la transparencia y la franqueza del pensamiento, la traducción más exacta es: que anula la paradoja. A este sagaz movimiento Kierkegaard aplica su ironía: ¡qué amabilidad!, ¡qué humanismo! Mientras que en el fondo de su alma dice: ¡qué mortal confusión!, ¡qué peligroso malentendido!

Notemos más de cerca la preocupación. La tendencia mítico-alegórica rectifica la paradoja ceñida a la revelación histórica de Dios, cuando transforma al singular Jesús en la humanidad y lo reviste de la idea infinita y universal del ser humano. El desmontaje lo efectúa con franqueza admirable. El mito y la alegoría son respuestas definitivas, que cortan todo nexo con la paradoja. En cambio, el “amable” pensamiento especulativo primero asegura sus credenciales cristianas y, luego, como ordena el canon, acota la debida objeción de oficio a esta “impía” tendencia mítico alegórica. Seguidamente, asume las contradicciones de la revelación histórica de Dios. Luego, sin que pase mucho después de asumirlas, hace gala del apelativo de “amabilidad”, el cual se debe, principalmente, a que, si bien rescata la paradoja, también libera al cristianismo de la paradoja. En total, su amabilidad se mide por el doble servicio que presta: por un lado, gana la causa cristiana de la paradoja y, por otro, libera al cristianismo de esta paradoja. ¡Qué amabilidad! ¡qué humanismo!

De suceder conforme a tanta “amabilidad”, ¿cuál es la diferencia entre lo mítico-alegórico y la especulación que lucha frente a lo mítico-alegórico? Si la *summa summarum* de ambas posiciones es ir más allá de la paradoja y no quedarse en ella, ¿cuál es la diferencia? Según Kierkegaard, la diferencia es la franqueza de uno y la confusión del otro; la franqueza de pensadores como Strauss para romper definitivamente con las hipocresías y la velada “amabilidad” especulativa para estar y no estar con la paradoja. La primera adopta una posición

---

<sup>65</sup> SKS, v. 7, p. 199: “Spekulationen derimod antager vel Paradoxet, men bliver ikke staaende ved det”.

radical y, por ende, clara; la segunda aboga por el diablo y por los santos, que es tan ambigua como quien es amigo de todos.

Después de la mención a la “amabilidad” especulativa, la crítica estandarizada se confirma con otro dardo dirigido a esta especulación que defiende el cristianismo frente a la tendencia mítico-alegórica. Dice Climacus:

Un fenómeno histórico, histórico-eterno, como ellos dicen, bien puede comprenderse, claro está, e incluso comprenderse de modo eterno. Gracias por el clímax; tiene éste la particularidad de ir en retroceso, pues comprender al modo eterno es precisamente lo más fácil, siempre que no nos incomode el que se trate de un malentendido. (...) Algo histórico-eterno es un juego de palabras y equivale a transformar a la historia en un mito, aun cuando en el mismo párrafo se luche en contra de la tendencia a hacer mitos. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 504)<sup>66</sup>.

Más atrás, en una nota explicativa, Climacus nos da otra forma de exponer a los sujetos detrás de este “como ellos dicen” del pensamiento especulativo. La forma acuña otras fraseologías para designar el fenómeno histórico-eterno (en danés, *evigt Historisk*): “El hecho de transformar especulativamente al cristianismo en una historia eterna, de convertir al Dios en el tiempo en un eterno devenir de la deidad, etc., nada es sino evasión y juego de palabras” (KIERKEGAARD, 2008, p. vii 504, nota de página)<sup>67</sup>. En la próxima nota de página, Kierkegaard vuelve a cargar irónicamente, visto que la cristiandad especulativa no hace algo diferente a Strauss y la diferencia, muy seguramente, es el trofeo de un mayor malentendido:

Pero confundir e ir más lejos al andar en retroceso, o condenar y arrojar juicios en defensa del cristianismo, cuando uno mismo recurre a las categorías del malentendido en voz alta y con aires de importancia, es una tarea mucho más sencilla que atenerse a la rigurosa dieta dialéctica, y por lo regular es mejor recompensada -siempre que uno considere esto como una recompensa (y no como una alarmante nota bene [aviso]) el ganar seguidores, y siempre que uno considere como recompensa (y no como una alarmante nota bene) el haberse contentado con la demanda de los tiempos (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 507, nota de página)<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> SKS, v. 7, p. 526: “Et saadant Historisk, et evigt Historisk, som man siger, kan man da sagtens forstaae, ja endog forstaae det evigt. Tak for den Climax; den har den Mærkelighed at den gaaer tilbage; thi at forstaae det evigt er netop det Lettere, forsaavidt man ikke lader sig genere af at det er en Misforstaaelse. [...] Et evigt Historisk er en Leg med Ord, og er at forvandle det Historiske til Mythe, selv om man i samme § [párrafo] bekæmper den mythiserende Stræben”.

<sup>67</sup> SKS, v. 7, p. 525, nota de página: “Spekulativt at forvandle Christendommen til en evig Historie, Guden i Tiden til en evig Gudvorden o. s. v. er kun Udflugter og Spil med Ord”.

<sup>68</sup> SKS, v. 7, p. 528, nota de página: “Dog at confunder og gaae videre ved at gaae tilbage, eller at dømme og vræle til Forsvar for Christendommen, naar man dog selv i Støien og Vigtigheden bruger Misforstaaelsens Kategorier, er betydeligt lettere end at holde den strænge dialektiske Diæt, og lønner sig dog i Almindelighed bedre, naar man da anseer det for en Løn (og ikke for et betænkeligt Notabene) at faae Tilhængere, anseer det for en Løn (og ikke for et betænkeligt Notabene) at have tilfredsstillet Tidens Fordringer”.

Para este momento, se nos ofrece más documentación del “amable” pensamiento especulativo. En la escena aparecen conceptos que parecen frasear una idea en común de tres maneras: histórico-eterno, historia eterna, devenir eterno de la deidad. Kierkegaard no entiende cómo tales conceptos, que recogen las ideas de los sujetos detrás del “como ellos dicen”, marcan alguna diferencia con respecto a la tendencia de hacer mitos en el cristianismo. Para *marcar* la diferencia no se puede alardear de hacer un énfasis mesurado, comedido y equitativo entre lo eterno y lo histórico, entre lo eterno y el devenir de lo que viene (el tiempo), pues el cristianismo enfatiza sobremanera, extremadamente y absurdamente el tiempo y la historia de aquel singular humano llamado Jesús. De lo que se trata, frente a la tendencia mítico-alegórica, es de *marcar la diferencia*, de enfatizar como nunca lo *histórico-temporal*, no lo histórico-eterno; ni mucho menos de invisibilizar o sutillar la diferencia, con el fin de congraciarse con los críticos y también con los ortodoxos cristianos.

Pero claro, nada quita que la cristiandad especulativa nos ofrece clímax y subidón de ánimos. En el momento que alguien simplemente piense que ella habla de un fenómeno infinito y eterno, en ese momento su “amabilidad” jura recibir un trato injusto a manos de la incompreensión. Justo ahí, cuando nos jura ser incomprendida, es natural que el oído del público estimado se endulce por escuchar algo piadosamente cristiano y que todo sea melodía al compás. No obstante, Kierkegaard se percata que la estrategia de sus lloriqueos y amenazas no viene en provecho del pensamiento ni del debate (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 328)<sup>69</sup>.

Mejor sería plantear la cuestión, ¿cuál es la diferencia?, ¿la diferencia *marca* la diferencia?, ¿es una diferencia radical? Digámoslo sin más: si no se enfatiza sobremanera y extremadamente el aspecto histórico y temporal de la revelación de Dios, hasta ver algo históricamente y filosóficamente incorrecto, no se estaría marcando la diferencia, ni la mitad de la diferencia. La razón es sencilla: la tendencia mítico alegórica huye precisamente de este énfasis por recurso al mito. Luego, si los señores especulativos no se refieren dentro de sus conceptos a la historia y al tiempo que la tendencia mítico-alegórica encuentra totalmente incorrectos, sino a un tiempo e historia con otros aditivos no históricos y temporales que también termina por corregirlos y hacerlos más concebibles, entonces, equivale a decir que Jesús es otro mito más. En efecto, otro mito, “aun cuando en el mismo párrafo se luce en

---

<sup>69</sup> SKS, v. 7, p. 344.

contra de la tendencia a hacer mitos” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 507)<sup>70</sup>. No en vano, Kierkegaard arguye con dureza: “Algo histórico-eterno es un juego de palabras y equivale a transformar a la historia en un mito” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 507)<sup>71</sup>.

Al final, ocurre que el clímax retrocede y solo queda el bajón y la decepción. Lo que parecía ser no pareció. Al oído del estimado público un profesor *ex cathedra* hablaba con ánimo piadoso y cristiano, pero he aquí que salió sin cristianismo. Solo quedó el juego de palabras y un clímax desabrido. En una palabra: disparate. En otra palabra: sin sentido.

Henos aquí, por tanto, con la ilusión. El *disparate* y el *juego de palabras* son los efectos cómicos que la descubren, Una vez descubierta, la desnudan y deshacen. No obstante, la ilusión es también la seriedad del disparate, el “pensamiento serio” (tono irónico) que nos jura que no es una ilusión. Su seriedad resalta más que todo cuando triunfa y nos hunde a todos en la ilusión, sin que podamos percatarnos de su comicidad. Por consiguiente, ilusión es propiamente seriedad y comicidad. También es lo que Climacus denomina (tomado de una obra de Thomas Overskou): “Misforstaaelse paa Misforstaaelse [Malentendido sobre malentendido], donde comúnmente participan profesores y pensadores especulativos” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 177)<sup>72</sup>. No por otra razón, las armas para tratar con la ilusión han sido seriedad y comicidad. Seriedad cada vez que Kierkegaard nos ha hecho ir a los conceptos, comicidad cada vez que nos llevó a delatar algo por lo cual reír, como todo un disparate. En lo que reste de ilusión buscaremos continuar con tales armas.

### 3.2 Ubicación de la fuente

El estándar de la crítica nos conduce a indagar en dirección de los registros de Kierkegaard con estudios de autores que extiendan la crítica directa a la tendencia mítico-alegórica del siglo XIX, tendencia donde David Strauss fue un personaje prominente. A este respecto, información valiosa nos proviene oportunamente de uno de los proyectos de investigación histórica en el área de Kierkegaard editados por Jon Stewart. Aquí encontramos el estudio de George Pattison titulado: “D. F. Strauss: Kierkegaard y la desmitologización

---

<sup>70</sup> SKS, v. 7, p. 526: “selv om man i samme § [parágrafo] bekæmper den mythiserende Stræben”.

<sup>71</sup> SKS, v. 7, p. 526: “Et evigt Historisk er en Leg med Ord, og er at forvandle det Historiske til Mythe”.

<sup>72</sup> SKS, v. 7, p. 193: “Misforstaaelse paa Misforstaaelse, som i Almindelighed opføres af Privat-Docenter og Speculanter.

radical” (en inglés, “D.F. Strauss: Kierkegaard and radical demythologization”), que indaga sobre la recepción de Strauss en Kierkegaard.

En el estudio aparece que el danés tuvo conocimiento de la crítica a Strauss a través de dos fuentes principales (PATTISON, 2007, p. 234-235). Una de ellas Julius Schaller y su estudio *El Cristo histórico y la crítica filosófica de la idea básica de la Obra: La vida de Jesús por Dr. D.F. Strauss* (en inglés, *The Historical Christ and the Philosophical Criticism of the Basic Idea of the Work: The Life of Jesus by Dr. D.F. Strauss*). El estudio es localizado en el *Diario* de 1838<sup>73</sup> con una reproducción amplia y sumaria del texto, más comentarios. La otra fuente son las lecciones<sup>74</sup> de Philip Marheineke, a las que Kierkegaard asistió en su viaje de estudios a Berlín y de las cuales tomó nota en sus *Cuadernos de notas* de 1841-42.

A primera vista, parecería difícil saber cuál de los dos estudios reflejan el estándar de la crítica. Ambos autores comparten el desacuerdo con la tesis mítico-alegórica de Strauss<sup>75</sup> y ambos, siguiendo los protocolos del sistema especulativo, anotan la importancia de no detenerse en las contradicciones y avanzar hacia la mediación.

Pero hay dos criterios que desequilibran la balanza hacia Marheineke. El primero de ellos atiende a las paráfrasis con las que Kierkegaard caracterizó al “amable” pensamiento especulativo: histórico-eterno, historia eterna, devenir eterno de la deidad. Si bien Schaller también habla de lo eterno, como todos los especuladores, solamente Marheineke calca con precisión aquellas paráfrasis y en la forma central de epíteto para sintetizar sus ideas, algo que, ciertamente, es valor agregado para decir que Kierkegaard, igualmente, lo memorizó con esa

---

<sup>73</sup> Cf. KJN, v. 2, p. 292; SKS, v. 18, p. 318-337. El título original en el *Diario* está en alemán: “Der historische Christus und die Philosophie Kritik der Grundidee des Werks: das Leben Jesu von Dr. D. F. Strauss. v. Julius Schaller Dr. d. Philos. u. Privatdocent an der Universität Halle. Leipzig 1838”.

<sup>74</sup> Cf. Schulz, 2007, p. 120. Entre Heiko Schulz y los editores de los *Papirer* de Kierkegaard hay discrepancias sobre si las notas pertenecen a las lecciones de Marheineke tituladas: *El dogma cristiano, con referencia al sistema de Daub* (en alemán, *Die christliche Dogmatik, mit Rücksicht auf Daubs System*) o a las tituladas: *La historia del dogma cristiano* (en alemán, *Die christliche Dogmengeschichte*). El primer título denotaría que las lecciones trataron sobre el sistema de la dogmática según sus enseñanzas y conceptos. El segundo título denotaría que las lecciones trataron sobre la historia y las diferentes tradiciones del dogma. Ambas lecciones fueron ministradas en Berlín. Por nuestra parte, nos aventuramos a suponer que, según las anotaciones que registran los *Cuadernos* de Kierkegaard, las lecciones corresponden con la exposición del sistema dogmático en su mayor parte. “Mayor parte”, se dice, porque en cada inicio de los apartados, las lecciones también repasan las distintas tradiciones que anteceden al tema en turno, a modo metodológico.

<sup>75</sup> En el caso de Schaller, su estudio es prácticamente un tratamiento crítico en relación con las tesis de Strauss. En el caso de las lecciones de Marheineke, solo algunas partes son dedicadas a la crítica de Strauss. Entre ellas, el tratamiento de la cristología titulado: “Cristo como Dios-hombre” (en danés, *Christus som Gud-Menneske*, Cf. KJN, v. 3, p. 267; SKS, v. 19, p. 271) y el tratamiento del dogma de la redención titulado: “el propósito de la reconciliación” (en danés, *Der Zweck der Versöhnung*, Cf. KJN, v. 3, p. 289-290; SKS, v. 19, 292-293).

centralidad. Según el *Cuaderno de notas*, en el momento que las lecciones explican la mediación entre lo divino y lo humano en el marco de la cristología, Marheineke acota: “uno puede, con Schelling, llamar a esto el eterno devenir humano de Dios” (KJN, v. 3, p. 264, traducción nuestra)<sup>76</sup>. Es claro que el modo de uso de la frase, tanto para resumir las ideas, como para formular el principio, nos anima a decir que Kierkegaard traslució en Marheineke la preocupación de la crítica estándar en el *Postscriptum*.

El segundo criterio es el contundente comentario de Kierkegaard a las lecciones de Marheineke en el *Diario* de 1841, que contiene el siguiente juicio:

La doctrina de la revelación tal como es presentada por Marheincke en su *Dogmática* es en gran manera útil para ilustrar la evaporación filosófica de los conceptos de la doctrina cristiana—el principio lógico de que lo finito es infinito y la explicación que de ello da Werder cuando dice que el énfasis yace en la última palabra. Todo esto debe ser examinado cuidadosamente para traer claridad en esta confusión, si es posible. — También la doctrina de la imagen de Dios en las lecciones de Marheincke es una evaporación de este tipo. (KJN, v. 3, p. 239, traducción nuestra)<sup>77</sup>.

Confirmamos que el juicio es contundente: ilusión en términos de evaporación (en danés, *Forflygtigelse*) y confusión (en danés, *Forvirring*) en la especulativa de Marheineke. Reacción motivada por el uso del método lógico especulativo para mediar la contradicción entre lo finito y lo infinito en puntos decisivos de la dogmática cristiana: la doctrina de la revelación y la imagen de Dios. A ello se alude también con la referencia a Werder (mencionado en el *Diario* líneas arriba y quien fue otro de los conferencistas especulativos que ocuparon la agenda de Kierkegaard en Berlín), según el cual, todo se resolvería en la última palabra, o sea, al final. La referencia es a propósito de la idea, según el autor, de que todo es *ser para otro* y solo hasta el final del devenir algo deviene lo que es (KJN, v. 3, p. 239)<sup>78</sup>. Seguidamente, notemos que la contundencia del juicio es tal que Kierkegaard se ve impulsado a plantearse inmediatamente acciones para tratar con dicha evaporación y confusión. Las acciones son dos verbos: examinar (en danés, *gjennemgaaes*) y traer claridad (en danés, *Klarhed*). Quiere decir, Kierkegaard

<sup>76</sup> SKS, v. 19, p. 268: “Det kan man med Schelling kalde Guds evige Menneskevordelse”.

<sup>77</sup> SKS, v. 19, p. 246: “Til Oplysningen om den philosophiske Forflygtigelse af det chr. Lærebegreb, tjener Læren om Aabenbaringen saaledes som den foredrages af Marheincke i hans Dogmatik – den logiske Sætning det Endelige er det Uendelige, ogsaa med den Forklaring som Werder giver den, at Eftertrykket ligger paa det sidste Ord. Alt dette maa nøiagtig gennemgaaes, for om mulig at bringe Klarhed i denne Forvirring. – Ogsaa Læren om Guds-Billedet efter Marheinckes Foredrag er en saadan Forflygtigelse”.

<sup>78</sup> SKS, v. 19, p. 244-245.

estaría buscando responder a Marheineke en el trayecto de su pensamiento y resulta también que en esa dirección estamos indagando.

Por todo lo anterior, parece que la ilusión en la cristiandad especulativa desemboca en la especulativa dogmática del teólogo alemán Philip Marheineke. Todo sugiere que la crítica a la tendencia mítico alegórica y al uso de conceptos homólogos a lo histórico-eterno, historia eterna y devenir eterno de la deidad, fueron señales que Kierkegaard dejó atrás para exponer a un “amable” pensamiento especulativo que corrobora tales supuestos en el pensamiento de Marheineke. El punto culmen de la correspondencia goza, además, de una referencia directa que adjudica a la dogmática especulativa de Marheineke la inminente volatilización y confusión de los conceptos cristianos.

Así pues, en el capítulo 4 desarrollaremos las lecciones berlinesas de Marheineke, con el claro propósito de determinar la incidencia de este pensador en la ilusión que inspecciona el *Postscriptum* a través de socratismo y cristianismo en la 2 parte, sección 2, capítulo 2. Para el abordaje de las lecciones, nos valdremos de las doctrinas que llamaron la atención de Kierkegaard: la doctrina de la revelación y de la imagen de Dios.

#### 4 PHILIP MARHEINEKE, EL “POSTHEGELIANO” EN EL *POSTSCRIPTUM* DE KIERKEGAARD

Como recién dijimos, desarrollaremos el pensamiento del teólogo y filósofo Philip Marheineke, con base en las lecciones que ministró en Berlín durante 1841-42. La razón de esta selección se apoya, metodológicamente, en el dato de que estas lecciones, o partes de ellas, coinciden con la crítica estandarizada a la cristiandad especulativa vista en el capítulo 3. Además, porque estas lecciones eran un referente que estaban en su mente y con los que Kierkegaard contaba, por estar recogidas en sus *Cuadernos de notas*, y esto es lo principal en un estudio con enfoque histórico como el nuestro. Por estos motivos, nos valdremos de las anotaciones en sus *Cuadernos*, que tienen a su favor un *plus* importante en beneficio de las fuentes y la revisión histórica. Según las notas explicativas de los *Cuadernos*, de la edición en inglés, las anotaciones están lejos de ser comentarios o extractos que fragmenten o parcialicen el pensamiento de Marheineke, pues son anotaciones que: “siguen el curso de las lecciones muy cercanamente, en muchos casos, con una reproducción palabra por palabra de Marheineke” (CAPPELØRN; STEWART; TUDVAD, en KJN, v. 3, p. 628). Dato que nos informa, adicionalmente, de haber sido importante para Kierkegaard estudiar las ideas de Marheineke antes de cualquier crítica.

En cuanto al contenido de las lecciones, digamos, generalmente, que tratan sistemáticamente, y no menos, especulativamente, de las enseñanzas del cristianismo, de su dogmática. Desde el dogma de Dios como autorevelación, al dogma de la creación y la cristología como revelación externa, a un desenlace con el dogma de la reconciliación, las lecciones cubren los puntos esenciales de la dogmática. En adelante, y de acuerdo con lo pactado en el capítulo 3, nos enfocaremos en desarrollar la doctrina de la revelación, que abarca la doctrina de la imagen divina y de la cristología.

##### 4.1 La doctrina de la revelación (en alemán, *Offenbarseyn*)

La doctrina de la revelación tiene por idea base la idea de un Dios que es relación, que se comunica. Para ello recorre los senderos de la diferencia y la unidad. La diferencia surge por la necesidad de ver y de manifestar en lo *Otro* (en danés, *Andet*), porque: “En sí [*An sich*] Dios es indiferenciado” (KJN, v. 3, p. 294, traducción nuestra)<sup>79</sup>. Indiferenciado (en danés, *uudforskellige*) denota penumbra y encerramiento, inercia e inmovilidad, porque no puede salir

---

<sup>79</sup> SKS, v. 19, p. 296: “An sich er Gud den uudforskellige”.

de sí mismo. No obstante, y en línea con Hegel, las lecciones llaman la atención sobre un Dios que es espíritu y pensamiento, que es espíritu y consciencia (KJN, v. 3, p. 294)<sup>80</sup>; palabras todas que, ya sea en su acepción dogmática (espíritu), ya sea en su acepción filosófica (consciencia), denotan el ver en el sentido del manifestar. Pero, sobre todo, del ver que se ve a sí mismo, ese ver que las lecciones recogen como el ver de la unidad y en relación consigo mismo (KJN, v. 3, p. 294)<sup>81</sup>; único ver que puede ver, en cuanto no se torna extraño o perplejo en la multiplicidad de lo Otro (KJN, v. 3, p. 292)<sup>82</sup>.

A partir de esta base, el primer momento de la revelación de Dios es la autorevelación o la revelación de Dios consigo mismo. Interesante notar que, en este punto, salta una destacable diferencia<sup>83</sup> respecto de Hegel. La diferencia es: antes de que Dios sea revelación por revelar el mundo, es la revelación de Dios consigo mismo. Revelar el mundo implica que Dios tuvo que haberse revelado, antes, esto a sí mismo, sin relación con el mundo; algo así como quien se revela a sí mismo aquello que va a revelar de sí. De otra forma, ¿cómo revelar algo que es idéntico con quien recibe la revelación?, ¿cómo revelar lo mismo? Si las preguntas inquietan, ¿quiere decir que, antes de una relación con otro, se necesita de una relación consigo mismo? En efecto, para comunicarse a algo diferente, uno debe relacionarse con diferencias dentro de sí mismo o interiores. para impedir la transición inmediata a lo Otro, para diferenciarse.

Por este razonar, entendemos que la revelación, ante todo, requiere autorevelación (en alemán, *Das sichoffenbarseyn Gottes*). En lenguaje usual decimos: para no repetir lo mismo que dice el otro debemos desarrollar nuestra propia personalidad; es decir, abrimos y expandimos interiormente, albergar un mundo interior, adquirir voz y tomar un personaje. Pues bien, el cristianismo entiende lo mismo. Las lecciones afirman: “El ser-manifiesto de Dios en el otro no sería discernible sin esta autodiferenciación” (KJN, v. 3, p. 243, traducción nuestra)<sup>84</sup>. Luego, para revelar a Otro que no sea Él, Dios se revela primero en Otro con relación inmediata consigo mismo, a través de su Hijo y de su espíritu. Schulz afirma: “Porque la forma mediada

---

<sup>80</sup> SKS, v. 19, p. 296.

<sup>81</sup> SKS, loc. cit.

<sup>82</sup> Ibid. p. 295.

<sup>83</sup> La diferencia responde, lógicamente, a los campos distintos para los cuales ambos reflexionan. Marheineke, más enfocado en los resultados para el cristianismo y la dogmática, procura, como la mayoría de hegelianos de de recha, mantener la trascendencia de la personalidad divina de Dios, que implica defender la autonomía e independencia del ser divino frente a la creación, pese a la relación eterna e indivisible con ella. Entretanto, Hegel, enfocado más en los resultados para la filosofía y la ciencia lógica, aminorar la trascendencia divina en función de pensar a Dios como parte de un sistema, como momento de transición, inmanente en lo otro, y no como algo trascendente al sistema.

<sup>84</sup> SKS, v. 19, p. 249: “staer Guds Offenbarseyn i det Andet uden denne Selvadskillelse ikke til at indsee”.

de la revelación es impensable sin la inmediata autorevelación del padre en el hijo” (SCHULZ, 2007, p. 132, traducción nuestra). Hijo y espíritu son dos personalidades diferentes, autónomas y de suyo existentes en el Padre. Pero ambos no son más que el vigor de su persona y cada una es lo diferente en la personalidad. En este orden, el padre es el fundamento, el hijo revela todo lo que es el padre *en sí* mismo, y el espíritu levanta esta autorevelación en la unidad del amor (KJN, v. 3, p. 243, 294)<sup>85</sup>.

De la autorevelación de Dios pasamos al segundo momento del ser-manifiesto: la revelación mediada de Dios. De cierto, Dios se revela en sí mismo a sí mismo, pero de esa forma tampoco se revela totalmente. En la autorevelación la diferencia es interior, una diferencia inmediatamente consigo mismo, idéntica (KJN, v. 3, p. 244, 262)<sup>86</sup>. En concreto, una diferencia *indiferente* (en danés, *Indifferents*) o no tan diferente. Por lo demás, ya sabemos que la indiferencia es indiscernible y lo indiscernible una penumbra, un misterio, algo cerrado. Si todo es como se dice, entonces, en Dios todavía reina algo oculto y no revelado, algo que no es acorde con el ser-revelación de Dios.

En dichas circunstancias, el acto de manifestarse en lo realmente Otro, en la diferencia diferente, aparece esencial. Se necesita ver en totalidad, se necesita la apertura. Para este momento, entra en escena el mundo en la narrativa cristiana, la creación. Las lecciones son diligentes para distinguir en ese acto divino dos aspectos, según la dogmática bíblica. Se dice que el mundo como naturaleza extensiva, material, es creado de la nada. Es creado de la nada porque la naturaleza, estrictamente, emerge como ser solo hasta que aparece al pensamiento (KJN, v. 3, p. 246)<sup>87</sup>. Desde Kant venimos sabiendo que sin consciencia y sin sujeto pensante tal vez todo sea eso: nada, algo inexistente. En cambio, el mundo como espíritu; a saber, la naturaleza consciente *qua* ser humano, no es creado de la nada, sino creado a imagen y semejanza de Dios (KJN, v. 3, p. 246)<sup>88</sup>.

En consecuencia, el ser humano es el Otro por el cual Dios se ve y manifiesta a sí mismo en el espejo especulativo; o sea, en calidad de espíritu y consciencia (KJN, v. 3, p. 248)<sup>89</sup>. Al tiempo, se ve en Otro que no es él, en otro fuera de sí mismo. Por tanto, especialmente con el

---

<sup>85</sup> SKS, v. 19, p. 249, 296.

<sup>86</sup> Ibid. p. 249-250, 266.

<sup>87</sup> Ibid. p. 252.

<sup>88</sup> SKS, loc. cit.

<sup>89</sup> Ibid. p. 253,

ser humano, y generalmente con el mundo, el ser-manifiesto de Dios alcanza el cenit de la revelación, pues ahora nada es la identidad indiscernible del panteísmo, ni del abisal Uno gnóstico (KJN, v. 3, p. 245-246)<sup>90</sup>, sino el ser divino hecho comunicación, relación y revelación de sí mismo dentro y fuera de sí mismo.

Dicho eso, y con el ser humano ya en escena, movámonos del concepto de revelación para poner pie en la doctrina de la imagen divina.

#### **4.2 De la imagen divina (en alemán, *Vom göttlichen Ebenbilde*)**

Este dogma parte de otra diligente distinción. Se dice que el Hijo es cabalmente la imagen de Dios; la imagen que permite verlo. Decir eso es decir que es la imagen original y fiel, no semejante, sino idéntica (en griego, *homoousios*) (KJN, v. 3, p. 249)<sup>91</sup>. No tiene más diferenciación que ser la imagen inmediata de la autorevelación. La diferencia indiferente. En cambio, el ser humano, en tanto participa de la revelación mediada, es la imagen en el sentido de la semejanza. Él es semejante con Dios a través de la imagen del Hijo. Puesta la semejanza, se introduce también la diferencia en la imagen, como también la unidad por la cual es imagen (en griego, *homoiousios*) (KJN, v. 3, p. 249)<sup>92</sup>. Semejanza contrae diferencia y unidad. De ahí se deriva la consecuencia directa de ser creado a imagen y semejanza: la enseñanza cristiana del pecado. No hay expresión más real para la diferencia que el pecado.

Hechas las distinciones, las lecciones pasan a comprender más de cerca el significado de ser creado a imagen y semejanza de Dios. Para tal fin, es imprescindible adoptar una visión especulativa, la visión del ver interior, que no capta opuestos exteriores, sino oposiciones de sí misma. La comprensión inmanente tiene esta forma: el original (en alemán, *Urbild*) y el prototipo (en alemán, *Vorbild*) no mantienen relaciones independientes de la copia (en alemán *Nachbild*), ya que la copia o, en su defecto, la semejanza, incorpora toda la información del original y del prototipo. Por ello, el original y el prototipo son modelo para la copia, están en una relación esencial. Se dice: “el prototipo y la copia no están separados esencialmente. Si el

---

<sup>90</sup> SKS, v. 19, p. 251.

<sup>91</sup> Ibid. p. 254.

<sup>92</sup> SKS, loc. cit.

hijo es imagen, también lo es el otro, a saber, el prototipo para la copia” (KJN, v. 3, p. 249, traducción nuestra)<sup>93</sup>. Luego, el uno está en el otro. Inmanencia.

La forma inmanente se aplica en Adán, que es la imagen más próxima, en semejanza, a la imagen de Dios. Se dice que Adán es el punto intermedio, quien se ubica entre la naturaleza divina y humana de Cristo. Otra forma es: “Esto también se puede explicar diciendo que es diferente a todo lo que es más bajo que él y de Dios que es por encima de él” (KJN, v. 3, p. 249, traducción nuestra)<sup>94</sup>. En lo primero es diferente de los animales y de la naturaleza extensiva y no espiritual. En lo segundo es diferente de Dios en cuanto espíritu finito. No obstante, en relación con lo primero y con su semejanza divina, tenemos positivamente algo respecto de Dios: “el espíritu finito es en el infinito”<sup>95</sup> (KJN, v. 3, p. 249, traducción nuestra y en alemán, *im Uendliche endliche Geist ist*)<sup>96</sup>. Se requiere de esta manera —citemos—: “para que el ser humano pueda asimilar en él mismo aquello que de suyo es su fundamento, es decir, Dios en él” (KJN, v. 3, p. 249, traducción nuestra)<sup>97</sup>.

Se retoma así la forma inmanente entre la copia y el original, entre la copia y el prototipo. Si es verdad que el ser humano (copia) es imagen semejante de Dios (original y prototipo), también debe ser verdad que incorpora los rasgos de la imagen divina, por los cuales merece el apelativo de copia y se dice que el original es prototipo para la copia. Resta apuntalar que, si el original es para la copia, es porque el original presume que en la copia se esconde la imagen original. *Summa summarum*, que el ser humano debe ser infinito o, en su defecto, el espíritu finito en el infinito. En términos conceptuales, la suma es como sigue: “la antropología presupone la teología” (KJN, v. 3, p. 250, traducción nuestra)<sup>98</sup>. Quiere decir: “Lo que el ser humano es puede conocerse más precisamente de lo que Dios es” (KJN, v. 3, p. 249-250, traducción nuestra)<sup>99</sup>.

---

<sup>93</sup> SKS, loc. cit.: “Er Sønnen Billede saa er den anden det ogsaa nemlig Vorbild für das Nachbild”.

<sup>94</sup> SKS, v. 19, p. 254: “han er forskjellig fra Alt hvad der er ringere end han og fra Gud som er over ham”.

<sup>95</sup> Recordemos que Kierkegaard parafrasea este principio en su comentario contundente a las lecciones de Marheineke. El cuadro sugirió que, a propósito de la evaporación y confusión de los dogmas cristianos, entre las causas está: “el principio lógico de que lo finito es infinito y la explicación que de ello da Werder cuando dice que el énfasis yace en la última palabra” (KJN, v. 3, p. 239, traducción nuestra).

<sup>96</sup> SKS, v. 19, p. 254-255.

<sup>97</sup> Ibid. p. 255: “saa at Mennesket kan optage det derer hans Grund, det vil sige, Gud i sig”.

<sup>98</sup> SKS, loc. cit.: “Anthropologie forudsætter Theologie”.

<sup>99</sup> SKS, loc. cit.: “Hvad Mennesket er la der sig nærmest først erkjende af hvad Gud er”.

Después de todo, podría parecer que no se descubrió nada, que fueron razonamientos muy sencillos y elementales. No obstante, la dificultad no está en hacer el razonamiento, sino en razonar especulativamente, ver interiormente mientras se razona, no separar por la representación sensible los elementos y entender que el truco de la lógica y del razonar es razonarse a sí mismo.

#### 4.2.1 La imagen divina es *recuerdo* (en alemán, *Erinnerung*): el cenit dialéctico

De las distinciones en torno a la imagen divina, las lecciones abordan la parte más álgida de la dialéctica en este dogma: la pérdida de la imagen divina en el ser humano a través del pecado; consecuencia directa y real de su imagen en el sentido de semejanza, pero no prototípica y original.

Para mediar la problemática, las lecciones no demoran en dar forma a otro principio inmanente. De entrada, se dice: “Implica lo que el ser humano es a través de Dios, enteramente abstraído de lo que es a través de sí mismo” (KJN, v. 3, p. 249, traducción nuestra)<sup>100</sup>. Líneas abajo el mismo principio se reescribe en términos hegelianos: “Implica lo que el ser humano es en sí [en alemán, *an sich*] al abstraerse de todo lo que es para sí [en alemán, *für sich*]” (KJN, v. 3, p. 250, traducción nuestra)<sup>101</sup>. Que sea *en sí* y desde la perspectiva de Dios la imagen divina que no es *para sí* o a través de sí mismo, implica que es dicha imagen ocultamente y para los adentros de su ser (en sí), como también según su historia eterna (a través de Dios). Puede que el ser humano no sea todavía la imagen en el curso de lo que viene durante el devenir, que ya supone la apertura dialéctica en el *ser para otro* (en este caso el pecado); como puede también que no sea la imagen si tomamos al ser humano por medida. No obstante, si miramos *en sí*, en sus profundidades y adentros, y miramos según el diseño eterno u original, entonces, veremos la estampa de su imagen divina, aunque su ausencia brille en otras condiciones.

En últimas, ver *en sí* y según Dios es un llamado a ver especulativamente. De ahí el movimiento de *abstraer* en ambas formulaciones. La abstracción es justamente de lo exterior a lo interior, de lo visible al hilo invisible, de la multiplicidad al recogimiento. La invitación es a disponer de una visión penetrante, que traspase lo dado y alcance dimensión de profundidad e inmersión.

---

<sup>100</sup> SKS, v. 19, p 255. “er indeholdt hvad Mennesket er ved Gud med al Abstraktion fra, hvad han er ved sig”.

<sup>101</sup> SKS, loc. cit.: “Den indeholder hvad Mennesket er an sich med Abstraktion fra Alt hvad han er für sich”.

Así se dice para explicar que la inmanencia opera en el dogma de la inocencia. La idea de una inocencia original, pese a la condición pecaminosa, es la afirmación cristiana de que el ser humano ya es *en sí* racional y libre, espíritu semejante a Dios (KJN, v. 3, p. 250)<sup>102</sup>. Por eso la mirada cristiana se vuelve a esta inocencia premundial, porque ella es el tótem y la piedra tallada de la semejanza nunca sabida, pues la historia humana comenzó cabalmente con el pecado, con la expulsión de Adán.

Pero la inocencia alcanza otro nivel mayor de dialéctica. A este nivel, no es solo un rastro de pureza original, sino incluso un estado presente en el pecado. Para descubrirlo basta hacer la pregunta, ¿por qué pecamos si no somos inocentes? En efecto, pecador solo es el santo *stricto sensu*, pues bien sabemos que si fuera una naturaleza corrompida, como serían los espíritus del mal, ni siquiera pecaría. En aquellos espíritus el mal es su fortaleza, no su debilidad, o también, el mal no es el mal, es su bien. Luego, esto que llamamos mal y pecado solo se llama así para los espíritus divinos y de bien, pues solo para ellos existe una aversión al mal y al pecado, solo ellos ven ambas cosas y las reconocen como tal. En otras palabras, el pecado y el mal implican consciencia de arrepentimiento y, por ende, consciencia del bien y del mal. Si así, implica de suyo la consciencia de especie divina, como una naturaleza prístina y pura.

De esta serie de razonamientos, las lecciones sacan la siguiente conclusión: “Solo si se mantiene como un recuerdo, solo entonces llega a ser posible para los seres humanos interpretar su condición no meramente como no-santa, sino como pecadora” (KJN, v. 3, p. 250, traducción nuestra)<sup>103</sup>. Se concluye que la categoría más dialéctica para explicar la contradicción de la imagen divina en el ser humano es el recuerdo (en alemán, *Erinnerung*). Se dice: “La presencia de la imagen divina es recuerdo” (KJN, v. 3, p. 250, traducción nuestra)<sup>104</sup>. Decirlo es decir que, entre la dialéctica de perder la imagen divina y su indudable presencia en el ser humano, incluso en el pecado, hay algo que irremisiblemente no se pierde con la evidente pérdida de la inocencia a causa del pecado.

---

<sup>102</sup> SKS, loc. cit.

<sup>103</sup> SKS, v. 19, p. 255: “Først naar det fastholdes som Erindring, først derved bliver det muligt, at Mennesket kan opfatte sin Tilstand ikke blot som ikke-hellig, men som syndig”.

<sup>104</sup> SKS, loc. cit.: “Ebenbilds Gegenwart ist Erinnerung”.

Esto que no se pierde es la idealidad incorruptible del recuerdo, su acción de recoger en el interior aquello que se desintegra en el curso del devenir. Es sobre esa cualidad que el recuerdo llama la atención de las lecciones. Llama esa capacidad para tomar lo que nadie toma en la destrucción: el pasado, lo dejado atrás, el origen. El recuerdo lo toma, protege del perecimiento y eterniza la vida por la presencia, la presencia siempre presente (en alemán, *Gegenwart*). En síntesis, la contradicción de la imagen divina entre perder y no perderse tiene explicación, no es totalmente contradictoria. La explicación es porque existe el recuerdo.

### 4.3. La cristología

Las lecciones toman como epígrafe y norte la formulación penetrante del teólogo alemán Martin Chemnitz en su obra *De las dos naturalezas en Cristo* (en latín, *de duabus naturis*):

La unión de las naturalezas, comunión, la comunicación de propiedades, unión de naturalezas es la acción por la que Dios se hizo carne; el efecto en esto es comunión. La unión personal no es natural tal que las dos naturalezas vengan juntas en una, no accidental, sino necesaria, eterna, no mística, no moral, no sacramental. — comunicación de propiedades. (KJN, v. 3, p. 261, traducción nuestra)<sup>105</sup>.

La idea de comunicación cae oportunamente en el momento más determinante de la revelación. Antes que nada, revelación es comunicación. Que Dios sea la revelación de sí mismo en Otro de sí, y fuera de sí mismo a través del mundo y del ser humano, significa esencialmente que es comunicación, comunicación de sus propiedades y, sobre todo, la comunión entre los elementos que se comunican. No por otro motivo pueden comunicarse.

Ahora, en la cristología, la revelación trata más que nunca de comunicación, ya que trata de los canales de la unidad para reconciliar lo que la revelación separa y diferencia en plan de comunicar y comunicarse. Es el gran desafío del ser-manifiesto: lograr comunicarse con aquello que de suyo concibe diferente y ha vuelto diferente para no acabar en el misterio de la diferencia, en vez de parar en la revelación de mutuos. Por estas conexiones, las lecciones no tardan en volvernos a recordar la continuación e incidencia del concepto de revelación en la cristología:

---

<sup>105</sup> SKS, v. 19, p. 265: “unio naturarum, communio, communicatio idiomatum: unio naturarum : er Handling unitio, qua deus assumpsit carnem, Virkningen deraf er communio. unio personalis er ikke naturalis, qua duæ naturæ in unam coalescunt, ikke accidentalis men necessaria æterna, ikke mystica, ikke moralis, ikke sacramentalis. – communicatio idiomatum.

En cuanto revelado a él mismo [Dios] está en un estado de indiferencia; en cuanto revelado al mundo [Dios] está en diferencia; en esto consiste la iniciativa para la concreta unidad que es el mundo como naturaleza humana en unidad con Dios; el Dios-hombre reconcilia diferencias. (KJN, v. 3, p. 262, traducción nuestra)<sup>106</sup>.

En efecto, todo tiene que ver con los altos costos de la revelación. Para vencer la indiferencia Dios tiene que comunicarse con algo diferente fuera de sí, al tiempo que debe reconciliarse con ello para comunicarse. Es aquí donde entra Cristo. El significado más concreto del Dios-hombre, del Hijo de Dios encarnado, es entrar a reencontrar las diferencias y a comunicarlas con sus dos naturalezas.

En sintonía con la exigencia de la reconciliación, se apuntala: “La tarea de la dogmática es mostrar que esto es una necesidad eterna., necesidad tal que sin ella Dios ni el mundo pueden ser conocidos” (KJN, v. 3, p. 262, traducción nuestra)<sup>107</sup>. Ninguno podría porque todo hace parte de una revelación y esto significa que la idea del uno está en el otro. Solo mutuamente y en reconciliación podrían ser conocidos. Mayor argumento no hay a excepción de que ambos son comunes por estar en el juego de una comunicación.

En consideración de las relaciones, se vuelve a recalcar algo semejante a lo dicho en la doctrina de la imagen divina, cuando se dijo que la antropología presupone la teología: “en esta sección se trata con la antropología en sentido eminente” (KJN, v. 3, p. 262, traducción nuestra)<sup>108</sup>. Efectivamente, hay antropología, y en el grado más alto, cuando en la cristología se revela que entre lo divino y lo humano no hay un océano de diferencia, pues la doble naturaleza de Cristo es el acto comunicativo, por el cual, Dios articula vocalmente un lenguaje humano y el ser humano se transparece en Dios por esta articulación de su lengua en el ser divino. El uno en el otro.

#### **4.3.1 La unidad de la de la naturaleza divina y humana: la posibilidad antes de su realidad**

Cristianamente, hemos visto que el pecado es la expresión real de la diferencia y que el ser humano se diferencia así de Dios, según las condiciones de la revelación mediada. El pecado es la contradicción de que el ser humano no es como debe ser, que no es según verdad. Su

---

<sup>106</sup> Ibid. p. 266: “I sig selv aabenbarer han i Indifferents: som Verden aabenbar i Differents, heri ligger Initiativet til den concrete Eenhed, som er Verden som menneskelig Natur i Eenhed med Gud, Gud-Mennesket. forsoner Differentser”.

<sup>107</sup> SKS, v. 19, p. 266: “At dette er en evig Nødvendighed, uden hvilken hverken Gud eller Verden kan erkjendes, er Dogmatikens Opgave”

<sup>108</sup> SKS, loc. cit.: “der i dette Afsnit afhandler Anthropologie i eminent Forstand”.

imagen es hecha a semejanza divina; a saber, cualificada de espíritu y consciencia. En este sentido, no erramos en decir que contamos con el presupuesto de su infinitud, incluso en su fase más dependiente a lo sensual y sensible, pues su comienzo es algo más que mera animalidad. No por azar, su comienzo ya es algo arriba, en la naturaleza humana.

No obstante, pese al presupuesto, sucede que el ser humano aún en sus picos más altos de espiritualidad, donde, al igual que el ser divino, propende manifestarse en la naturaleza y verse en ella, o, como dicen, espiritualizarla, sigue como consciencia finita que observa separación en la identidad. Desatino que se expresa con la fórmula: el pensar no coincide con la realidad; pensar no es ser; o, bueno, todo coincide en el pensamiento, pero no en la realidad. Dado que la voluntad no es el acto y el pensar no es la acción, el espíritu infinito aparece envuelto en una contradicción, aparece como espíritu finito.

En tales circunstancias, explican las lecciones: “Los seres humanos también son capaces de comprender la verdad absoluta, pero ellos necesitan la iluminación divina” (KJN, v. 3, p. 263, traducción nuestra)<sup>109</sup>. Afirmaciones que tienen tras de sí un supuesto clave: “Los seres humanos como espíritu son diferentes de Dios como Espíritu” (KJN, v. 3, p. 263, traducción nuestra)<sup>110</sup>. Quiere decir, al fin y al cabo, el ser humano es un espíritu infinito en un recipiente finito, en algo que nace, vive y sufre de muerte (KJN, v. 3, p. 263)<sup>111</sup>. Por esa naturaleza, necesita de la reconciliación con el Espíritu infinito, para ser iluminados en la identidad de toda verdad absoluta y espiritual. El alumbramiento divino ya cuenta con un presupuesto a favor, si reparamos en lo dicho anteriormente. Si el ser humano es capaz de elevarse hasta el punto en que la infinitud se escurre de sus manos, es justamente porque es infinito. Bajo ese razonamiento, las lecciones explican:

[Un ser humano] solo llega a ser Espíritu por esta negación recíproca en que la semejanza es diferencia. Si uno no supone con la Escrituras una posibilidad de unión e identidad, entonces Cristo es inconcebible. Además, ni siquiera la diferencia admitiría ser pensada si fuera absoluta. (KJN, v. 3, p. 263, traducción nuestra)<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> SKS, v. 19, p. 267: “Ogsaa Mennesket er istand til at fatte det absolute Sande, men behøver den gudd”.

<sup>110</sup> SKS, loc. cit.: “Mennesket som Aand er forskjellig fra Gud som Aand”.

<sup>111</sup> SKS, loc. cit.

<sup>112</sup> SKS, loc. cit.: “[En mennesket] bliver det ved denne gjensidige Negation, hvis Lighed er Forskjelligheden. Antager man nu ikke med Skriften en Mulighed af Forening og Identitæt, saa bliver Xstus ubegribelig. Forøvrigt varend ikke For|skjelligheden ikke lod sig tænke, hvis den skulde være absolut”.

Tenemos ante nosotros el punto neural de toda la cristología: la diferencia absoluta no puede ser pensada, *ergo*, tampoco existe en absoluto. Así se responde a la gran cuestión de la dogmática cristiana *Cur Deus Homo* (“¿Por qué Dios se hizo hombre?”). Cristo se tiza sobre la semejanza de Dios con el ser humano. Es inverosímil plantear *Cur Deus Homo* si *Homo* no puede entrar en comunicación con *Deus*. Si se dijera que tal comunicación es contradicción, por asumir la relación de diferentes o la unión de ellos, justo por eso no es simplemente contradicción, porque *relación* implica la semejanza de los diferentes, y bien se dice: es contradictorio porque se *unen*. Quiere decir, la misma contradicción se basa en que los diferentes no son tan diferentes. No por otra razón, se dice, el ser humano llega a ser espíritu divino solo por esta contradicción que es semejanza (en danés, *Lighed*) y de la semejanza diferencia (en danés, *Forskjelligheden*). Sin más, por una negación recíproca (en danés, *gjensidige Negation*), tanto semejanza, como diferencia.

En esta medida, *Cur Deus Homo* o, lo mismo, Cristo, es impensable sin esta contradicción que descubre semejanza. Pero, si reorientamos la contradicción, Cristo encarnado se vuelve totalmente pensable y concebible, como también posible la unidad entre lo divino y lo humano. Pero solo es posible si damos un paso más en la contradicción. Este paso consiste en advertir que la contradicción no es contradicción, sino ver interior, diferencia en identidad, lo uno en lo otro, contradicción especulativa, por último, Cristo.

Hasta aquí, según las lecciones, la unidad es conocida abstractamente o *en sí*; es decir, apenas en el *ocultamiento* (en danés, *Skjulthed*). Pasa como en Hegel, conocemos la idealidad que yace en la cosa eternamente, que antecede-a y todavía no es su configuración real en las condiciones históricas del hecho. También se puede decir, como añaden las lecciones que fueron publicadas póstumamente bajo el título de *Sistema de dogmática cristiana* (en alemán, *System der christlichen Dogmatik*): “*oder Möglichkeit*”; esto es, o según *posibilidad* (CAPPELØRN; STEWART; TUDVAD, en KJN, v. 3, p. 641). En sintonía, *posibilidad* es la cosa oculta que todavía no es real, mas se asoma veladamente como real en el *poder-ser* que ostenta lo posible en la posibilidad. En resumen, en este ocultamiento sabemos que: “Ni el Espíritu divino ni el espíritu humano son sin una relación. La verdad de su diferencia es el ocultamiento del uno en el otro. Como el Espíritu oculto, [el ser humano] existe en sí” (KJN, v.

3, p. 263, traducción nuestra)<sup>113</sup>. En definitiva: “Si lo divino y lo humano tienen así una relación interior, entonces es más que una diferencia neutral” (KJN, v. 3, p. 264, traducción nuestra)<sup>114</sup>.

Sin embargo, las lecciones invitan a remover el ocultamiento para hacerlo manifiesto en la mediación que acontece dentro de la religión. Se anota: “En la religión, el espíritu humano y el Espíritu divino abandonan su distancia recíproca, que no es una especie de aniquilación” (KJN, v. 3, p. 264, traducción nuestra)<sup>115</sup>. La forma de esta mediación postula, por un lado, que: “Los seres humanos reconocen al Espíritu divino como aquello hacia lo cual se dirige su anhelo”<sup>116</sup>. Por otro lado, postula que: “De su lado, Dios se muestra y se revela a sí mismo en su verdad y santidad, la bondad eterna de Dios, por la que condesciende a la naturaleza humana” (KJN, v. 3, p. 264, traducción nuestra)<sup>117</sup>. Quiere decir, hay mediación porque el ser humano es este anhelo asintótico hacia el Espíritu divino y el Espíritu divino, según su bondad eterna, atiende a este llamado del ser humano en Cristo y revela, a su vez, toda su verdad y santidad. Luego, como se dijo, abandonar la distancia de cada uno no es aniquilar sus esencias, sino intuir que el *para sí* de cada uno es *ser para otro*. El abandono humano por anhelo de infinitud nunca sería abandono y mucho menos el abandono divino que manifiesta su bondad eterna. No es la renuncia de ninguno, sino el encuentro de ambos. En suma: “La consciencia de Dios es la verdad de la consciencia humana” (KJN, v. 3, p. 264, traducción nuestra)<sup>118</sup>.

Con todo, las lecciones nos proponen un último procedimiento. El motivo es por la sensación que todavía pueda generar la mediación sobre *dos* que se unen y no de *Uno*. La mediación connota pura relación y una relación, por lógica, es relación de dos. En vista de lo cual, es posible que el ver especulativo no alcance aquí la idea de *Uno*. Este análisis queda patente en el siguiente raciocinio:

Vista mediada, la relación de Dios y los seres humanos entre sí es siempre relativa; an sich [en sí] es absoluta. En cuanto ellos son Espíritu no hay diferencia; Dios es uno que es idéntico consigo mismo en su absoluto, el ser humano es uno que es idéntico consigo mismo en su yoidad. El secreto de esta unidad es resuelto en el concepto de

---

<sup>113</sup> SKS, v. 19, p. 267-268: “Hverken den guddommelige eller den menneskelige Aand er uden en Beziehen. Sandheden af deres Forskjellighed er den enes Skjult hed i den anden. Som den skjulte Aand er den an sich”.

<sup>114</sup> SKS, v. 19, p. 268: “Har den msk. og gudd. saaledes et indre Forhold saa er det mere end den lige gyldige Forskjellighed”.

<sup>115</sup> SKS, loc. cit.: “I Religionen gaaer den menneskelige og guddommelige Aand ud af deres gjensidige Hiinsidetshed hvilket ikke er nogen Tilintetgjørelse”.

<sup>116</sup> SKS, loc. cit.: “Mennesket anerkjender den guddommelige Aand, som det han trænger til”.

<sup>117</sup> SKS, loc. cit.: “Gud fra sin Side viser og aabenbarer sig i sin Sandhed og Hellighed, Guds evige Godhed, hvori han nedladers sig til den menneskelige Natur”.

<sup>118</sup> SKS, v. 19, p. 268: “Gudsbevidstheden er Menneske-Bevidsthedens Sandhed”.

personalidad, que media ambas naturalezas en identidad (KJN, v. 3, p. 264, traducción nuestra)<sup>119</sup>.

A este respecto, es ilustrativo cuando Schulz señala que el espíritu (en danés, Aand) en Marheineke es el *tertium comparationis* entre Dios y el hombre, es decir, la semejanza y comunidad en la comparación (SCHULZ, 2007, p. 133). Pero si llegamos a lo último de esta semejanza, como nos proponen las lecciones, nos veremos obligados a ver que el espíritu es el tercero de una comparación sin diferencia. En realidad, no es el tercero de una *comparationis*, sino el tercero de un mismo espíritu que no discierne diferencias entre espíritus.

¿Qué es un espíritu para otro espíritu?, ¿qué es un yo humano (finito) que se ve a sí mismo y se ve en la naturaleza (la espiritualiza) y un yo absoluto (infinito) que se ve en todo y en todos?, ¿qué diferencia hay entre revelarse a sí mismo y revelarse a sí mismo? Si nos quedamos sin respuestas porque todo es simplemente *Uno*, inmediato y redundante, es ahí a donde nos llevan las lecciones de Marheineke: a la no diferencia. Aun cuando hay diferencias (el yo finito de uno y el infinito del otro), la mediación es de y por un mismo espíritu. De la mediación de dos, a dos en uno. Por la misma razón, complementan las lecciones, para ninguno es un abandono o aniquilación mediar sus espíritus; que Dios asuma el yo humano y el yo humano el yo absoluto en Cristo (KJN, v. 3, p. 264)<sup>120</sup>.

Finalmente, la síntesis para condensar la mediación oculta y manifiesta entre lo divino y lo humano es la fórmula: “Uno puede, con Schelling, llamar a esto el eterno devenir humano de Dios” (KJN, v. 3, p. 268, traducción nuestra)<sup>121</sup>. Recordemos que esta fue la frase que nos hizo advertir la presencia de Marheineke en la crítica estandarizada de Kierkegaard. Si bien, en las lecciones aparece que Marheineke critica a Schelling por anular con esa idea el tiempo y la historia en la cristología, bien entendida, solo se limita expresar que la unión no tiene límite temporal y tampoco en lo temporal su fundamento. Más allá, la unión se sigue del ser de Dios y del ser del hombre. Por eso la unión, antes de cumplirse en el tiempo y la historia, yace oculta en el ser de ambos, es interior y para los adentros de cada uno. Aquí cabría la idea de Hegel, según la cual, la revelación temporal de Dios, mirada con rigor especulativo, es el juego del

---

<sup>119</sup> SKS, loc. cit.: “Guds og Menneskets Forhold til hinanden er som medieret altid et relativt, an sich er det et absolut. Forsaa vidt de er Aand er der ingen Forskjel; Gud er den i sin Absoluthed med sig identiske, Mennesket er den i sin Ichheit med sig identiske. Hemmeligheden af denne Forening løser sig i Personlighedens Begreb der hæver begge Naturer til Identitæt”.

<sup>120</sup> SKS, v. 19, p. 268.

<sup>121</sup> SKS, loc. cit.: “Det kan man med Schelling kalde Guds evige Menneskevordelse”.

amor, el gozo abstracto que goza antes de tiempo. Lo mismo nos quiere decir Marheineke. El tiempo es la manifestación, pero el fundamento lleva escondido en la naturaleza una eternidad.

#### **4.3.2. El giro de la posibilidad a la realidad: la aparición histórica de Cristo y la doctrina de sus dos estados**

Por más atisbos de un devenir eterno, las lecciones no sustituyen la necesidad histórica de Cristo. Es importante que este devenir pise tierra en un ser humano individual. Si por algo se caracteriza lo real, es por tener un mundo conformado de individuos que se individualizan en costumbres, ritos, tradiciones, nacionalidades y familias. Frente a esto, una idea eterna sin historia, una esencia sin la carne y sangre del individuo, es una idea eterna sin enjundia, vacía y poética que no produce la unidad en la realidad. Por tal motivo, Jesús Cristo; quien es todo lo universal en un hombre singular, el Hijo de Dios pueblerino; es el punto más intenso, mediador y efectivo para llevar a cabo la unión entre lo divino y lo humano en la realidad. Sobre este punto, las lecciones construyen la crítica a la tesis mitológica de Strauss y nos ubican, a su vez, en la realidad historia de la aparición de Cristo (KJN, v. 3, p. 267-268)<sup>122</sup>.

Un aspecto central de la aparición toma forma con la doctrina de los dos estados de Cristo: exaltación y humillación. Exaltación y humillación hacen referencia a la acción por la cual Cristo renuncia a su divinidad para asumir la naturaleza de un ser humano individual. Las lecciones aclaran que asumir la naturaleza humana no debe considerarse como el acto de humillación en cuanto tal, pues hemos visto que la consciencia divina es la verdad de la consciencia humana. Más bien, el objeto de humillación estriba en las condiciones finitas y mortales que se adhieren a la vida humana. Ambos estados, exaltación y humillación, parecen oscilar en Cristo sin control. Mientras él dice que es uno con el padre divino, otros ven que difícilmente lo será si vive como todos en el afán diario. La estocada final de la contradicción toma forma con la frase: Cristo muere. Aquí, como diría Hegel, entran en juego la pena y el dolor infinito. El juicio general dice: “La naturaleza divina no es la humana, la humana no es la divina” (KJN, v. 3, p. 269, traducción nuestra)<sup>123</sup>. Llegados a este punto, las lecciones explican:

La unidad de ambas naturalezas en Cristo es histórica y la unidad es algo mediado, que impregna la relación entre estas naturalezas hasta el punto de la contradicción; tal

---

<sup>122</sup> Ibid. p. 271-272.

<sup>123</sup> SKS, v. 19, p. 272: “Natur er ikke den menneskelige, den menneskelige ikke den guddommelige”.

que, por ejemplo, Cristo muere, pero de tal modo que la contradicción naufraga sobre la unidad (KJN, v. 3, p. 269, traducción nuestra)<sup>124</sup>.

Bien se podría explicar que la contradicción es por el mismo hecho que hay unidad y semejanza, pues, a más semejanza, las diferencias se encuentran cada vez más y contactan sus respectivos límites. Si Cristo muere, no es porque las diferencias se hayan invertido, sino porque las diferencias están juntas y unidas, al punto que lo divino en él está mediado con el ser humano. Para esto se requiere imbricación de naturalezas, no inversión, *ergo*, no están invertidas. No obstante, en el apareamiento histórico resalta más la contradicción que la unidad base en la contradicción. El motivo para ello debe su causa a que estamos en la realidad. De este lado, el tiempo y el espacio, los sentidos, más el factor de que no todo aparece idealmente, dividen naturalmente aquello que el concepto une.

Consciente de las dificultades, las lecciones aclaran que: “la unidad de ambos no es inmediata., sino que [ha] procedido a través de las oposiciones” (KJN, v. 3, p. 269, traducción nuestra)<sup>125</sup>. La aclaración sigue muy de cerca a Chemnitz, en la idea de que la unión no es natural, moral, mística o sacramental, sino propia de un hecho de comunicación, que se despliega y sale de sí misma, hasta alcanzar la diferencia y revelarse en ella, revelar comunidad, unión de naturalezas. No por azar, en la doctrina de los dos estados se vuelve a retomar el epígrafe de Chemnitz: “Esta doctrina es el movimiento dialéctico de la unidad de las naturalezas divina y humana en Cristo. unio, communio, communicatio idiomatum [unión, comunión y comunicación de propiedades]” (KJN, v. 3, p. 268, traducción nuestra)<sup>126</sup>. Dicha comunicación, en la nueva instancia que integra a lo histórico, a Cristo y sus dos naturalezas, es como sigue:

La naturaleza divina se humilla a sí mismo, la naturaleza humana [de Cristo] es exaltada. Pero la naturaleza humana no debe ser pensada como meramente pasiva; porque en ese caso la relación es meramente externa; relación no está mediada por algo externo, ni siquiera por la obra de gracia. La forma de esto es el milagro. El lado κρυψις [*Krýpseis* oculta, escondido] y φανερωσις [*Fanerosis*: manifestación, visible] de la naturaleza divina son los dos lados de esto (KJN, v. 3, p. 269, traducción nuestra)<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> SKS, loc. cit.: “Eenheden af begge Naturer i Christo er en historisk og Eenheden er en vermittelte, som gaar igjennem disse Naturers Forhold endog indtil Widerspruch, saaledes for exempel at Christus døer, dog saaledes, at Modsigelsen strander paa Eenheden”.

<sup>125</sup> Ibid. p. 272-273: “Eenheden af begge er nu ikke en umiddelbar., men fremgaaet gennem Modsætningerne”.

<sup>126</sup> SKS, v. 19, p. 272: “Denne Lære er den dialektiske Bevægelse af Eenheden af gudd. og msklig Natur i Xsto. unio, communio, communicatio idiomatum”.

<sup>127</sup> Ibid. p. 273: “Den guddommelige Natur fornedrer sig, den menneskelige Natur ophøies. Dog maa den menneskelige Natur ikke tænkes blot passiv, thi ellers er Forholdet blot udvortes; Forholdet er ikke ved Noget udvortes medieret, heller ikke Naadens Værk. Formen herfor er Underet. Den gamle Naturs κρυψις og φανερωσις er begge Dele Sider deraf”.

Es innegable que encontramos aquí una dialéctica entre revelación y misterio. La naturaleza divina es un misterio porque su divinidad está oculta y escondida con la exaltación de lo humano. Pero también es lo manifiesto, porque Cristo se ha revelado; esto es, lo divino está ahí con Él, en humillación y justo en comunicación por esa humillación. Tal convergencia entre misterio y manifestación, entre algo que se muestra y se oculta, es precisamente el misterio.

El misterio quedaría inconcebible y probablemente imposible, si no fuera por Cristo, quien posibilita lo fácticamente imposible, acomete la obra y realiza en su persona lo misterioso. Luego, no es tanto el misterio, sino el milagro. Que Cristo es el milagro. En concordancia, se establece que la mediación histórica toma la forma del milagro: “La unidad de la naturaleza divina y humana es el principio en todo milagro. Era incomprensible cómo [Cristo] podía aparecer sin milagros” (KJN, v. 3, p. 269, traducción nuestra)<sup>128</sup>. En efecto, no existe más milagro que ahí donde lo divino se hace humano y lo humano toca lo divino. Del cruce entre ambas esferas sacamos la idea de lo milagroso. Por tal motivo, Cristo era el principal y único milagro, sin importar cualquier otro milagro.

Seguidamente, reparemos en la idea: *sin milagro era incomprensible, ergo, con milagro se ha vuelto comprensible*. ¿No parece al revés la idea?, ¿no es más preciso decir que con el milagro todo se volvió incomprensible? Para encontrar el sentido de la idea, es menester aclarar qué suposiciones asumen las lecciones del misterio.

Bien se dice que todo era incomprensible, que todo era un misterio en la naturaleza oculta (en griego, *Krýpseis*) y manifiesta (en griego, *Fanerosis*) de Cristo. Pero misterio aquí —y esta es la clave— no es lo *absolutamente* incomprensible, ni lo cerrado a la luz, ni hermético. Aquí misterio, por el contrario, es apenas el conocimiento humano ligado a la certeza sensible y al entendimiento que concibe sin unidad, ligado todavía a la percepción. A este respecto, pertinente resulta el pasaje inscrito en la doctrina sobre la Trinidad: “El sentimiento y el entendimiento encuentran poco alimento, el entendimiento encuentra contradicción en ello. En efecto, es un misterio, pero no absolutamente incognoscible” (KJN, v. 3, p. 292, traducción nuestra)<sup>129</sup>. Se confirma así que misterio no es más que conocimiento finito, el conocimiento

---

<sup>128</sup> SKS, loc. cit.: “Eenheden af gudl. og msklige Natur er Principet i alt Under. Det var ubegribelig, hvorledes den kunde vise sig uden Under”.

<sup>129</sup> SKS, v. 19, p. 295: “Kirken betegner denne Lære som Hemmelighed. Følelse og Forstand finder liden Næring, Forstanden Modsigelse deri. Det er vel et Mysterium, men ikke absolut ukjendelig”.

del espíritu que páginas atrás necesitaba de una iluminación. El misterio no ultrapasa más ni obnubila otras esferas. Solo por este misterio, se decía, es y era inconcebible la naturaleza de Cristo.

Sin embargo, Cristo llegó, puso el milagro, y todo dejó de ser incomprensible para ser comprensible. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el milagro no en sí mismo un misterio, ni presume ser algo cerrado. Antes bien, es el conocimiento y una apertura más allá de los canales finitos del conocimiento humano. Milagro aquí es sinónimo de conocimiento superior, de algo que, sin contradicción ninguna, vuelve comprensible e inteligible en un nivel más alto que el nivel natural. En cuanto a ese conocimiento más alto, debe decirse que es el conocimiento espiritual y especulativo, que por esencia es reflejo y revelación, conocimiento de sí mismo. De este conocimiento se afirma —también en la doctrina de la Trinidad—: “La tarea del conocimiento especulativo fue penetrar en la contradicción que emergió para el entendimiento entre la unidad y la multiplicidad” (KJN, v. 3, p. 292, traducción nuestra)<sup>130</sup>. Entonces, cuando se dice que Cristo es el milagro y uno bastante comprensible, solo se dice que Cristo está parado entre un conocimiento más alto que el natural y el finito, y un conocimiento en la cima de algo que, como Chetmniz, no es unión natural, moral, mística o sacramental. Su conocimiento es propiamente especulativo. En esa medida, lejos de ser lo habitualmente supuesto, milagro es este conocimiento especial y superior, no un misterio mayor.

Así las cosas, la mediación especulativa, cuando se trata de Cristo, encuentra lugar en el milagro. Su naturaleza divina, de otro lado oculta y manifiesta en la humanidad de Cristo, expresa seguir las directrices del concepto de revelación y de su adyacente comunicación de propiedades en el milagro. De hecho, si algo aprendimos, fue que ambos conceptos sobrepasan las instancias naturales y se conocen en las esferas del espíritu. Por eso, no es exageración decir que su forma es el milagro, si lo considerado es Cristo.

Por último, las lecciones concluyen: “Todos estos elementos [los estados de Cristo] pertenecen al dominio de lo milagroso y son objetos de la fe. El conocimiento no puede querer disolver esto” (KJN, v. 3, p. 270, traducción nuestra)<sup>131</sup>. Líneas abajo: “Estos elementos no deben ser interpretados subjetivamente. El estudio científico debe conocer su necesidad” (KJN,

---

<sup>130</sup> SKS, loc. cit.: “Den spekulative Erkjendelses Opgave var at indsee den Modsigelse, der blev for Forstanden mellem Eenhed og Flerhed”.

<sup>131</sup> SKS, v. 19, p. 274: “Disse Momenter staae alle paa Underrets Gebeet, og ere Gjenstande for Troen. Viden kan nu ikke ville opløse dette”.

v. 3, p. 270, traducción nuestra)<sup>132</sup>. Sobre lo primero, digamos que no se puede disolver el misterio sin disolver a su vez el conocimiento especulativo. Una vez disuelto, se naturalizaría la fe y también la especulación. Pero de suceder sí sería un verdadero misterio como imposible. Sobre lo segundo, digamos que la tarea de la dogmática es mostrar la necesidad de un conocimiento suficiente e inteligible, pese a que la fe y la especulación son un misterio para la finitud humana, necesitada de revelación e iluminación.

---

<sup>132</sup> SKS, loc. cit.: “Disse Momenter maa ikke subjektivt udtydes. Videnskaben maa kjende deres Nødvendighed”.

## 5 LA CRÍTICA DE KIERKEGAARD A LA CRISTIANDAD ESPECULATIVA EN TORNO AL RECUERDO: MARHEINEKE UN PROTAGONISTA

Aquí buscaremos que los atisbos del capítulo 3 y la profundización en el capítulo 4 sean fructíferos por tener incidencia y repercusión en la crítica del *Postscriptum* a la cristiandad especulativa en la parte 2, sección 2, Capítulo 2. Nos referimos a constatar que, por un mecanismo de discusión y contrastación, la dogmática especulativa de Marheineke conforme un destinatario contundente y consistente de tal crítica.

En la parte que nos situaremos, *Postscriptum* retoma<sup>133</sup> el proyecto de pensamiento de *Migajas filosóficas*, acción que hace honor al título de la obra: “*post-scriptum*” (después de lo escrito) *no científico y conclusivo a Migajas filosóficas*. Importante advertir el dato porque, en adelante y en más de una ocasión, aparecerán conceptos de este proyecto, como el concepto de existencia y de recuerdo, durante el desarrollo de la crítica y, de paso, en el camino que nos topará con Marheineke. Indicios que nos dicen desde ya que ambos conceptos serán determinantes en la crítica a la cristiandad especulativa.

---

<sup>133</sup> En una nota de página del *Postscriptum*, Climacus explica que *Migajas filosóficas* consideró apropiado algo más radical y frentero para efectuar la diferencia entre el cristianismo y el paganismo (lo anterior y precristiano que no es cristianismo) (Cf. KIERKEGAARD, 2008b, p. VII, 172-173; SKS, v. 7, p. 188). Se juzgó que era adecuado dejar excluidas las concesiones y los matices, teniendo en cuenta que, si el objetivo era salir y romper con la ilusión, los aspectos positivos y compensatorios abrían podido opacar y aminorar la diferencia, en un contexto donde, solo la diferencia, es el antídoto para deshacer la ilusión. Por ese detalle, *Postscriptum* fue escrito a modo de ampliación (sería la parte sin novedad), pero también con necesidad de complementación (sería la parte de la novedad) para decir, según Jamie Ferreira, cosas que se quedaron sin decir y no se podrían dejar sin haber dicho (Cf. FERREIRA, 2010, p. 8, 16, 23). Todo indica que la ampliación se hizo en la primera parte de la obra, cuando se retomó la concepción histórica y especulativa del cristianismo, como los debates en ellas. La ampliación agrega, pero no contribuye en novedad, pues *Migajas filosóficas* ya había tratado conceptualmente la dimensión histórica del cristianismo y había apuntado las intromisiones especulativas, solo que sin mencionar, no hasta el final, el término “cristianismo” durante el trayecto (no se menciona como parte de la estrategia irónica). En cambio, la complementación que agrega novedad se hizo en la segunda parte. Para este momento, Sócrates, de quien se dice fue el pico más alto en el paganismo y fuera del cristianismo, se baraja como la *analogía* más próxima con el cristianismo, que lo propone, incluso, como la etapa previa hacia la “religiosidad B” (“B” fue la letra con la que se caracterizó al cristianismo en *Migajas filosóficas*, igualmente “A” para las tesis de Sócrates) en las sendas de la “religiosidad A” (fundada en la ética socrática). Sobre el concepto de analogía —rápidamente— digamos que en Kierkegaard, como en otros pensadores (recuérdese a Platón), significa relacionar cosas que no pueden ser relacionadas, tal que su objetivo final es mostrar que no se pudo ir más allá de la mera analogía (en procura del parentesco total), porque las cosas análogas son disimilares (Cf. Li, 2019, p. 143). Dicho eso, redondeemos la nota diciendo que, si en *Migajas filosóficas* Sócrates quedó a la zaga del cristianismo, entonces, en *Postscriptum* la novedad fue mostrar su proximidad, al tiempo que reafirmaba, sin ninguna novedad, la infinita diferencia. De este modo, el *Postscriptum* fue el espacio para las respectivas concesiones que la naturaleza de *Migajas filosóficas* no beneficiaba. Lo primero era dejar plasmada una diferencia infalible e inconfundible, para después sí incorporar los matices y la letra pequeña. En últimas, Sócrates y el socratismo tienen dos lados, dos historias, dos versiones que contar sobre lo mismo en Kierkegaard. Esta naturaleza dialéctica y reflexiva de lo socrático fue un factor que motivó la escritura del *Postscriptum*, como *las segundas Migajas filosóficas* o *Migajas filosóficas dos*.

### 5.1. Contextualización del proyecto de *Migajas filosóficas* en el *Postscriptum* con enfoque en la dialéctica recuerdo-existencia

La importancia de esta contextualización es aclarar los conceptos que posteriormente nos darán acceso al entendimiento de la crítica a la cristiandad especulativa y a sus implicaciones. Los conceptos en mente son: recuerdo y existencia. No erramos si pensamos que estos conceptos contienen todo el *pathos* contra la especulación, así como el entendimiento del cristianismo al otro lado de la especulación. Sin más preámbulo, Climacus explica: “Desde un punto de vista socrático, la verdad eterna y esencial no es para nada paradójica en sí misma, sino que se hace así al relacionarse con el sujeto existente. Lo anterior se expresa en otra afirmación socrática: que todo conocer es recordar”. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 172)<sup>134</sup>.

Con la expresión: *todo conocer es recordar* (en danés, *at al Erkjenden er en Erindren*), Kierkegaard nos explica sucintamente la tesis de la reminiscencia o de la anamnesis (inolvidable, recuerdo) que pertenece históricamente a la filosofía griega. Halla su tradición, entre otros diálogos platónicos (*Fedro* y *Fedón*), en el diálogo *Menon* de Platón, que la refiere a Sócrates y Sócrates, a su vez, a los cultos órficos y poetas como Píndaro (PLATÓN, 1987, p. 81a-b). En sus términos elementales, la tesis griega nos dice que nada se pierde y es nuevo *absolutamente*, porque el conocimiento funciona por el mecanismo de regresión a contenidos pasados nunca ausentes, más bien, siempre presentes con la presencia propia de lo oculto en el interior del ser humano. Dice Sócrates: “Estando, pues, la naturaleza toda emparentada *consigo misma*, y habiendo el alma aprendido todo (...) el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia” (PLATÓN, 1987, p. 81d, énfasis nuestro). En la misma tónica elemental, David Possen explica: “El mito de Sócrates insiste en que no hay tal cosa como el descubrimiento de nuevas verdades; hay solo el recuerdo de verdades que nuestras almas una vez conocieron y han olvidado” (POSSEN, 2010, p. 27, traducción nuestra).

Cuanto atañe a la verificación, la tesis griega arriesga todo a mostrar que sin recuerdo el conocimiento es imposible. El caso principio y de prueba para toda ulterior reflexión es desmentir la ignorancia (. Para verlo, basta recordar —a propósito de recuerdo— que en el proceso de hallar la respuesta a un problema se juzga evidente que no sabemos. Pero, preguntémonos, si en verdad no sabíamos nada de nada, tal que ni una idea pudo venir a la

---

<sup>134</sup> SKS, v. 7, p. 188: “Socratisk er den evige væsentlige Sandhed ingenlunde paradox i sig selv, men kun ved at forholde sig til en Existerende. Dette er udtrykt i en anden socratisk Sætning: at al Erkjenden er en Erindren”.

mente, ni el primer indicio podíamos aportar, ¿cómo fue que pudimos responder *por nosotros mismos* a la pregunta? También cabe preguntar, ¿cómo fue que asumimos la posibilidad de responder a la pregunta, tal que dimos vueltas y cavilamos en torno a una respuesta? Más aún, ¿cómo pudimos responder a la pregunta, si para hacerlo se debe saber, antes, de qué nos preguntan, es decir, saber de la pregunta y del objeto que nos preguntan?

Parece, entonces, haber cierta omisión en la afirmación de que no conocemos, pues afrontamos la pregunta de nuestro desconocimiento como si, sorprendentemente, ya conociéramos, solo que por el recurso a un conocimiento oculto envuelto en el olvido. Lo mismo encuentra Sócrates en el caso paradigmático del esclavo que suponía su ignorancia, asentida también por su amo, Menon. Dice Sócrates: “Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabarla conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro” (PLATÓN, 1987, p. 85c).

A causa de los razonamientos, se dice que no hay nada que se pierda o sea nuevo *absolutamente* en el proceso de conocimiento. En palabras de Possen, que no hay un aprendizaje creacionista o descubridor de nuevas cosas, aunque en la esfera habitual y ordinaria, apunta el autor, demos crédito a una concepción descubridora del conocimiento (POSSEN, 2010, p. 27, traducción nuestra). Pero incluso, si lo miramos con atención, no parece verosímil que la concepción descubridora sea nuestra concepción habitual y ordinaria, ya que esto implicaría un milagro y no parece factible que nosotros vivamos creyendo en milagros todos los días, mucho menos la estimada comunidad científica. Así que, somos más griegos de lo que indica el presupuesto.

En coherencia, la tesis griega formula que el conocimiento es recuerdo. En el proceso de conocer solo regresamos al hilo continuo de una trama que está en referencia al pasado y todo lo explica por esta referencia. El “pasado” se entiende como la síntesis de lo *atemporal* y *temporal*, que protege al conocimiento de la nada y desconocimiento de lo *nuevo* en el presente y el futuro, una vez encuentra más adecuado la inteligibilidad y verdad de lo *mismo* (dijo Sócrates: “naturaleza toda emparentada consigo misma”) como atributo, por excelencia, de lo *eterno* y también, cosa curiosa, del *pasado*. En concreto, *la presencia del pasado* es la presencia de lo eterno en el tiempo, es por ahí que lo eterno entra y establece contacto con el mundo de la temporalidad y de las almas humanas. En aquella presencia hallamos el recuerdo. El recuerdo es el *preservar* de lo anterior y simultáneamente de lo mismo; es decir, es exactamente la

retención del pasado. Susodicho recuerdo, ultima la tesis griega, debe pensarse absolutamente, sin restricciones de un *pre* finito (pasado finito) o un *post* sin recuerdo (presente y futuro), para no estancar en adicionales dificultades. Por eso, debe pensarse como recuerdo de inmortalidad, proveniente de “el tiempo que siempre dura” (PLATÓN, 1987, p. 86a) y que imita a la eternidad. Solo un recuerdo así puede ser cabalmente el recuerdo imborrable, el recuerdo que vence al olvido, el recuerdo inmortal. “Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal” (PLATÓN, 1987, 86b).

En resumen, la fórmula de Kierkegaard para condensar la tesis griega de la reminiscencia: “todo conocer es recordar”, comunica esencialmente dos cosas: que el conocimiento es recuerdo y, viceversa, que el conocimiento se haría imposible o una total aporía (sin salida) si no es concebido como recuerdo. Entre conocimiento y recuerdo existe una relación embrionaria, tal que ambos deben todo a su mutua posibilidad y separada imposibilidad. Finalmente, Kangas nos dice que con la fórmula: “todo conocer recordar”, Kierkegaard comunica algo que probablemente tuvo inspiración en Hegel, quien habría entendido el recuerdo platónico en las repercusiones que desprende para el conocimiento especulativo de la idea y del ser, de la ontología:

La comprensión de Kierkegaard del recuerdo deriva probablemente de la lectura que Hegel hizo de Platón en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Hegel comprende el recuerdo según su significado ontológico. [...] Entonces, en términos de su significado ontológico, el recuerdo no significa un mero recuerdo de algo pasado. [...] Recordar es llegar al fondo de un fenómeno, retroceder a lo ontológicamente anterior: la esencia, la idea, el principio. [...] La idealidad de un acontecimiento (su significado) sólo puede conocerse a condición de su pasado. (KANGAS, 2007, p. 104, traducción nuestra).

De la reminiscencia vayamos al concepto de existencia. Como algunos sabrán, este fue el egregio concepto que inmortalizó a Kierkegaard dentro de los que fueron llamados filósofos existencialistas en el siglo XX. Entre los tratamientos singulares de este concepto, que ciertamente es vasto en la obra de Kierkegaard y adopta múltiples formas de exposición, se halla el tratamiento con relación a la reminiscencia griega y el cristianismo. Veamos más de cerca.

En Kierkegaard, la existencia que caracteriza la existencia humana sigue el modelo socrático. Si bien Sócrates alumbró que “todo conocer es recordar”, el de Atenas también asumió, según Kierkegaard, esto de la existencia y de existir. A diferencia de Platón, quien históricamente fue conocido por seguir la senda del recuerdo y del conocimiento eterno,

Sócrates, quien fue conocido más por su ignorancia, advertía en el *Menón* que el discurso del recuerdo debía tener cierta dieta restrictiva. Dice Sócrates: “Aunque en lo referente a los demás aspectos, no insistiría tanto con este discurso” (PLATÓN, 1987, p. 86b). Originalmente, la tesis de la reminiscencia fue planteada apenas con la pretensión de batallar contra una aporía que amenazaba sembrar la indolencia, la inoperancia y la inacción: si no conocemos, nunca podríamos conocer. Kierkegaard cae en la cuenta del detalle y en *Migajas filosóficas* llama a la tesis socrática una “propuesta guerrera” (KIERKEGAARD, 2004, p. iv 203)<sup>135</sup>. Fue una postura más de guerra y de reacción que el postulado de una filosofía o doctrina.

Sócrates entendió que el recuerdo podía convertirse en otra aporía, igual o peor que si no tuviéramos el recuerdo. Sin escrúpulos, el recuerdo conllevaría a vivir como si estuviéramos muertos o vivir como si ya hubiéramos vivido, es decir, en un completo recuerdo. De hecho, Sócrates relaciona el recuerdo con el sueño, como lo que despierta después de yacer dormido (PLATÓN, 1987, p. 85c). Bien se dice que no podemos dejar de recordar, que el conocimiento es un recuerdo. Pero además de recordar y de alma inmortal, el hombre también es un ser humano y un ser humano no es recuerdo. La ignorancia también existe y qué difícil es recordar. En correspondencia, Sócrates vivió en la paradoja para comunicar que no vivía en lo eterno. La paradoja fue vivir entre el recuerdo y la ignorancia. El ser humano ignora qué es la virtud si le fuera hecho un interrogatorio y tal ignorancia del presumido saber es la expresión de la incertidumbre, como de la paradoja. Vista como paráfrasis y analogía (en danés, *Analogie*) con el cristianismo, la incertidumbre socrática es la paradoja humana más próxima a la fe (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 171)<sup>136</sup>.

Lo anterior no quiere decir que la paradoja de la existencia humana destruya el recuerdo. Apenas quiere decir que la paradoja *interrumpe* el ansia del recuerdo para recordarse absolutamente, dejándolo en languideciente *aproximación*. La afirmación determinante de Climacus para el caso socrático es: “la verdad eterna y esencial no es en sí una paradoja, sino que se convierte en paradoja al relacionarse con el sujeto existente” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 171)<sup>137</sup>. Quiere decir, el recuerdo no se altera *en sí mismo* (en danés, *ingenlunde i sig selv*) y sigue intacto en su naturaleza, mas la alteración se produce cuando se relaciona lateralmente

---

<sup>135</sup> SKS, v. 4, p. 218: “»stridslysten Sætning«”.

<sup>136</sup> SKS, v. 7, p. 188.

<sup>137</sup> SKS, loc. cit: “den evige væsentlige Sandhed ingenlunde paradox i sig selv, men kun ved at forholde sig til en Existerende”.

o contiguamente con la existencia humana. Es aquí donde Kierkegaard dice que la paradoja se explica por el recurso a la fórmula: “todo conocer recordar”. La situación límite es el olvido, pero el olvido yace como un sueño dormido en el recuerdo y, naturalmente, el olvido se recuerda. El concepto de recuerdo recoge cada una de estas tensiones y expresa la ambigüedad de esta paradoja entre olvido-recuerdo, ignorancia-recuerdo. Así pues, recuerdo implica ignorancia y olvido, pero también el recuerdo como “guiño” y presentimiento a lo largo de la existencia.

Puesto lo socrático, Kierkegaard nos dice que el socratismo y la existencia humana en general no es el cenit de la existencia, ni tampoco el último peldaño de la esfera existencial. Enfáticamente, Kierkegaard nos dice que la paradoja más grande y profunda posible (en danés, *er uendelig dybere*) tiene lugar con la entrada del cristianismo (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 172, vii 499)<sup>138</sup>. En conformidad con la lógica del pensamiento, vimos que en Sócrates la verdad mantiene la forma del recuerdo y de la eternidad. En cambio, en el cristianismo, con todo y que también es “*la dialéctica de lo eterno*”<sup>139</sup> y del recuerdo (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii

<sup>138</sup> SKS, v. 7, p. 188, 520.

<sup>139</sup> El pasaje del *Postscriptum* que alude a “la dialéctica de lo eterno” es destacado y trabajado en el artículo de Ettore ROCCA titulado: “The Threefold Revelation of Sin”, 2003, p. 392-394. Es una idea importante en función de la discusión que revisa David Possen en el ámbito kierkegaardiano sobre la posición de Kierkegaard frente a la tesis del recuerdo y la reminiscencia griega (POSSEN, 2010, pp. 27-28). La discusión gira en torno a la cuestión de si Kierkegaard excluye la tesis del recuerdo de la existencia cristiana, siendo que el cristianismo es la alternativa para ir más allá del recuerdo socrático, y siendo que Kierkegaard asocia la tesis griega con el pensamiento especulativo en el sentido platónico. No obstante, si bien es cierto que Kierkegaard rompe con el recuerdo una vez pisa la existencia cristiana, no significa que excluya la tesis del recuerdo. No solo el pasaje de *la dialéctica de lo eterno* es nítido para efectos de aclaración, sino claro cuando no perdemos de vista que el recuerdo en Kierkegaard significa la esencialidad de lo eterno. Anotado el punto, no olvidemos que Kierkegaard entiende el recuerdo socrático en términos de la verdad eterna del paganismo y que *el cristianismo no es menos que lo eterno*. Tampoco olvidemos los finos contrastes y semejanzas que arma la obra *La repetición* (allí el seudónimo de Kierkegaard es Constantín Constantius) a propósito de la relación del recuerdo con la categoría cristiana de la repetición: “Ahora bien, cabalmente *el hecho de que lo que se repita sea algo que fue*, es lo que confiere a la repetición su carácter de novedad. (...) Si no se posee la categoría del recuerdo o la de la repetición, entonces toda la vida se disuelve en un estrépito vano y vacío” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 64-65, énfasis nuestro; SKS, v. 4, p. 25). Según esto, la repetición tiene el carácter de la *novedad*, pero la novedad se basa en traer a la novedad el recuerdo y la verdad eterna que *siempre ha sido* (lo mismo afirma *Postscriptum* con “la dialéctica de lo eterno”). De lo contrario, afirmaríamos que el cristianismo no tiene eternidad y a nada estaríamos de recorrer el sendero del sin sentido. Una idea y representación clarividente para expresar el accionar de la repetición es: *segunda vez* (en danés, *anden Gang*), como anota el *Postscriptum* (KIERKEGAARD, 2008b, p. 188; SKS, v. 7, p. 204). Sobra decir que *segunda vez es todo lo de la primera vez*, solo que nuevo. Cristianamente, es la *nueva creación* (en danés, *ny Skabning*), el nacer otra vez de lo que ya hubo nacido y existido según dijo Cristo a Nicodemo (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 502; SKS, v. 7, p. 523). En este orden, podemos expresar que en la repetición todo lo que ha sido *no ha sido más*, por tal razón *vuelve a ser* y vuelve a la vida, a la vida que *no es sido*, sino *existente, presente*. Significa el recuerdo caduco que vuelve a recordar; significa volver atrás yendo adelante. Sin más, es nuevo recuerdo, por ende, recuerdo que no recuerda, recuerdo paradójico. Por último, el *Postscriptum* afirma en una nota de página, muy en línea con *La repetición*, que el cristianismo no puede ser una novedad estética, en el sentido de algo nuevo que no sea viejo, ya que con esto el cristianismo hubiera conseguido un descubrimiento, motivo de espectáculo, asombro o

500)<sup>140</sup>, la propuesta deviene absurda por afirmar que la verdad eterna ingresó en un instante del tiempo, como hombre individual, para salvar a la humanidad en aquel instante (el perdón de los pecados), siendo que, en otro instante, el ser humano no tenía ni rastro de recuerdo de la verdad eterna (el pecado). Resulta, entonces, que mientras en el socratismo había la certeza de lo eterno, y lo máximo era una *interrupción y aproximación*, ahora, en el cristianismo, el ser humano *rompe* (en danés, *bryder*) y *abandona* (en danés, *Forladt*) el recuerdo eterno (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 498)<sup>141</sup>.

Para esta paradoja distinta, Climacus destina la siguiente fórmula: “Cuando la paradoja misma es la paradoja, impacta en virtud del absurdo, y la pasión correspondiente es la interioridad de la fe” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 176)<sup>142</sup>. Quiere decir, mientras en Sócrates no tenemos una paradoja en sí misma, porque aún quedan lastres de lo eterno y *no se ha transformado paradójicamente todo*, el cristianismo la vuelve en sí misma (en danés, *Paradoxet selv er Paradoxet*) en el acto de *romper lo eterno* a través de un instante en el tiempo y de un hombre individual. Del primer lado, la paradoja era por *referencia lateral* o de contigüidad a la existencia; del segundo lado, en cambio, lo eterno *llegar a ser* existencia.

Las consecuencias de esta otra paradoja se hacen sentir. Si en Sócrates el factor decisivo del tiempo era *medio-decisivo* o, en su defecto, *indecisivo*, ya que apenas es la interrupción de lo eterno consigo mismo (*en el fondo* todo era un sueño, sombras), el cristianismo, en cambio, pretende ser la verdad eterna que llega en el tiempo por anular el pasado (el recuerdo) y abrir el presente en la hora y el instante de la decisión, como la eternidad en la vida futura, que intensiva y apasiona más el presente y la decisión con la incertidumbre (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 188, vii 263)<sup>143</sup>.

De este modo, el cristianismo potencia la incerteza del olvido y de la ignorancia al nivel del absurdo, que es contrario a todo pensamiento. Es contra todo pensamiento que el recuerdo de lo eterno sea un nuevo recuerdo. Es contra todo pensamiento que la verdad eterna se entregue

---

admiración, pero no paradoja y escándalo (KIERKEGAARD, 2008b p. vii 471, nota de página; SKS, v. 7, p. 490). Por el contrario, el cristianismo provocó escándalo y paradoja porque predicaba en el orden de lo esencial y de las cosas esenciales, por ser tan viejo como el comienzo del mundo (el recuerdo) y, sin embargo, portener la pretensión de hacer nuevas todas las cosas.

<sup>140</sup> SKS, v. 7, p. 521: “det Eviges Dialektik”.

<sup>141</sup> SKS, v. 7, p. 519.

<sup>142</sup> SKS, v. 7, p. 191: “Naar Paradoxet selv er Paradoxet, støder det fra i Kraft af det Absurde, og Inderlighedens Lidenskab, der svarer dertil, er Troen”

<sup>143</sup> SKS, v. 7, p. 204, 280.

a la decisión y que el tiempo, de cara al presente y al futuro, sea el tiempo de salvación o de una desgracia eterna (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 74)<sup>144</sup>. Todo esto también es incierto, porque no es objetivo y el entendimiento, pese a todo, querrá entender. Pero el *plus* de esta incertidumbre cristiana está en subir a lo infinitamente absurdo, a lo más inverosímil, a algo que no tiene la esperanza del pensamiento vía aproximación, sino que es y será absurdo para el entendimiento. Por todo, la paradoja, la fe y la decisión pertenecen propiamente al cristianismo y no hay parangón más allá de analogías. No hay parangón porque es la *paradoja absoluta*.

En resumen, la existencia en Kierkegaard (en danés, *Existents*) es el modo de ser *fuera de* lo eterno, no sin lo eterno, sino fuera-de y en diáspora de lo eterno. Existir se compone, etimológicamente, del prefijo *ex*, que significa hacia afuera, y del verbo latino *sistere*, que connota la idea de *estar* y por eso los verbos españoles terminados en *sistir* (insistir, persistir, asistir desistir etc.). Reunidas las partes, Jean Wahl nos explica el significado del concepto: “El Sistema —y es sabido que por tal entendía Kierkegaard el sistema hegeliano— quiere lo idéntico. Pero existir es ser *fuera de*: es ser en el estado de diseminación en el tiempo, en el espacio” (WHAL, 1989, p. 43, énfasis del autor).

La existencia nos lleva *fuera* porque es la contradicción paradójica (no especulativa) en un ser humano individual. Este *individuo*, como en toda la obra de Kierkegaard, es cabalmente lo que hace existencia. La paradoja de contrarios podría ser fácilmente idealizada y eternizada en Dios, pero no en el sujeto individual, en el sujeto humano, donde la eternidad se yuxtapone a una *finitud con finitud*, la eternidad a un *tiempo con tiempo* y la eternidad a una *duda con duda*; es decir, la contradicción no es ideal y la prueba de ello es mantenerse en contradicción, sin brazo que torcer. En la omnipresencia de Dios tal vez la finitud sea eterna, pero no en un ser humano y uno que sea individuo. Entonces, ya sea socrática o cristiana, la existencia es la contradicción paradójica que ocurre en un ser humano individual, la disyuntiva que no se deja idealizar, por más que contenga idealismo y eternidad, y nos pone en diseminación *fuera* de lo eterno.

## 5.2. Marheineke en la problemática del recuerdo dentro de la cristiandad especulativa

---

<sup>144</sup> SKS, v. 7, p. 92-93.

En la sección anterior, vimos que Kierkegaard no dirige su problema contra la tesis griega del recuerdo. Durante el desarrollo y con el recurso a una nota de página, vimos que no la dirige, al menos, sobre una serie de acuerdos. Dos son los acuerdos.

1) Vista socráticamente, la tesis del recuerdo desemboca en una concepción existencial y hace gala de sensatez, en la medida que no degenera en el vicio, que ciertamente temía Sócrates, de vivir como seres eternos, fuera de la vida y finalmente muertos. La sensatez de la tesis consiste en explicar que la existencia se volvería inacción y apatía sin recuerdo (la propuesta guerrera), al tiempo que, y recíprocamente, la existencia le explica al recuerdo la contradicción que acaece cuando entra en contacto con un ser humano individual existente, al punto que refrena los vicios del recuerdo en la existencia.

2) Desde el lado del cristianismo, tenemos una religión que, en un sentido, no nació ayer, ni en el siglo I, sino que es tan vieja como la verdad eterna que ella profesa. En efecto, el cristianismo no puede ser menos que un recuerdo, pues trabaja sobre el supuesto de un Dios omnipresente, sin principio ni fin. No obstante, y en otro sentido, el cristianismo rompe con el recuerdo desde que la verdad eterna ingresó a la existencia como hombre individual y en aquel punto histórico de su advenimiento. Por si fuera poco, parece que el cristianismo todavía pretende algo mucho más paradójico. Este “más” tiene que ver con atreverse a reincorporar el recuerdo que ella misma ha sacado. En concreto, pretende que el ser humano vuelva a recordarse *fuera del recuerdo* en la categoría de la repetición (en danés, *Gjentagelse*), con la verdad eterna delante de él en tiempo presente y la vida eterna reorientada hacia el futuro. Así las cosas, el cristianismo es tan viejo como la verdad eterna, más también nace en el siglo I y cada vez que el ser humano toma la decisión de ser cristiano (se repite).

De esta recapitulación, confirmamos que el problema de Kierkegaard no se dirige a la tesis griega de la reminiscencia, al menos bajo el anterior acuerdo socrático y cristiano. No obstante, el problema con la tesis de la reminiscencia comienza en su cariz platónico y más ferozmente en su cariz especulativo. En aras de revisar este vínculo entre especulación y recuerdo, que a priori y sin más no parece evidente, este apartado tomará la cosa como tarea y tratará de establecerlo. Para comenzar, veamos las afirmaciones algo develadoras de Climacus:

(...) que todo conocer es recordar. Dicha afirmación es un signo del comienzo del pensamiento especulativo, sólo que por esa misma razón Sócrates no siguió por ese camino; esencialmente se volvió una afirmación platónica. Aquí es donde los caminos se bifurcan, y

Sócrates subrayó esencialmente la existencia, mientras que Platón, olvidándose de esto, se extravió en el pensamiento especulativo. (KIERKEGAARD, 2008, p. vii 172)<sup>145</sup>.

Llama la atención ese vínculo que Kierkegaard arma entre la tesis griega de la reminiscencia y la moderna filosofía especulativa. El vínculo está en la forma de “signo” o de “señal” (en danés, *Antydning*). Del *signo* podemos decir que se caracteriza por mostrar algo más allá de su contenido inmediato. De modo que, si el comienzo de la reminiscencia fue la antigua filosofía griega, como signo, es más que comienzo griego y avienta conjuntamente la señal del comienzo de la filosofía especulativa. Más adelante, Climacus afianza con más determinación la vinculación y dice: “La afirmación de que todo conocer es recordar pertenece al pensamiento especulativo, y el recordar es inmanencia, y desde el punto de vista de la especulación y lo eterno, no hay paradoja” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii, 173, nota de página)<sup>146</sup>.

A simple ojo, es casi temerario afirmar que la filosofía especulativa retrocede a la tesis griega de la reminiscencia. De ello nos informa Sylvia Walsh, que bien hace en reparar sobre esta temeridad de la hipótesis kierkegaardiana, alegando que, en principio, la filosofía especulativa pretense haber ido más lejos que el pensamiento griego (WALSH, 2009, p. 60). En efecto, en el capítulo 1 vimos que “ir más allá” es un movimiento que caracteriza a la especulación. Pero también es temerario porque, según el método especulativo, los comienzos en la historia del pensamiento deberían ser mediados con el momento de su inevitable disolución (*ser para otro*) en el devenir de la Idea. Sobre esta base, resulta del todo inverosímil que la filosofía especulativa encuentre la idea absoluta en los inicios griegos de la filosofía y en su tesis de la reminiscencia.

Así las cosas, parece que Kierkegaard está expuesto a un reclamo y objeción justificada por parte de algún pensador especulativo, en razón de adjudicar algo totalmente inverso a los esfuerzos y labores de la especulación. Pero antes de amedrentarnos con las altas exigencias de la moderna especulación, habría que aplicar, más bien, el mismo principio especulativo del ver interior y usar a nuestro favor el secreto de ir al fondo para entender a Kierkegaard.

---

<sup>145</sup> SKS, v. 7, p. 188: “at al Erkjenden er en Erindren. Denne Sætning er en Antydning af Speculationens Begynden, men Socrates forfulgte den derfor heller ikke, væsentligen blev den platonisk. Her er det, hvor Veien svinger af, og Socrates væsentligen accentuerer det at existere, medens Plato, glemmende dette, fortaber sig i Speculation”.

<sup>146</sup> SKS, v. 7, p. 188, nota de página: “Den Sætning, at al Erkjenden er Erindren, er Speculationens, og Erindren er Immanentsen, og speculativt og evigt seet er der intet Paradox”.

En línea con lo propuesto, el pasaje que tenemos en la mesa de análisis está sujeto a ser identificado con tres partes. 1) En la primera, tenemos un intento temerario de responsabilizar a la moderna especulación por participar en la pertenencia histórica del concepto de recuerdo. 2) En la segunda, la atención se dirige hacia la conversión filosófica entre inmanencia y reminiscencia. 3) En la tercera, se subraya la consecuencia de ver todo según inmanencia y recuerdo: anulación de la paradoja. Veamos qué descubrimos en cada parte.

❖ Sobre la primera parte: “La afirmación de que todo conocer es recordar pertenece al pensamiento especulativo” (en danés, *at al Erkjenden er Erindren, er Speculationens*). Podría caber la ambigüedad de que perteneciera (en danés, al pensamiento especulativo en el sentido anacrónico de pertenecer a Platón y a Sócrates, visto que ambos griegos fueron el “signo” del comienzo especulativo y Platón se extravió en la especulación. Pero si nos fijamos con atención, el anacronismo mantiene sus distinciones a salvo.

Están a salvo cuando Kierkegaard dice que la tesis griega de la reminiscencia es un “signo” del comienzo especulativo. Dijimos que el signo no es inmediato, luego, tampoco es inmediato que la tesis griega sea especulativa. Kierkegaard lo entiende y por ello no demora en aclarar la pertenencia según la tradición histórica: “Por lo regular se adjudica esta afirmación a Sócrates” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 173, nota de página)<sup>147</sup>. Líneas abajo: “La afirmación efectivamente pertenece a ambos [a Sócrates y Platón], con la diferencia de que Sócrates se aparta continuamente de ella porque tiene el deseo de existir” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 173, nota de página)<sup>148</sup>. No es verosímil, entonces, que con la expresión, “pertenece al pensamiento especulativo”, Kierkegaard se refiera anacrónicamente a Sócrates y a Platón, pues, a juzgar con rigor, la especulación nunca les perteneció a ellos con el grado de filiación y propiedad que connota el verbo pertenecer. Además, si el caso fuera un anacronismo, Kierkegaard habría usado más bien el término *signo*, que parece ser el término seleccionado *ex profeso* y con precisión para permitirse el lujo de los anacronismos, sin descuidar el deber intelectual de las salvedades.

En conexión con esto, notemos que los términos “adjudica” y “pertenece” (en danés, *tilhøre*), contrario a aquel de *signo*, connotan filiaciones históricas de primer grado y directas.

---

<sup>147</sup> SKS, v. 7, p. 188, nota de página: “førte jeg det Socratiske tilbage paa den Sætning, at al Erkjenden er en Erindren. Det er saadan almindelig antaget, og kun Den”.

<sup>148</sup> SKS, loc. cit: “da Sætningen vel *tilhører* dem begge, men Socrates bestandig kun tager Afsked med den, fordi han vil existere” (énfasis nuestro).

Algo que se deja patente cuando se dijo: “Por lo regular se adjudica esta afirmación a Sócrates”. La expresión, “por lo regular”, connota la filiación por derecho y propiedad según los canales regulares, valga la redundancia, de la historia y las generaciones, lejos de todo anacronismo. En este sentido, si se coloca una segunda pertenencia y sabiendo, según el uso discursivo<sup>149</sup>, la carga de filiación primaria del término y sinónimos, tiene sentido solo si alude al moderno pensamiento especulativo, pues, siendo este el caso, no encaja que haga anacronismos con Platón y Sócrates.

Adicionalmente, por si quedaran dudas, si reparamos en las tres partes clasificadas de la declaración de Kierkegaard, encontraríamos que las tres partes son la ordenación de un retrato homogéneo y compacto de la filosofía especulativa oriunda del siglo XIX. Sobre todo, evidente en lo tocante a la segunda y tercera parte de la declaración, por ser postulados, a primera vista, familiares e idiosincráticos de la moderna especulación.

Así dispuesto, cuando Kierkegaard dice: “La afirmación de que todo conocer es recordar pertenece al pensamiento especulativo” (el *er* danés en el sentido de *tilhører* danés, véase las notas de página 143 y 144), debemos tomarlo como una declaración que se refiere estrictamente a la filosofía especulativa, libre de anacronismos a Platón y a Sócrates. Ahora bien, afirmarlo supone que este pensamiento se adhirió históricamente al concepto griego de recuerdo y que en plena modernidad lleva a lastras el concepto. De ser así, ya tendríamos una razón para mirar a la Grecia antigua como signo del pensamiento especulativo. Pero, ¿cómo? Hace un momento Kierkegaard estaba proclive a una objeción de la especulación. Ahora, lejos de reconsiderar el probable “equivoco”, mantiene el nivel de temeridad y afirma, con ahínco, que la especulación se adhirió históricamente a la reminiscencia griega. Todo indica que la especulación también dijo, sin muda sustancial y con el mismo concepto, que “todo conocer es recordar”. Sin más atenuación y prueba, son colocaciones totalmente injustificadas que revuelan la atmosfera.

Pero en orden a disminuir lo estrafalario, es momento de volver nuevamente a las lecciones de Marheineke y al comentario contundente de Kierkegaard a estas lecciones. Una vez situados, la atmosfera puede que tome otro color si nos interrogamos: ¿por qué Kierkegaard, entre todas las doctrinas habidas en la dogmática de Marheineke, resalta en su comentario la

---

<sup>149</sup> Cuando se dijo anteriormente: “La afirmación de que todo conocer es recordar pertenece al pensamiento especulativo” (en danés, *at al Erkjenden er Erindren, er Speculationens*), el *er* en danés, según el contexto, equivale o tiene la carga del verbo danés *tilhøre* (pertenecer a, de).

doctrina de la imagen divina? Respuesta: porque en la doctrina de la imagen divina Marheineke soluciona la dialéctica entre pecado e inocencia con la tesis del *recuerdo* (en alemán, *Erinnerung*). El uso, vimos, no es precisamente para interrumpirlo socráticamente (que sería lo válido), sino para disponer de la opción socráticamente, y contundentemente recordarse en el recuerdo platónicamente, tal que es la solución en la dialéctica de la imagen divina. Según estos razonamientos, no estamos ante una casualidad, sino ante una armonía preestablecida. Tenemos que, desde 1841 a 1842, Kierkegaard estaba consciente de la apropiación histórica de la tesis del recuerdo en la cristiandad especulativa. Tiempo después, en 1846, escribe en el *Postscriptum* la historia de un problema que había localizado tempranamente en Marheineke. De este modo, nuestros ojos no ven la “primera vez” del problema, sino su historia.

Si no nos equivocamos, todo indica que el anacronismo, después de todo, tampoco está equivocado y que su tono irónico mucho menos. Sin mayor culpa, podemos considerar que Platón y Sócrates, cada uno con su respectiva responsabilidad, fueron filósofos especulativos. No porque hayan estado en el momento histórico de la especulación y desarrollaran una filosofía autodenominada especulativa, sino a raíz de que la filosofía especulativa en el siglo XIX dice lo mismo que antaño en Grecia, solo que en versión moderna. Es la Atenas remodelada. Por más claro, el asunto ciertamente causa sorpresa, visto que el XIX es orgulloso de parir a una “moderna” especulación y a sus tamboreados “avances”. Es una sorpresa, indudablemente. Mientras tanto, ¿qué pensará el pensador especulativo de todo esto? La ironía indica que tal vez no encuentre algo que vaya en contra suyo. Antes bien, entre las posibilidades está que el pensador reconozca allí su simpatía hacia el concepto de recuerdo, la vez puntual que usó el concepto y, sobre todo, encuentre a primera vista a un lector de su pensamiento antes que a un crítico. No obstante, la ironía dice que así, sin estar en contra, está en contra, porque sus jugadas intelectuales están más con Atenas que con el cristianismo.

❖ Sobre la segunda parte: “y el recordar es inmanencia” (en danés, *og Erindren er Immanentsen*). El primer análisis que amerita ese nexo es conceptual. El barrunto de recuerdo en los conceptos de la especulación coge fuerza cuando, en Hegel y Marheineke, nos enteramos que el conocimiento funciona porque es la *preservación* del mismo ser y pensamiento. De no ser así, piensan ambos autores, todo se haría incognoscible y contradictorio. En esa medida, se dice que la contradicción, por un lado, es inevitable, *ser para otro*. Por otro lado, se dice que *ser para otro* es el ser con el *mismo ser*, con la única diferencia sustancial que es el ver viendo en *otro*. Acto seguido, se aclara que para ver en Otro la vista es esencialmente un verse, o sea,

verse a sí mismo. Lo interesante aquí es considerar el supuesto en rondas de que, en el trayecto del devenir, verse a sí mismo no aparece hasta al final, ni intempestivamente o por un salto. Más bien, todo el devenir, especulativamente hablando (no en la realidad), fue un completo verse a sí mismo; es decir, una regresión a lo mismo y la preservación de lo uno en lo otro.

Toda la operación es inmanencia y gracias a la inmanencia, que mantiene todo en el cerco de lo interior y consigo mismo. Ella percibe que la contradicción y la diferencia no destruyen al ser cabe sí mismo (*en sí*), que no son pura negación, sino Otro, Otro en el que ve y, por ende, se ve; Otro en el que pasa y continúa a tal Otro, mas no se destruye. Se trata de que Otro es lo uno en lo otro, lo mismo. Al final, la contradicción se resuelve y el misterio es cognoscible.

Para ilustrarlo mejor, sirvámonos de ejemplos. En Hegel, el método especulativo dice que todo vuelve al inicio, al ser cabe sí (*en sí*). De hecho, se nos dice que el método se anuda como en un círculo y círculo, valga decir, es por excelencia la imagen del retorno a lo mismo (HEGEL, 2015, p. 403). En Marheineke, aquello que se manifiesta está manifiesto mucho antes con la presencia de lo oculto. Antes de manifestarse Cristo, el ser finito, se nos dice, ya es espíritu infinito. Aquí no es diferente: otro círculo. En ambos, la inmanencia se basa en salir de la identidad a medida que permanece interior y retorna a sí misma. En dos palabras: regresión y preservación.

Sobre estas cuestiones<sup>150</sup>, Kierkegaard hace presencia cuando dice con Climacus: “Debémosle a Hegel el que todo mundo esté familiarizado con la dialéctica del devenir. [...] (categoría que, le pese a quien le pese, resulta un tanto confusa, ya que el ser en sí mismo es

---

<sup>150</sup> Con las respectivas salvedades, pero en los mismos términos que nos iremos a referir de continuidad y preservación sin ruptura, Climacus da cuenta explícita de la deuda de la inmanencia con la reminiscencia griega cuando explica el “punto flaco” del socratismo a través de la religiosidad A (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 498-499; SKS, v. 7, p. 519-520). Recordemos que el “punto flaco” del socratismo está exactamente en aquel punto que no rompe porque apenas interrumpe. Desde este lado que no rompe, pero oculto (inefectivo) por la interrupción o separación (esta es la salvedad frente a la inmanencia), Kierkegaard nos explica la relación más directa y explícita de la inmanencia especulativa con el recuerdo. Ciertamente que para esta parte Kierkegaard no usa el término recuerdo o reminiscencia, pero él describe el asunto con las variadas y multiformes fórmulas estandarizadas que diseña para expresar el *pathos* de la tesis griega a lo largo del *Postscriptum*. La afirmación es como sigue: “[...] pues incluso la mayor categoría dialéctica, si aún está dentro de la inmanencia guarda, por así decirlo, una posibilidad de evasión y escape, una posibilidad de retirarse hacia la eternidad que le subyace; es como si no todo estuviera realmente en riesgo” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 499; SKS, v. 7, p. 520). En la declaración el recuerdo es aludido con la expresión “retirarse hacia la eternidad que le subyace” (en danés, *Tilbagetagen ind i det Evige bag ved*), que en otras partes equivale a la afirmación: “de vuelta hacia lo eterno a través del recuerdo” (en danés, *Erindringens Tegen sig ud af Existentsen tilbage i det Evige*) (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 190; SKS, v. 7, p. 207). En ese último pasaje, que menciona el recuerdo, el recuerdo es variado con otra fórmula líneas abajo: “Un panteísta se asegura eternamente en retrospectiva” (en danés, *Pantheisten er evigt beroliget baglænds*).

también la continuidad en la alternancia)” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 62)<sup>151</sup>. Resalta la expresión: “continuidad en la alternancia” (en danés, *Continueerlige i Alternationen*), que denota el movimiento de lo mismo una y otra vez, algo así como el *perpetuum mobile*: el movimiento que viene desde la eternidad y avanza a la eternidad porque todo es un recuerdo de los movimientos atrás.

Más interesante ver la idea con la que Kierkegaard entiende el sentido etimológico y de función del término mediación. Dice Climacus: “A menudo se ha hecho notar que el término puede significar tanto *tollere* [anular, quitar, aniquilar] como *conservare* [conservar, preservar]” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 186)<sup>152</sup>. En el contexto de la afirmación, con la que Kierkegaard tiene en mente las lecciones de 1837 de Johann Erdmann (KJN, v. 3, p. 151)<sup>153</sup>, la discusión no es porque la lógica especulativa signifique preservar o continuidad en la alternancia, sino que la palabra *aufheben* (mediación) signifique ambas cosas (*tollere* y *conservare*) sin una paradoja absoluta. Fue en el apartado 2.3 donde vimos que una paradoja absoluta (no una relativa) es la única garantía, para nosotros los vivos, de que el *tollere* habido *realmente* fue anular, quitar, aniquilar. De lo contrario, todo habría sido preservar sin perder, eternidad, panteísmo y por ahí, líneas más abajo, continuaba Kierkegaard: recuerdo (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 190)<sup>154</sup>.

En este orden de ideas, podemos conjeturar, por hipótesis *bona fide*, que en la especulación moderna pasa lo mismo que en la reminiscencia griega: *nada se pierde, todo regresa*. Punto de acuerdo patente en el Diálogo *Fedón*, cuando se dice, a propósito de la reminiscencia: “Porque el saber consiste en esto: conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo” (PLATÓN, 1988, p. 75d). También con Rubenstein podemos decir que la inmanencia es reminiscencia —citemos—: “por colapsar toda diferencia en la eternidad” (RUBENSTEIN, 2002, p. 353, traducción nuestra). En efecto, regresar y preservar son los movimientos de la eternidad; en la eternidad no hay diferencia que valga; y por esta vía Sócrates y Platón divisaron el recuerdo y la huella de la eternidad.

---

<sup>151</sup> SKS, v. 7, p. 80: “Enhver kjender nu Vordens Dialektik fra Hegel. Hvad der i Vorden er Alternationen mellem Væren og Ikke-Væren (en dog noget utydelig Bestemmelse forsaavidt Væren selv tillige er det Continueerlige i Alternationen)”.

<sup>152</sup> SKS, v. 7, p. 202-203: “Jeg veed vel, at det Ord *aufheben* har i det tydske Sprog forskjellige ja modsatte Betydninger; der er ofte nok erindret derom, at det baade kan betyde *tollere* og *conservare*” (énfasis del autor).

<sup>153</sup> SKS, v. 19, p. 153.

<sup>154</sup> SKS, v. 7, p. 207.

Ahora bien, el segundo análisis que amerita el nexo recuerdo-inmanencia es un análisis histórico. Como vimos e hicimos con la primera parte, Kierkegaard busca retratar la situación de un pensamiento especulativo que tuvo suceso en tiempo y espacio, delimitado por documentos y fuentes. Suficiente para decir que el análisis no es solo conceptual, sino histórico. En ese sentido, el análisis histórico nos conduce a indagar la matriz y el sistema especulativo que Kierkegaard tiene en mente cuando piensa en la relación recuerdo-inmanencia.

A primera vista, la afirmación, “y el recordar es inmanencia”, parece ampliar el espectro a unas proporciones tan virales como el sistema especulativo mismo. Implica asumir, en términos generales, que toda la filosofía especulativa cabe en la cascara de nuez que Kierkegaard lleva en la mano. Todos los filósofos especulativos, en cuanto especuladores y adeptos al sistema, cabrían en esta proposición.

En procura de la tarea, los intérpretes parecen haber intuido la relación con Hegel. En su comentario explícito al pasaje, Sylvia Walsh, por ejemplo, nos dice que “el paralelo de Climacus se hace evidente si consideramos la concepción histórico mundial de la especulación hegeliana” (WALSH, 2009, p. 60-61). Walsh nos remite a la idea de Climacus, según la cual, en susodicha concepción histórica el presente es la continuidad del pasado, como el consecuente con el antecedente. Así en adelante hasta tener muertos en vida, los muertos que ya vivieron y ya actuaron en el devenir de la historia (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 129-130)<sup>155</sup>. En línea con Walsh, Marcio Gimenes afirma: “En la visión hegeliana, la verdad está siempre detrás, por lo cual los hombres deben buscarla a través de la historia (de ahí la analogía que Kierkegaard hace del modelo teórico de Platón/ Hegel en la historia de la filosofía)” (DE PAULA, 2002, p. 45, traducción nuestra).

Por su parte, Weston comenta que Platón y Hegel marcan el comienzo y la culminación de un proyecto dentro del pensamiento humano, la metafísica, que para Kierkegaard representa un malentendido (WESTON, 2003, p. 11). A diferencia de Walsh y Gimenes, Weston ubica la reminiscencia de Hegel en su epistemología, pues aquí tenemos la idea hegeliana de que el conocimiento es posible siempre que no sea algo exterior y algo que deba ser adecuado como si no estuviera en nosotros (WESTON, 2003, p. 21). El objeto está en el interior del sujeto, la consciencia (del Otro) en la autoconsciencia (yo) y así por delante todo es interior y

---

<sup>155</sup> SKS, v. 7, p. 145-147.

está en nosotros. No hacemos más que recordar aquello que siempre hemos tenido y nunca hemos tenido fuera.

Los puntos de vista anteriores no se equivocan cuando piensan en Hegel, como tampoco se equivocaría quien piense en todos los hegelianos como la consecuencia directa de la proposición. Sin embargo, pasemos a observar un matiz más específico en el contexto de la proposición que, si bien no cierra el infinito rango de alcance, los puntos de vista anteriores no tienen en cuenta. El peso del matiz especifica el rango mediante dos criterios: origen y aplicabilidad de la proposición.

En cuanto al origen. Debemos tener en cuenta que la proposición entra exclusivamente en la parte del *Postscriptum* que retoma el proyecto de *Migajas filosóficas*. Significa que estamos en un contexto con el interés direccionado al cristianismo. El interés consiste en subir un nivel más los conceptos cristianos, en el acto de ir más allá de la analogía con el paganismo y Sócrates. En conexión, otro de los aspectos que bota el mismo indicio es la tercera parte en la declaración que tenemos en mesa de análisis: “y desde el punto de vista de la especulación y lo eterno, no hay paradoja”. La paradoja, como vimos en el apartado 5.1, es la palabra en Kierkegaard para designar la sustancia del cristianismo, su credo: Dios en el tiempo. David Law comenta: “El término cristológico dominante en *Postscriptum* es la paradoja, que aparece en forma absoluta con la paradoja absoluta cuando lo eterno entra en la existencia temporal como un ser humano individual” (LAW, 2010, p. 236, traducción nuestra). Cuando ese no es el uso, la paradoja es la palabra para preparar y ambientar la analogía y paráfrasis más próxima al cristianismo: la paradoja socrática. Quiere decir, incluso así, la paradoja avisa que el cristianismo está en las proximidades y tiene que ver con lo cristiano.

En cuanto a la aplicabilidad. Debemos tener presente que otras aplicaciones de la proposición pudieron ser posibles, por ejemplo, a Hegel. Kierkegaard hubiera podido aplicarla a otras partes del *Postscriptum* que tienen en juego el concepto de inmanencia, como en la materia de lo histórico-mundial, según Walsh. El *Postscriptum* también hubiera podido hacer de la proposición el eslogan de su crítica al fantástico “*sub specie aeterni*”, epíteto especulativo que entra en crítica cuando se inspeccionan los malentendidos en materia de subjetividad y existencia humana. Más bien, para esa parte se opta, curiosamente, por describir a la especulación con la tesis de los eleáticos: “donde todo es y nada se origina (la doctrina de los

eleáticos)” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 263)<sup>156</sup>. En fin, se pudieron muchas cosas, pero todo quedó en posibilidad y no fue realidad. A juzgar por hechos, solo hay certeza de que Kierkegaard no aplica la fórmula recuerdo-inmanencia fuera del contexto cristiano. Fue aquí donde tuvo el interés de exponer que la reminiscencia es inmanencia y que la inmanencia desemboca en reminiscencia.

Así pues, a juzgar por los criterios de origen y aplicabilidad, el rango infinito de la proposición se especifica. Si es verdad, por un lado, que la proposición tiene un potencial para cubrir a Hegel y hasta el último hegeliano, por otro lado, la proposición se ajusta estrictamente a un contexto cristiano. Según esto, no parece verosímil que la proposición tenga como objetivo una crítica a Hegel, a no ser que pase antes por el filtro de un particular hegeliano o de los hegelianos con incursiones en el cristianismo. Además, ya vimos en el apartado 2.1 que Hegel, además de no haber sido lectura determinante de Kierkegaard en materia cristiana, las veces que aparece en la crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa no es exactamente por sus tesis sobre el cristianismo. En consecuencia, cuando juntamos los tres ingredientes: inmanencia, recuerdo, cristianismo, las cuentas nuevamente indican la presencia de Philip Marheineke en la cristiandad especulativa. Veamos cómo serían las cuentas exactas.

*Inmanencia:* en sus lecciones de dogmática, vimos que Marheineke divulgó extensamente la importancia de la inmanencia en función de la mediación. Para el éxito de la mediación, la cosa fundamental es intuir las diferencias y las semejanzas de las diferencias en plena interioridad. Se nos dijo que las diferencias no son neutras, que ellas, más bien, están en relación con las cosas de las cuales difieren. De lo contrario, nos decía Marheineke, las diferencias no podrían unirse para formar contradicciones, ni estar una frente a la otra. Más encima, si fueran neutras y absolutas, serían incognoscibles. De todo ello, el resultado es: lo uno en lo otro y diferencias interiores. Por este mecanismo fue que el dogma de la cristología y de la imagen divina resolvieron sus contradicciones dialécticas. Textualmente, Marheineke usa el término tres veces, una de ellas en la cristología (KJN, v. 3, p. 244, 257, 264)<sup>157</sup>.

*La conexión inmanencia-recuerdo:* este criterio es determinante por cuanto respalda y refleja las asociaciones que Kierkegaard establece en su proposición: “y el recordar es inmanencia”. Marheineke avala el cálculo de Kierkegaard de que un sistema amparado en la

---

<sup>156</sup> SKS, v. 7, p. 279: “»hvor Alt er og Intet opkommer« (Eleaternes Lære)” (énfasis del autor).

<sup>157</sup> SKS, v. 19, p. 250, 262, 268.

inmanencia arriba al recuerdo, o bien, que después de párrafos y párrafos discurriendo en la inmanencia el especulador diga al final de un raciocinio: “¡Eureka! La imagen divina es recuerdo, nada se pierde, todo continúa”. A través del recuerdo, se enseña que el ser humano puede preservar la inocencia y semejanza divina que nunca ha sido, cabalmente porque su historia comenzó con el pecado, pero no podría dejar de ser porque es hecho a imagen y semejanza de Dios. El recuerdo retiene el pasado de nuestra inocencia y momento más divino, como explica, a su vez, porque es recuerdo y no algo actual; explica que nunca hemos dejado de ser aquello que fuimos, como explica por qué Cristo entró al mundo para restaurar la imagen divina como el segundo Adán. El recuerdo es la relación interior, la inmanencia de las diferencias, el uno en el otro. En fin, el pase que solventa todo el embrollo. En cuanto tal, el sistema especulativo no es lento ni tardo para engendrarla.

De este modo, el sistema dogmático de Marheineke se presenta como el eslabón perdido o la pieza faltante que explicaría cómo Kierkegaard llegó a la conexión de ambos conceptos, junto con sus efectos para el cristianismo. A la pregunta: cómo el pensador de Copenhague alumbró la conexión cuando no la concebía o cómo se da aquí el paso del no-ser al ser, un repaso y asistencia a las lecciones de Marheineke en Berlín lo explicarían todo. Si no somos partidarios de ideas salidas de la nada o en virtud de ocurrencias, y menos en un pensador que está al tanto de su tiempo, las lecciones de Marheineke cubren idóneamente el lapso o el vacío que se interpone para establecer la asociación.

*El concepto inmanente de Marheineke asociado con el recuerdo:* en el apartado 3.1 conocimos que el concepto del “eterno devenir humano de Dios” pertenece a la dogmática especulativa de Marheineke. Posteriormente, en el apartado 4.3.1, conocimos que este concepto se ubica centralmente en la cristología de Marheineke. Allí aparece como el epíteto para sintetizar toda la serie lógica de mediaciones y procesos inmanentes en las relaciones de lo divino y lo humano. Ahora, con el concepto en mente, debemos salir brevemente del *Postscriptum* hacia *Migajas filosóficas*, pues en esta obra hallaremos su primera referencia en una nota de página, que muy seguramente preludivió toda la parte del *Postscriptum* que estamos analizando. Se escribe en *Migajas filosóficas*:

Pensado este pensamiento absolutamente, esto es, de tal modo que no se reflexione en los diferentes sentidos de preexistencia, esta idea griega entra de nuevo en la antigua y moderna especulación: la creación eterna, la emanación eterna del Padre, el eterno devenir de Dios, el eterno autosacrificio, la resurrección pasada, el juicio superado. Todas estas ideas son la idea griega de la reminiscencia, aunque no siempre se ponga

de relieve, por haber llegado a ella yendo más allá. (KIERKEGAARD, 2004, p. iv 204, nota de página)<sup>158</sup>.

La nota surge en la apertura del proyecto de pensamiento A, que corresponden con las tesis de Sócrates. Para este momento, se ensaya la hipótesis socrática de la reminiscencia y su adyacente pensamiento sobre la preexistencia del alma. La preexistencia es el corolario incluido después de mostrar que el saber no procede de la ignorancia absoluta, sino de saber más o, en su defecto, de saber lo desconocido. Todo este saber aprisionado, necesariamente, abre la ventana de un saber con recuerdo vitalicio y por ahí de un alma inmortal. Es aquí donde Kierkegaard introduce la nota. En nuestro caso, la nota nos importa por aquel punto donde nos dicen que la tesis griega de la reminiscencia se escurre en la especulación antigua y moderna. En específico, se nos dice que una serie de ideas en ambas tradiciones especulativas son la idea griega de la reminiscencia. Las ideas son: “la creación eterna, la emanación eterna del Padre, el eterno devenir de Dios, el eterno autosacrificio, la resurrección pasada, el juicio superado”.

El juego de ideas en aquel pasaje atrajo la atención de Jon Manoussakis. Su estudio muestra que dos referencias a la preexistencia del alma, una en contexto general y otra ajustada a la nota de *Migajas filosóficas* encontradas en sus *Diarios*, Kierkegaard las refiere, en el primer caso, al “alejandrino” (singular), en el segundo caso, a los “alejandrinos” (plural) (MANOUSSAKIS, 2017, p. 47). Los alejandrinos fueron una escuela dogmática que tuvo epicentro en Alejandría en el siglo II y en ella destacaron nombres importantes como Clemente y Orígenes de Alejandría. Kierkegaard también aprendió a reconocer a ambos por el gentilicio de Alejandrinos en sus apuntes de las lecciones del profesor Clausen registradas en sus *Cuadernos de notas* (KJN, v. 3, p. 19)<sup>159</sup>.

Según los antecedentes, todo indica que no fue determinante otorgar el protagonismo a uno de los dos alejandrinos en lo tocante a la concepción de la preexistencia, aunque Orígenes en contadas ocasiones goza de ser la única referencia en el tema, como lo atestiguan los apuntes de las lecciones del profesor Clausen (KJN, v. 3, p. 76)<sup>160</sup>. De todos modos, parece más prudente seguir a Manoussakis y acreditar que, en el pasaje más afín con la nota de la preexistencia en

---

<sup>158</sup> SKS, v. 4, p. 219, nota de página: “Tænkes Tanken absolut, saa at der altsaa ikke reflekteres paa Præexistentsens forskjellige Tilstande, da gaaer denne græske Tanke igjen i den ældre og moderne Speculation: en evig Skaben; en evig Udgaalen fra Faderen; en evig Gudvorden; en evig Sig-Offren; en forbigangen Opstandelse; en overstanden Dom. Alle disse Tanker ere hiin græske Tanke om Erindringen, kun mærker man det ikke altid, fordi man jo er kommen til dem ved at gaae videre”.

<sup>159</sup> SKS, v. 19, p. 24.

<sup>160</sup> SKS, v. 19, p. 79.

*Migajas filosóficas*, la referencia está en plural, por ende, refiere a ambos alejandrinos. A juzgar con certeza, lo único determinante aquí está en otro punto. Este otro punto nos dice que, indistintamente de quien sea, lo evidente es el accionar de Kierkegaard, en apoyo con sus apuntes de terceros, para correlacionar la noción de preexistencia en ambos alejandrinos netamente a asuntos de la cosmología<sup>161</sup> cristiana, tales como la creación del logos divino (Cristo), la materia, el alma, el mal etc. (KJN, v. 2, p. 28; v. 3, p. 19, 76)<sup>162</sup>. Ese es un dato muy importante, porque, de acuerdo con él, podemos establecer que ambos alejandrinos representan en *Migajas filosóficas* a la antigua especulación, específicamente en lo tocante a las ideas de “la creación eterna” (en danés, *en evig Skaben*) y la “emanación eterna del Padre” (en danés, *en evig Udgaalen fra Faderen*).

Entretanto, las ideas que en la nota representan la idiosincrasia de la moderna especulación son las ideas de tipo como: “el eterno devenir de Dios” (en danés, *en evig Gudvorden*, o sea, el eterno venir a ser humano de Dios), y por ahí las ideas derivadas: “el eterno autosacrificio”, “la resurrección pasada” y “el juicio superado”. Frente a esto, tenemos la certeza de saber con antelación que Kierkegaard adjudica las frases: “el devenir eterno de la deidad” (en danés, *en evig Gudvorden*), “historia eterna” y de lo “histórico-eterno” a la especulación moderna en *Postscriptum*. Más específicamente, a la especulación de Marheineke, ya que este mismo contexto nos condujo a sus lecciones de dogmática, donde estas ideas aparecen casi que calcadas, para no decir iguales, en la afirmación: “uno puede, con Schelling, llamar a esto el eterno devenir humano de Dios” (KJN, v. 3, p. 264, traducción nuestra)<sup>163</sup>.

También sumar que, más adelante y en un contexto ligado con aquellas frases, Kierkegaard se refiere a la paradoja cristiana y afirma que la paradoja destruye —citamos—: “(las analogías del paganismo, el eterno devenir de lo divino)” (KIERKEGAARD, 2008b, p. 506, nota de página)<sup>164</sup>. Se dice “analogía” (en danés, *Analogier*) puesto que la idea no perteneció propiamente al paganismo, por razones obvias de que no vivenció la paradoja cristiana, pero dicha idea—y este es el punto— es análoga y aproximada, vía símil, al paganismo. Sabemos, más bien, que dicha idea se correlaciona con la especulación moderna y

---

<sup>161</sup> Tampoco en el estudio de Paul Martens (2016), que trata la recepción de las ideas de Orígenes en Kierkegaard, se suscita la impresión de que Kierkegaard leyera algo con referencia al tema de la preexistencia de Cristo.

<sup>162</sup> SKS, v. 18, p. 33; v. 3, p. 24, 79.

<sup>163</sup> SKS, v. 19, p. 268: “Det kan man med Schelling kalde Guds evige Menneskevordelse”.

<sup>164</sup> SKS, v. 7, p. 528, nota de página: “(Hedenskabets Analogier, en evig Gudvorden)”.

por ahí con Marheineke. También sabemos que el paganismo<sup>165</sup>, cuando se trata de la intuición de lo eterno en el tiempo y textualmente del devenir eterno, halla en el recuerdo socrático, según la nota de *Migajas filosóficas y Postscriptum*, su forma ejemplar. Dadas las conexiones, tenemos que el pasaje de “las analogías del paganismo” (en danés, *Hedenskabets Analogier*) en el *Postscriptu*, remite-a y tiene como su antepasado la nota de página de *Migajas filosóficas* en el inicio del proyecto socrático; como también, que ambos pasajes involucran a la dogmática de Marheineke con el paganismo socrático.

En este orden cosas, y viendo que Marheineke y sus conceptos están hundidos hasta el fondo del problema, la pregunta es, ¿por qué Kierkegaard asocia su idea de “el eterno devenir humano de Dios” a la reminiscencia socrática?

De entrada, las lecciones de Marheineke nos enseñaron que el concepto se localiza en el dogma de la cristología. El uso que se le da es para coronar el razonamiento de cabecera: que la revelación histórica de Dios, por la cual se hizo hombre para todo ser humano, supone semejanza en la diferencia. A la luz de este acuerdo, para el momento que adviene la revelación histórica y a todos nos impacta la contradicción, en ese instante, una comunicación de propiedades y de diferencias interiores yace oculta, reposa como poder (posibilidad) aún no real. Por lo cual, en el momento que Marheineke propone hacer manifiesto y sacar a luz la mediación de la contradicción, sabemos que todo es, como decía Hegel, el juego del amor y el goce abstracto que goza antes de tiempo. En palabras concisas, en el momento que todo se haga manifiesto, todo estaba oculto; en el momento que todo se realice, el hombre era *en sí* y abstractamente Espíritu infinito (KJN, v. 3, p. 263)<sup>166</sup>; en el momento que las diferencias se unan, absolutamente no había ninguna diferencia (KJN, v. 3, p. 264)<sup>167</sup>. Tal como se dijo: es el juego del amor. En la misma tónica hegeliana, Marheineke considera que el epitafio final, para sintetizar y concluir este proceso de inmanencia y mediación, es: “uno puede, con Schelling, llamar a esto el eterno devenir humano de Dios” (KJN, v. 3, p. 264)<sup>168</sup>.

Después del breve repaso, notemos la contestación que Kierkegaard hace en la nota de página a la preexistencia en *Migajas filosóficas*. Él no niega que sea como dicen; por supuesto,

---

<sup>165</sup> Si no se dice Sócrates, tal vez se debe a que paganismo es la palabra empleada en el *Postscriptum* para designar el lado lejano de Sócrates respecto al cristianismo, mientras que el nombre propio de Sócrates (en cuanto pagano, pero más que pagano) se reserva para saldar su lado más próximo al cristianismo, la analogía.

<sup>166</sup> SKS, v. 19, p. 267-268.

<sup>167</sup> Ibid. p. 268.

<sup>168</sup> SKS, loc. cit.: “Det kan man med Schelling kalde Guds evige Menneskevordelse”.

acuerda con la versión de Marheineke: es una historia eterna. Es por eso que no hay necesidad de explicar más, solo resta poner lo presupuesto, diría Hegel. En este *perpetuum mobile*, donde los movimientos adelante son espejos de los movimientos retrógrados, ni se avanza, ni se abre el tiempo, y lo más seguro es tratar con un recuerdo que viene y vuelve a venir, que viene y deviene. Tan pronto como adelante la contradicción se pone con el instante y el salto, el sistema vuelve atrás, a algo oculto, a una presencia pasada. Tal que, en el próximo venir de aquello que deviene, no se puede esperar más sino el retorno de la susodicha presencia oculta y, en cuanto tal, íntegra, continua y en autoregresión. Por este camino, donde todo inhabita interior, no sorprende que el sacrificio haya sido también un autosacrificio eterno, la resurrección una resurrección pasada y el juicio un juicio superado. Visto así, no hay duda que la especulación moderna, en cabeza de Marheineke, sigue en línea con la reminiscencia y la preexistencia socrática; y que tal vez la única diferencia consiste en ser la reformulación moderna. Si todo fuera así, queda la pregunta, ¿a qué vino el cristianismo al tiempo y a la historia?

Hecho el breve recorrido en *Migajas filosóficas*, podemos regresar al *Postscriptum*. Del trayecto sacamos que Kierkegaard tiene en mente un indicio cuando nos afirma en el *Postscriptum* que el recuerdo es inmanencia. El indicio se remonta a *Migajas filosóficas*, pues fue allí donde primeramente se tuvieron definidos los conceptos que divisan la equivalencia filosófica entre la inmanencia moderna y la reminiscencia griega. No es de sorprender, entonces, que la nota de página en la apertura del proyecto socrático en *Migajas filosóficas*, sea la nota que retoma el *Postscriptum*, cual hipótesis ensayada, cuando afirma “sin justificación” (a juzgar por vista) y brevemente: “y el recordar es inmanencia” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 173)<sup>169</sup>. Aprovechese lo anterior para reconfirmar que *Postscriptum* es un después de lo escrito de *Migajas filosóficas*.

En suma, los tres criterios propuestos muestran que esta segunda parte de la declaración de Kierkegaard: “y el recuerdo es inmanencia”, surge desde una crítica sistemática y consistente a la filosofía dogmática de Philip Marheineke. Los tres criterios, que presumen de antemano el criterio de estar situados en el contexto del cristianismo, fueron los siguientes: 1. la lógica inmanente 2. El concepto de recuerdo para la estratégica asociación recuerdo-inmanencia 3. El concepto inmanente (*el eterno devenir humano de Dios*) que Kierkegaard trata como recuerdo.

---

<sup>169</sup> SKS, v. 7, p. 188: “og Erindren er Immanentsen”.

3) Sobre la tercera y última parte: “y desde el punto de vista de la especulación y lo eterno, no hay paradoja” (en danés, *og speculativt og evigt seet er der intet Paradox*). En el desarrollo, vimos que Marheineke nos habló en ciertos momentos desde el punto de vista divino y según la verdad eterna, en otras desde el punto de vista especulativo: de lo abstracto y *en sí* (*an sich*). En retrospectiva, traigamos a colación una serie de ideas que aparecen, muchas de ellas las vimos, en referencia a la imagen divina: “En su verdad e infinidad reposa en identidad” (KJN, v. 3, p. 248)<sup>170</sup>; “implica lo que el ser humano es a través de Dios enteramente abstraído de lo que es a través de sí mismo” (KJN, v. 3, p. 249)<sup>171</sup>; “implica lo que el ser humano es an sich [*en sí*] abstraído de todo lo que es für sich [*para sí*]” (KJN, v. 3, p. 250)<sup>172</sup>. Del lado de la cristología, se nos dice en la primera etapa de la mediación: “Unidad: abstractamente se conoce en el ocultamiento” (KJN, v. 3, p. 263)<sup>173</sup>; “Como Espíritu oculto, [el ser humano] existe an sich [*en sí*]” (KJN, v. 3, p. 263)<sup>174</sup>; “Así mediada, la relación de Dios y los seres humanos entre sí es siempre relativa; an sich [*en sí*] es absoluta” (KJN, v. 3, p. 264)<sup>175</sup>.

Para Kierkegaard, todas esas expresiones nos comunican que el filósofo especulativo concibe el cristianismo desde la eternidad, como contempla sus demás asuntos, pues, sin paradoja, Sócrates demostró bien que solo queda la inmortalidad del alma. De lo contrario, si como el sabio de Atenas le pusiéramos freno a la preexistencia y al recuerdo, en pro de lidiar con el diálogo: que sostenemos en la finitud y en el tiempo; si como Sócrates, y su discípulo Simias, viéramos que el recuerdo no es porque siempre recordamos, sino porque olvidamos y el día de mañana es latente que no recordemos lo que dijimos, lo que sabemos (PLATÓN, 1988, p. 76a-d), entonces, como él, la sabiduría se distinguiría por la ignorancia y por la búsqueda infinita de saber, o sea, por más ignorancia. Pero lejos de esta lectura, Kierkegaard lee en Marheineke un cristianismo donde el ser humano, *en sí* (según el mirar abstracto e interior), es el espíritu finito en el infinito, es imagen divina. Literalmente, lee un cristianismo que se recuerda, que recuerda su inmortalidad.

Pero volvemos de nuevo, ¿a qué vino el cristianismo si somos infinitos?, ¿a qué vino si el especulador lleva consigo y eternamente el cristianismo en su alma? El especulador moderno

---

<sup>170</sup> SKS, v. 19, p. 254: “I dets Sandhed og Uendelighed beroer [det] paa Identitæt”.

<sup>171</sup> Ibid. p. 255: “er indeholdt hvad Mennesket erved Gud med al Abstraktion fra, hvad han er ved sig”.

<sup>172</sup> SKS, loc. cit.: “Den indeholder hvad Msk. er an sich med Abstraktion fra Alt hvad han er für sich”.

<sup>173</sup> Ibid. p. 267: “Eenhed. abstrakt erkjendes den i Skjulthed”.

<sup>174</sup> Ibid. p. 268: “Som den skjulte Aand er den an sich”.

<sup>175</sup> SKS, loc. cit.: “Guds og Menneskets Forhold til hinanden er som medieret altid et relativt, an sich er det et absolut”.

insiste que vivimos en lo eterno y que lo eterno en el tiempo es un recuerdo, *ergo*, que no hay paradoja. Sin paradoja, naturalmente, seguimos siendo los mismos. Si los mismos, entonces—puede que este sea el problema de mirar “muy en el fondo” en la especulación—*todo es*. Mañana olvidamos, pero *todo es*, olvidando y demás, *todo es*, se olvida y no se olvida porque *todo es, todo regresa*. Así se mira eternamente, así se mira especulativamente. A la larga, puede que después de escuchar la sensatez de Sócrates, la cristiandad especulativa nos genere un único dilema y paradoja: no saber si reír como Herodes, o temer por una desgracia como Pilato y su esposa.

Entonces, con la última parte, no solo confirmamos que la anulación de la paradoja por vía eterna y abstracta es otra de las conceptualizaciones del sistema dogmático de Marheineke, sino que la serie completa de las tres partes en la declaración de Kierkegaard —recordemos—: “La afirmación de que todo conocer es recordar pertenece al pensamiento especulativo, y el recordar es inmanencia, y desde el punto de vista de la especulación y lo eterno, no hay paradoja” —retomemos— son un retrato consistente, coherente y sistemático de los procedimientos y conceptos de esta particular dogmática especulativa

### **5.3. Marheineke en el problema por la intromisión del recuerdo en el cristianismo**

En *Migajas filosóficas* y *Postscriptum* el proyecto del cristianismo (identificado con B en la primera obra) incursiona con el concepto de pecado. (en danés, *Synd*) Pudiera parecer que el concepto es lo más antitético al cristianismo —y desde una perspectiva lo es—, sin embargo, —la otra perspectiva— es gracias al pecado que todo lo cristiano comienza. Según vimos, en Kierkegaard se habla de pecado porque, sin ello, solo queda un mundo sumergido en la ensoñación del recuerdo, de una progresión eterna. Pero es notorio que así nunca obtenemos la entrada de lo eterno es un instante del tiempo (que Dios existió, cristianismo), sino lo eterno en todos nosotros y omnipresente en toda la naturaleza (paganismo). Luego, se habla de pecado porque sin ello no hay cristianismo.

En específico, se nos habla del pecado como algo que rompe la eternidad y abandona sin retorno; algo afín a esto que Hinkson nos dice, con el mérito de ser dicho con rigor y con énfasis luterano: “Si el pecado realmente produce una absoluta ruptura entre lo divino y lo humano tal que ningún punto de contacto permanece, entonces, una fe ciega en una revelación autoritaria y paradójica es el correlato necesario” (HINKSON, 2001, p. 39, traducción nuestra). El rigor de Hinkson capta a las claras que el pecado nos pone en el extremo de la balanza, no

en el intersticio, la mitad o en algún lugar bien acomodaticio para la especulación. De la eternidad a la perdición. Una vez ahí encontramos el *límite* de la existencia, la vida vivida al límite, pues una forma de existir, paradójicamente, es la perdición, si existir es ser *fuera* de lo eterno. Entonces, en justa razón, se dice que el pecado nos hace tocar existencia, porque nos pone *fuera* del *perpetuum mobile*, de lo que deviene y deviene, pero sigue ahí, del *estar* eterno, el *estar* que no suelta y es recuerdo. En complemento, una composición literaria de Kierkegaard en *Diapsálmata* nos da una visión aguda y penetrante del pecado para efectos de existencia. En un contexto de tiempos donde no hay pasión (vida al límite) y nadie es apasionado como para pecar de verdad, dice el seudónimo A, en la obra editada por el seudónimo Victor Eremita:

Por eso mi alma se vuelve siempre al Viejo Testamento y a Shakespeare. Aquí se siente en todo caso la impresión de que son hombres los que hablan; aquí se odia y se ama de veras, se mata al enemigo y se maldice la descendencia por todas las generaciones; aquí se peca. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 127)<sup>176</sup>.

En efecto, cómo no perder el recuerdo si se odia, si se mata y se maldice por todas las generaciones. Larrañeta intuye el asunto cuando dice: “es algo que no está simplemente fuera de la verdad, sino en polémica, en hostilidad con la verdad. Esto nos da una idea más exacta de la dimensión tan honda que adquiere la pérdida de la verdad en el sujeto” (LARRAÑETA, 1990, p. 115). No por otra razón, decimos, el pecado es el primer acto apasionado hacia la existencia, pues comporta la pasión existencial hacia la muerte y la muerte, por excelencia, es el *afuera* de lo divino. Por supuesto, no hacemos una apología del pecado, pero entendemos que el cristianismo nos llama *pecadores* y como tal nos reconoce. Entendemos cristianamente que el pecado es la situación más honda de la existencia y que el cristianismo, a su vez, se transforma en existencial cuando trabaja a partir de esa hondura, tal que toma medidas desesperadas, como venir a nosotros, que estábamos perdidos. Oportunamente dice Viallaneix: “La relación más profunda con Dios es la conciencia del pecado y de su perdón” (VIALLANEIX, 1977, p. 39).

Por el contrario, si descartamos el pecado o su énfasis queda corto hasta el final de la exposición; si más bien como sabios supiéramos deducir el cristianismo y saber cuánta lógica hay el hecho de que Dios entre en el tiempo, como hace el pensador especulativo, entonces, todos seríamos cristianos; es decir, naceríamos cristianos, como nacemos racionales y bípedos.

---

<sup>176</sup> SKS, v. 2, p. 36: “Derfor vender min Sjæl altid tilbage til det gamle Testamente og til Shakespeare. Der føler man dog, at det er Mennesker, der taler; der hader man, der elsker man, myrder sin Fjende, forbander hans Afkom gennem alle Slægter, der synder man”.

Acto seguido, el cristianismo nunca vino al mundo, pues no se entiende por qué el pensador especulativo no es la cura; pero sí se entiende que por comprender de sus males y bienes ya no necesita de la redención. Con justa razón apunta Rocca: “No hay una reflexión filosófica trascendental que se complete por un acto final de fe” (ROCCA, 2003, p. 389). Quiere decir, no es un proceso cuantitativo de más y más, de poner y agregar, de sistema, de evolución, de historia de las religiones. No es la vieja historia eterna que venga a completar la última pieza del sistema en el épico “final feliz”, como hacen los pensadores especulativos. En una palabra, no es recuerdo, no es algo que alumbramos desde nuestras mentes.

Después de lo dicho, queda claro que el concepto de pecado cumple en Kierkegaard la función de potenciar y originar la paradoja de Dios en el tiempo, el mismísimo cristianismo. Es la puerta de emergencia y la salida desesperada que nos falta para romper con la inmanencia especulativa. Es la última esperanza y carta del cristianismo contra la especulación y el pensamiento humano. Por esas razones y no otras, el pecado no puede faltar en la discusión de Kierkegaard.

Sin embargo, en el trayecto de su reflexión sobre el pecado y el cristianismo, Kierkegaard nos comenta que la moderna filosofía especulativa, fraudulentamente, tiene la pretensión de introducir el recuerdo en el pecado y de recordarse eternamente. Todo mientras nos expone “cristianamente” la doctrina del pecado en el libro impreso. En una serie de raciocinios, Climacus nos dice: “Ciertamente, esto es lo que conocemos como *pecado hereditario*. Ahora bien, si la existencia ha tomado el poder sobre él de este modo, entonces le es imposible reintegrarse a la eternidad a través del recuerdo” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 175)<sup>177</sup>. Si es imposible, ¿qué nos espera? Continúa Climacus:

Con todo, cuando el escape de la existencia hacia la eternidad por medio del recuerdo se ha vuelto imposible, entonces, encarando a la verdad como paradoja, con los dolores y angustias del pecado y con el riesgo terrible de la objetividad, no habrá expresión más poderosa de la interioridad que el tener fe. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 176)<sup>178</sup>.

Si debido al pecado le es imposible al referido sujeto reintegrarse a la eternidad, ya no tiene por qué preocuparse de eso, porque ahora la verdad esencial y eterna no se encuentra detrás suyo sino que, en virtud de su existencia misma o de su haber existido, se ha colocado frente a él, de modo que si el individuo no se hace poseedor

<sup>177</sup> SKS, v, 7, p. 191: “Dette kunne vi jo kalde Arvesynden. Men har Existentsen saa ledes faaet Magt over ham, da er han forhindret i ved Erindring at tage sig selv tilbage i Evigheden”.

<sup>178</sup> SKS, v. 7, p. 192: “men der gives intet stærkere Udtryk for Inderligheden, end naar Retiraden ud af Existentsen erindrende ind i Evigheden er gjort umulig: da med Sandheden imod sig som Paradoxet, i Syndens Angest og med denne Smerte, med Objektivitetens uhyre Risiko – at troe”

de la verdad en la existencia, nunca podrá poseerla. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 175)<sup>179</sup>.

Con el pecado en escena, sacadas sus consecuencias y levantada la paradoja; paradoja que trata sobre la verdad que ha existido en el tiempo como instante de gracia y salvación, Climacus “desenmascara” el porqué de la forma de su tratamiento y los eventuales presupuestos de fondo:

La existencia jamás ha sido tan enfatizada como en este punto. La fraudulenta pretensión del pensamiento especulativo de recordarse fuera de la existencia, se ha vuelto imposible. Esto es lo único que aquí debemos entender, y toda especulación que insista en ser especulación, estará mostrando *eo ipso* (por ello mismo) que no ha llegado a entenderlo. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 176)<sup>180</sup>.

Sobre la base de estas declaraciones, pasemos a la reflexión. Para empezar, el desarrollo del apartado anterior nos permite contar con la ventaja de un antecedente *a priori*. El antecedente indica que toda la “fraudulenta especulación” de recordarse en el cristianismo alude a los procedimientos de la filosofía dogmática de Philip Marheineke. Ahora, con los nuevos datos, podemos complementar la tesis bajo un criterio más.

*El atisbo de Marheineke por las contestaciones de Kierkegaard*: el criterio salta a la vista, cuando vemos que la crítica de Kierkegaard al recuerdo se dirige hacia dos materias: el pecado y la revelación histórica de Dios, que son definatorias para su entendimiento del cristianismo, pero también son las dos materias que tienen el accionar del recuerdo, a los ojos de Kierkegaard y textualmente, en la dogmática especulativa de Philip Marheineke. Estas dos materias, puntualmente, son la doctrina de la imagen divina y de la cristología. De la mano de estas intuiciones previas, intentaremos reconstruir la lectura crítica que Kierkegaard estaría haciendo de Marheineke. Primero, haciendo un repaso de lo visto en ambas doctrinas, segundo, comparando cómo Kierkegaard enfatiza lo contenido allí en su análisis. Comencemos con el repaso.

Del concepto de revelación mediada, las lecciones deducen que el ser humano es el producto por el cual Dios se revela en las afueras de la relación inmediata consigo mismo. Pero

---

<sup>179</sup> Ibid. p. 191-192: “Blev Subjektet i det nærmest Foregaaende forhindret i at tage sig selv tilbage i Evigheden ved Synden, nu skal det ikke bekymre sig derover, thi nu er den evige væsentlige Sandhed ikke bag ved, men kommen foran det ved selv at existere eller have existeret, saa hvis Individet ikke eksisterende, i Existentsen, faaer fat paa Sandheden, faaer det den aldrig”

<sup>180</sup> SKS, v. 7, p. 192: “Skarpere kan Existents aldrig accentueres end den nu er bleven det. Speculationens Svig med at ville erindre sig ud af Existentsen er gjort umulig. Her kan kun være Tale om at fatte dette, enhver Speculation, | der vil være Speculation, viser *eo ipso*, at den ikke har fattet dette”.

como el ser humano no es la revelación inmediata, se sigue que es la imagen divina por semejanza. La semejanza, se nos dijo, implica diferencia e identidad. La lógica inmanente logra captar esta relación dialéctica como sigue: “el espíritu finito es en el infinito” (en alemán, *im Uendliche endliche Geist ist*) (KJN, v. 3, p. 249)<sup>181</sup>. El pecado es la expresión concreta de la finitud y la inocencia, después de haberse perdido en el comienzo de la historia humana, es la expresión concreta de su infinitud. En complicadas relaciones, ¿cómo seguir siendo un espíritu infinito con la inocencia perdida?

Es aquí donde entra el concepto de recuerdo. La dialéctica presume la presencia oculta de la inocencia, para decir incluso que somos pecadores y no, tal vez, demonios, espíritus del mal y cosas no-santas por el estilo. Solo pecan los espíritus divinos, porque solo ellos tienen consciencia del bien y del mal capaz de reconocer el pecado. Sin el bien, el pecado de los pecadores no sería su debilidad, sino su fuerza, *ergo*, su más excelente bien, no su pecado. En otras palabras, solo peca quien toca el arrepentimiento (o el remordimiento de la culpa), porque justo ahí el ser humano concibe que lo suyo es un pecado, no un bien (KJN, v. 3, p. 254)<sup>182</sup>. De lo contrario, se nos dice: “Los seres humanos se convierten en el diablo” (KJN, v. 3, p. 254)<sup>183</sup>. En esa medida, quienes pecan son también espíritus divinos, o, al menos, con rastros de lo divino, porque arrepentirse y remorderse es llevar consigo el bien, la inocencia divina.

Naturalmente, todo el razonamiento acaba en la hipótesis del recuerdo. La hipótesis entra como categoría inmanente para conservar la imagen divina en el pecado, dicho que el pecado es arrepentirse, o propio de una consciencia del bien y del mal. En coherencia, las lecciones concluyen que la imagen divina es “*un hecho de consciencia*” (en alemán, *eine Thatsache des Bewußtseyns*) (KJN, v. 3, p. 250)<sup>184</sup>. Que sea un hecho de esta clase, significa que es algo presente en todos y con la presencia propia de lo reflexivo: manifiesto y oculto, pero nunca ausente. En el peor de los casos, las lecciones sugieren: “otros pensaron que estaba perdida, pero que destellos [*scintillulæ*] permanecen” (KJN, v. 3, p. 250)<sup>185</sup>.

Del mundo y del ser humano, el desarrollo conduce-a y aguarda por la cristología como el clímax de la revelación mediada. En el marco previo se repasa la necesidad de iluminación

---

<sup>181</sup> SKS, v. 19, p. 254-255

<sup>182</sup> Ibid. p. 259.

<sup>183</sup> SKS, loc. cit.: “Mennesket bliver derved selv gjort til Djævelen”.

<sup>184</sup> Ibid. p. 255: “eine Thatsache des Bewußtseyns”.

<sup>185</sup> SKS, loc. cit.: “Andre mente, at det vel var tabt, men scintillulæ blevne tilbage”.

divina en el ser humano, por la diferencia real de su finitud. Ahí mismo, las lecciones determinan el problema con un *dictum*: ninguna iluminación de este tipo, que parta de la contradicción entre el ser infinito y el finito, sería posible si el ser humano fuera absolutamente diferente; algo así como una pura negación divina sin canal de comunicación para una iluminación. Que lo infinito haya impactado en lo finito, se nos dijo, solo pudo ser posible por una comunicación de propiedades. De otra forma, imposible si nos representamos que lo infinito es tan remoto a lo finito que los esfuerzos entre ambos se traducen en nada. Pero lejano a las imposibilidades, la revelación justo significa que Dios habla el lenguaje humano y el ser humano, en virtud de ello, el lenguaje divino. Conceptualmente, se dice que la contradicción es un *encuentro de las diferencias*, por ende, las supuestas antípodas aquí se contactan y se topan, tanto que, como dice Marheineke, “la unidad es algo mediado [...] incluso al punto de la contradicción” (KJN, v. 3, p. 268-269)<sup>186</sup>. En vista de ello, es comunicación de propiedades, el uno alcanza al otro y, lejos de ser nada, el esfuerzo es potenciación.

Es así que llegamos al punto de inflexión. A partir de aquí, el *dictum* ve la necesidad de captar el *poder* que, sin ser todavía real (en alemán, *Möglichkeit*, posibilidad), pueda yacer como poder *oculto* (en danés, *Skjult*) de la semejanza y comunicación, antes de cualquier determinación más lucida de esta mediación y antes de la gran manifestación histórica. Dicho poder consta en descubrir que: “Ni el Espíritu divino ni el espíritu humano son sin una relación. La verdad de su diferencia es el ocultamiento del uno en el otro” (KJN, v. 3, p. 263)<sup>187</sup>. La síntesis entre la unión oculta y manifiesta desemboca en el epíteto: “el eterno devenir humano de Dios”. Con esta expresión, Marheineke nos comunica que la revelación histórica de Dios encuentra su fundamento último, no en el instantáneo aparecimiento histórico, sino en algo prefigurado, anticipado y evocado por una semejanza de espíritu que está en el origen, en el ser y concepto de cada uno. Un poder oculto (posibilidad) está detrás del aparecimiento. En esencia, significa que lo manifiesto estaba ya oculto e interior.

En este orden de ideas, pasemos a ver cómo se transforma lo anterior en el trasfondo de la crítica de Kierkegaard al recuerdo en el cristianismo. En el punto neural que Marheineke se apropia del concepto de recuerdo en la dialéctica pecado-inocencia, Kierkegaard nos habla, inversamente, del pecado como la ruptura de todo punto de contacto entre lo eterno y el sujeto

---

<sup>186</sup> SKS, v. 19, p. 272: “og Eenheden er en vermittelte, [...] endog indtil Widerspruch”.

<sup>187</sup> Ibid. p. 267-268: “Hverken den gudd. ell. den msklige Aand er uden en Beziehen. Sandheden af deres Forskjellighed er den enes Skjulthed i den anden”

existente, entre lo divino y lo humano. Se nos dijo: “Ciertamente, esto es lo que conocemos como *pecado hereditario*. [...] entonces le es imposible reintegrarse a la eternidad a través del recuerdo” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 175)<sup>188</sup>. De este modo, el de Copenhague nos pide sentar cabeza y pensar que, si el pecado se pudiera tomar como recuerdo de lo eterno, entonces la contradicción humana y sus dolores no pasarían de ser un mero simulacro. Si así es saberlo, no digamos ya vivir sabiendo que el pecado es recuerdo de algo más. Por temor del simulacro, Kierkegaard nos pide encarar la situación en el cristianismo “con los dolores y angustias del pecado” (en danés, *i Syndens Angest og med denne Smerte*).

De inmediato, notemos que la acción de impedir el recuerdo en el pecado y dejar al pecador con la “imposibilidad” de recordarse, más la idea de subrayar los “dolores y angustias del pecado”, son movimientos que presuponen las tesis de Marheineke. Presuponen sus movimientos inversos de recordarse mientras observa que el pecado vive arrepentido y todavía en inocencia, más los movimientos de aminorar el dolor del pecado por el recurso a la inocencia y la bondad que contrae no ser espíritus del mal.

Después, en el punto neural que Kierkegaard observa a Marheineke diseminar el recuerdo en la cristología, bajo la tesis del eterno devenir humano de Dios, el de Copenhague, inversamente, sobre la base del pecado y: “cuando el escape de la existencia hacia la eternidad por medio del recuerdo se ha vuelto imposible” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 176)<sup>189</sup>, nos llama a encarar la verdad como paradoja. La paradoja es como sigue: “ya no tiene por qué preocuparse de eso, porque ahora la verdad esencial y eterna no se encuentra detrás suyo, (...) se ha colocado frente a él” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 175)<sup>190</sup>. De este modo, Kierkegaard nos convoca a observar una doble paradoja.

Por un lado, es la paradoja del pecado: la verdad eterna entró en el tiempo y manifestó que no está interior ni oculta en todos, pues exclusivamente está ahí, adelante-de y de frente al pecador (en danés, *foran det ved selv*). De ir hacia atrás con el devenir eterno de Marheineke, ahora la verdad se para en *un adelante* sin vaticinios y preludios que apuesta por cambiar las direcciones del devenir. De lo contrario, si todo estuviera detrás y oculto como un recuerdo no

---

<sup>188</sup> SKS, v. 7, p. 191: “Dette kunne vi jo kalde Arvesynden. [...] da er han forhindret i ved Erindring at tage sig selv tilbage i Evigheden”.

<sup>189</sup> SKS, v. 7, p. 192: “naar Retiraden ud af Existenten erindrende ind i Evigheden er gjort umulig”.

<sup>190</sup> SKS, loc. cit.: “nu skal det ikke bekymre sig derved, thi nu er den evige væsentlige Sandhed ikke bag ved, men kommen foran det ved selv”.

habría Cristo ni cristianismo. La inmortalidad del alma en los griegos nunca necesitó de revelación histórica, pues estaba oculta en el trasegar de la vida y apenas necesitaba echar recuerdo.

Por otro lado, es la paradoja del perdón de los pecados: la verdad eterna viene a él con la pretensión de volver a nacer. Sin el más mínimo recuerdo, solo resta decir que la revelación trae el perdón como el nuevo comienzo o el segundo originarse de la verdad eterna en la existencia humana (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 188)<sup>191</sup>. Se desprende que lo eterno, aunque no estaba en el ser humano, llega para él en un día como hoy, semanal, rutinario, sin mayor novedad y trascendencia. Con todo, lo extraordinario del día es el nacimiento de la verdad eterna, que corresponde con el nacer de Dios. Todo esto es la repetición de la eternidad, del recordar que no se recuerda más porque vuelve a nacer en el instante y la decisión. Es tiempo de salvación; el instante que no tiene más eternidad que un instante. Pero también es el tiempo de la paradoja absoluta. ¿Quién iba a pensar que la verdad eterna nunca había sido sino hasta este instante?, ¿es posible que un día como hoy lo eterno adquiriera un punto de partida que no sea eterno?

Seguidamente, hagamos la misma dinámica que con el pecado. Notemos que la parte: “ya no tiene por qué preocuparse de eso, porque ahora la verdad esencial y eterna no se encuentra detrás suyo, (...) se ha colocado frente a él”, son movimientos que suponen cambios de dirección para el vector de lo oculto en la cristología de Marheineke, que se mueve retrógradamente hacia presencias detrás y yacientes (en danés, *bag ved*). Parece todo un problema con Marheineke cuando, en temas de devenir, la misión consiste en sacar a la verdad eterna de su sueño profundo para lanzarla hacia adelante (en danés, *foran*).

Al final, lo más importante es resaltar que ninguna de las dos caras de la paradoja es una metáfora, un modo de locución o algo hasta cierto grado, como lo hace la filosofía especulativa cuando habla del cristianismo y el resultado es una confusión entre los crédulos y creyentes. No es acordar con el creyente sobre lo positivo de la entrada del cristianismo al mundo y en lo contradictorio de su advenimiento, pero luego decir que el cristianismo es tan antiguo como la ley escrita en el corazón y la imagen grabada en el ser humano, para dejar al creyente con este medio-cristianismo con sabor a cristianismo. Lejos de este proceder, Kierkegaard nos habla de la paradoja absoluta, esto es, de la paradoja sin posibilidad de recuerdo y tan paradójica como

---

<sup>191</sup> SKS, v. 7, p. 204-205.

todo lo que no está anclado al recuerdo de lo que sabemos. Es la paradoja disonante, tal como ha sonado a nuestros oídos. Es la paradoja que realmente necesita de la revelación histórica, pues el recuerdo no necesita.

Por tanto, queda patente que, en su exposición crítica del recuerdo, Kierkegaard gira en torno de los dogmas en los que el recuerdo tiene incidencia en la filosofía dogmática de Marheineke. Cuando Marheineke establece el recuerdo en la dialéctica pecado-inocencia, Kierkegaard rompe el contacto de la verdad eterna con el ser humano y habla del pecado sin recuerdo. Cuando Marheineke habla del eterno devenir de Dios, Kierkegaard nos habla de Dios en el tiempo, que junta a lo eterno y al tiempo en una sola y misma verdad, y gira el vector del devenir hacia adelante por la repetición.

#### **5.4. Marheineke en el problema de la relación misterio-revelación y en la crítica velada al pensador de las “propiedades comunes”**

Después de exponer su crítica a la fraudulenta pretensión especulativa que pretende recordarse en el cristianismo, Kierkegaard comienza una serie de reflexiones sobre el estado de cosas en el especulativo siglo XIX en materia cristiana. Una serie de reflexiones sin pausa y respiro se hacen bajo el rotulo de “supongamos” (en danés, *Sæt*) Que todo sea una “suposición” no nos debería sorprender, siempre y cuando seamos coherentes con el proceso adquirido y, tal vez, hasta con el mismo credo cristiano. Si es cierto que el cristianismo es la paradoja absoluta y una incerteza objetiva elevada a lo absurdo, es decir, sin la más mínima certeza de que sea cierto, entonces, Climacus explica:

Que el cristianismo sea la verdad es ciertamente sólo una posibilidad, e igualmente no es más que una posibilidad el que algún día llegue el día del juicio en que la sentencia habrá de pronunciarse de acuerdo con la relación de interioridad con el cristianismo. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 194)<sup>192</sup>.

Si es lo menos cierto de todo y algo difícil de creer, como los de antaño sabían, no hay duda que la postura más adecuada ante el cristianismo, cuando todavía no se cree ni se tiene fe, es adoptar la postura de suposición. Ninguno sabe si el cristianismo es verdad y el único que puede saberlo es un ser humano interiorizado, ya que, de llegar el día final, dice Climacus: “la sentencia habrá de pronunciarse de acuerdo con la relación de interioridad con el cristianismo”. La interioridad (en danés, *Inderlighedens*) está en aquel que decide, pues la decisión siempre

---

<sup>192</sup> SKS, v. 7, p. 211: “Det var jo dog muligt, at Christendommen var Sandheden, det var jo dog muligt, at der engang kom en Dom, hvor Adskillelsen blev Inderlighedens Forhold til den”.

requiere de nuestra voz y voto, una vez no hay certeza de ninguna clase. Decidirse por el cristianismo es creer en eso, es elegirlo subjetivamente, elegirlo porque se elige, es fe. Luego, aún si el sujeto creyera y tuviera fe, nada nos dice que sea verdad. La fe apenas quiere decir que el soporte de la verdad es la decisión, no el hecho de que sea verdad porque el objeto es verdad (objetividad). Que el cristianismo sea verdad es ciertamente una posibilidad.

En coherencia, Climacus opta por adoptar la actitud del “supongamos”, con el fin de mostrarnos cómo se llega a ser cristiano y cuán difícil es llegar a serlo. Una actitud muy requerida y necesitada en medio de la sospechosa cristiandad (tanto estética, como especulativa), donde todos son cristianos como si el cristianismo fuera algo poético que se logra en cuestión de minutos y horas, o como si el cristianismo fuera otra de las enseñanzas tan respetables y ciertas de salón. De ahí que, por la misma razón, Climacus confiesa en la introducción del *Postscriptum* que no es cristiano, en procura de mostrar cuán difícil es llegar a serlo, ya que, si bien no es cristiano, anda en busca del cristianismo y del dogma esencialmente cristiano, que es *la enseñanza* del Nuevo Testamento; *la enseñanza* que lo separa del paganismo; y *la enseñanza* que resume sus demás categorías: el dogma de la felicidad eterna<sup>193</sup>, o bien, de la vida eterna (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 319-320)<sup>194</sup>.

#### 5.4.1 El cuestionable trato especulativo de los conceptos revelación-misterio

Visto el rol que juega la llamativa expresión “supongamos” en el *Postscriptum*, pasemos a ver la reflexión que abre en la secuencia de nuestro análisis a la cristiandad especulativa. De entrada, encontramos una reflexión que gira en torno a la dialéctica revelación-misterio:

Supongamos que el cristianismo hubiera querido y quisiera ser un misterio, un completo misterio y no uno de esos teatrales misterios que se revela en el quinto acto, sin que obste el que un atento espectador ya haya descubierto su solución en el transcurso de la obra. Supongamos que una revelación *sensu strictissimo* debe ser un misterio y ser reconocido así por el solo hecho de ser un misterio, mientras que por el contrario una revelación *sensu laxiori* [en el sentido más laxo], el reintegrarse por medio del recuerdo con lo eterno, es una revelación en sentido directo. Supongamos que el hombre intelectualmente dotado se distingue por su capacidad de explicar más y de forma más clara aquello que para el sujeto existente es y sigue siendo un misterio. Supongamos que el hombre intelectualmente dotado se distingue de la incomprensión,

---

<sup>193</sup> Contrario a Garelick, quien opina que la felicidad eterna refleja más los intereses de la existencia que del cristianismo. Para ver en detalle la opinión del autor Cf. GARELICK, 1965, p. 62-65.

<sup>194</sup> SKS, v. 7, p. 336.

en proporción con su individual destreza para aparentar de forma cada vez más engañosa que ha comprendido el misterio. (KIERKEGAARD, 200c, p. vii 179)<sup>195</sup>.

Recordemos que los conceptos de revelación y misterio eran conceptos en boga de la cristiandad especulativa, especialmente el concepto de revelación. Vimos que Hegel presenta el cristianismo como la religión revelada y que Marheineke no es la excepción. Más importante aún, fue ver que, en su comentario crítico al pensamiento de Philip Marheineke, Kierkegaard se refiere a su doctrina de la revelación (KJN, v. 3, p. 246)<sup>196</sup>.

En resumen, ambos pensadores conciben que la revelación es el acto por el cual todo lo que es espíritu, como cosa de luz y consciencia, apetece ver y manifestar. Apetito que inmediatamente se torna en la idea de Otro, de lo diferente de sí, porque solamente en Otro el ver puede ver y manifestar. Pero, así como el ver se transforma en Otro, el ver se transforma en *verse a sí mismo*, porque el espíritu sabe que, si su ver es puramente de un Otro, el ver se torna en el extrañamiento de lo nunca sabido, nunca visto, por ende, del ver ofuscado y no manifiesto. Luego, el espíritu solo toma consciencia cuando se ve a sí mismo en el Otro, solo en tal ver espiritual e interior el espíritu es verdadero alumbramiento. En definitiva, revelación es el ver espiritual, manifestación interior de todo lo que es espíritu.

No obstante, aunque la revelación es revelación; aunque todo lo que es espíritu no es cerrado, ni esconde nada, la especulación percibe que para el entendimiento espacio-temporal (kantiano) y el empirismo sensorial la revelación cristiana es un misterio. Desde un lado, podría no parecer irrazonable. La revelación cristiana implica que lo infinito se hace finito (Otro), que Dios infinito es creador de seres humanos y que, en el clímax de la revelación, Dios se reveló históricamente en un individuo. Es la conjunción de diferencias absolutas y evidentemente contradicciones.

Sin embargo, la cristiandad especulativa explica que son también contradicciones del espíritu; es decir, contrarios en relación, por ende, en relaciones interiores, uno en lo otro y así relaciones a Otro consigo mismo. Marheineke diría aquí que la contradicción es comunicación de propiedades, comunión y unión. Contradicción presupone que los contrarios se comunican

---

<sup>195</sup> Ibid. p. 195-196: "Sæt Christendommen var og vil være en Hemmelighed, saadan en Hemmelighed tilgavns, ikke en theatrisk Hemmelighed, der bliver aabenbar i femte Akt, medens den snilde Tilskuer allerede gennemskuer den i Expositionen. Sæt en Aabenbaringsensu strictissimo maa være Hemmeligheden, og netop ene og alene være kjendelig paa at den er Hemmeligheden, medens Aabenbaringen sensu laxiori, Erindringens Tilbagegangen ind i det Evige var ligefrem en Aabenbarelse. [...]".

<sup>196</sup> SKS, v. 19, p. 246.

en la *comuni3n* propia de la comunicaci3n, por algo intercambian sus diferencias y tal intercambio es el productor de la contradicci3n. Como anexo curioso, podemos mencionar que la part3cula “*dicci3n*” en contra-“*dicci3n*” viene del lat3n *dictio*, que significa decir y decir, sabemos, es comunicar.

En semejante dial3ctica, la cristiandad especulativa sabe, por un lado, que la revelaci3n del esp3ritu es un misterio indecible y algo impensable para el entendimiento perceptual y los sentidos. Por otro lado, sabe que el misterio solo designa aquel otro conocimiento distinto al conocimiento natural, un conocimiento superior, especulativo, propio del ver interior, del ver como a trav3s del espejo. En todo caso, *el misterio es otro tipo de conocimiento*. No puede ser misterio absolutamente, porque ya hay revelaci3n; cabalmente es un misterio revelado y especialmente uno del cual ya sabemos y lleg3 a nosotros, pues sabemos, inmediatamente, que es un misterio. Si seguimos en ascenso, sabremos que la contradicci3n en el misterio es comunicaci3n, comuni3n y uni3n de propiedades. Por consiguiente, hablando especulativamente, *la religi3n revelada es el misterio revelado*.

Entretanto, del lado de Kierkegaard, pasemos a notar su consciencia del anterior estado de cosas en la cristiandad especulativa en materia de revelaci3n y misterio, y la reorientaci3n que pretende. En su ejercicio de suposiciones, Kierkegaard distingue dos conceptos de misterio (en dan3s, *Hemmelighed*) y revelaci3n (en dan3s, *Aabenbaring*). En el primer caso, se concede la posibilidad del misterio, pero se niega inmediatamente que sea “uno de esos teatrales misterios que se revela en el quinto acto” (en dan3s, *theatralisk Hemmelighed*). En el segundo caso, Kierkegaard distingue entre la revelaci3n *sensu strictissimo* [en sentido estricto, preciso] y una revelaci3n *sensu laxiori* [en sentido laxo, amplio]. *Sensu strictissimo* se refiere a la revelaci3n que, si bien revela el misterio, permanece como misterio, justo porque el objeto que revela es un misterio. *Sensu laxiori* se refiere a la revelaci3n que *descubre* el misterio, tal que el misterio no es m3s misterio ni lo cerrado. De estas distinciones, cada segunda distinci3n, cada excepci3n, describe el manejo que la cristiandad especulativa tiene de los conceptos revelaci3n y misterio. Reci3n repasamos que la cristiandad especulativa considera que la religi3n revelada (el cristianismo) es revelada porque descubre el misterio, por lo cual el misterio revelado no es m3s misterio y la revelaci3n el ver lucido y desoculto que, en el quite de toda traba (directo), resuelve el misterio (revelaci3n *sensu laxiori*).

A la serie de indicaciones, entra un criterio todavía más determinante, Para verlo, debemos traer con nosotros el bagaje de la relación Kierkegaard-Marheineke en los apartados anteriores. Dicho eso, notemos la parte de la citación donde Climacus decía: “una revelación *sensu laxiori* [en el sentido más laxo], el reintegrarse por medio del recuerdo con lo eterno, es una revelación en sentido directo”. Si el asunto otra vez tiene que ver con el recuerdo, entonces, tenemos el camino expedito para pensar que la discusión continúa con la cristiandad especulativa y especialmente con la dogmática de Philip Marheineke. Misterio, revelación y recuerdo son las combinaciones encriptadas que, en la *summa summarum*, nos dan otra vez las cuentas.

Ubicados específicamente en Marheineke, sabemos que su visión del cristianismo incorpora el misterio. Explícitamente, nos dijo que Cristo no habría podido revelarse sin haber sido el milagro para el conocimiento natural humano. Detallemos algo más que dicen las lecciones en el dogma de la cristología:

La religión cristiana sobrepasa el conocimiento que se encuentra en la naturaleza humana, que corresponde con el ser humano natural. La primera impresión indica que el contenido es completamente extraño para él [el ser humano natural], y, sin embargo, existe solo para él. Él es incorporado en esta enseñanza por la gracia del Espíritu, por la cual sucede que la verdad divina cesa de serle extraña. (KJN, v. 3, p. 272)<sup>197</sup>.

Después de la lectura, se genera el convencimiento de que Kierkegaard está documentado sobre el misterio de la “fe” (sospechosa) especulativa. Sabe que el misterio aquí es como el giro de argumento en un libreto de ficción. Se dice que es la “primera impresión” (en danés, *første Indtryk*) para luego decir que en lo venidero, sea segunda, tercera, cuarta impresión etc., todo cambia. En lo venidero el misterio ya no es extraño; la revelación entra, opera y pone a la cosa directamente a nuestros ojos. De la oscuridad a la luz. Sagazmente, las lecciones explican que juzgar el misterio como algo absolutamente extraño (en danés, *aldeles fremmed*) no es tan preciso y acertado, pues, da la coincidencia, que el misterio ya llegó a él y entró en relación con él (por eso puede predicar la “extrañeza”), *ergo*, que solo existe para él. Sin más, que es misterio revelado o, al menos, misterio que ya comenzó a desocultarse. Cristianamente, se nos dice que todo esto se cumple con la enseñanza del Espíritu Santo, pues, en medio del misterio, es el Espíritu quien viene a nosotros, se interioriza y habita en el ser humano, de tal modo que, por la gracia y su naturaleza manifestativa, todo cesa de ser extraño.

---

<sup>197</sup> SKS, v. 19, p. 276; “Den christlige Religion overstiger den menneskelige Naturs Erkjendelse, det er det naturlige Menneskes. Det første Indtryk er at den er ham et aldeles fremmed Indhold, og dog er den kun for ham”.

Por su parte, Kierkegaard da una mano a la explicación especulativa y opina que no es tanto el Espíritu Santo, sino el recuerdo y la inmanencia los factores que pesan en la especulación para descubrir todos los misterios. Por supuesto, conocimos en la cristología que nada es cognoscible y acontece si la idea no está como posibilidad oculta e interior en la cosa. Igualmente, en la doctrina de la imagen divina conocimos que nada se pierde y cambia en su naturaleza, porque, afortunadamente, existe el recuerdo. En esencia, el recuerdo se extravía, pero permanece, y permanece como permanece el recuerdo: interior, oculto, en forma de destellos, esquirlas, que están presentes, pero invisibles o, en su defecto, imperceptibles. Ahora, con relación al misterio, se razona igual que en la cristología. El misterio sería totalmente incognoscible si a la incognoscibilidad no precediera una relación con nosotros, acostada en el interior y como en lo oculto. De cierto, sería incognoscible, no obstante, existe tal relación y el misterio existe solo para nosotros; existe en el acto de que el misterio nos *reconoce* con su llegada y nosotros *reconocemos* al misterio que llega, *ergo*, no es completamente extraño y su extrañeza es un reconocimiento de parte de nosotros.

Al unísono del mismo procedimiento, Marheineke nos explica los dogmas cristianos. Mantiene que todo es incognoscible y, si nos conocemos, pasaríamos a desconocernos totalmente (piénsese en la posibilidad de ser espíritus del mal en el dogma de la imagen divina), a no ser que todo sea en relación, oculto, interior y puntualmente, nos dijo una vez, recuerdo. Con las palabras de Kierkegaard, entendimos que todo quiere decir: sin recuerdos, todo es incognoscible, misterioso. En detalle, entendimos que la cristiandad especulativa se adhiere a la tesis socrática de “todo conocer es recordar”; se adhiere por tener la pertenencia histórica del concepto, como por operar filosóficamente con el concepto de inmanencia. ¿Qué decía la tesis? Sucintamente, decía lo mismo: “todo conocer es recordar”, traducido: todo es incognoscible sin una presencia oculta, interior y yacente como un sueño, que, al tiempo de despertar, despierta como todo sueño, desde el interior, en nosotros.

Kierkegaard persiste con su explicación. Ahora, sabiendo de Marheineke, como hasta aquí todo nos indica, dice que la revelación especulativa es cabalmente la revelación del recuerdo y de los recuerdos. Si abriéramos el misterio que la especulación enseña, nos topáramos con la sorpresa de que solo trata de una luz apresada y retenida. El misterio, hablando especulativamente, es como los misterios de la antigüedad, en donde era el *velo* la cosa que cubría el objeto y lo hacía misterioso, pero, ¡vaya sorpresa!, detrás permanece la ciencia, aguardan los milenios de sabiduría, espera el conocimiento interior del mismo hombre

y en adelante toda la expectativa es por un recuerdo. En palabras de Kierkegaard, es el misterio estético, el misterio del quinto acto, el velo del teatro.

Pero notemos que la crítica no dice mucho, a simple vista. Simplemente distingue los conceptos, pone sus conceptos aparte y se limita a zanjar la cuestión de modo breve, apodíctico y casi que en la tautología de un “circulo vicioso”, casi como si fuera “obvia”. Sin exagerar, su postura en el tema queda prácticamente así: el misterio es misterio y no puede ser algo más que misterio, y la revelación permanece misterio por el hecho de que revela un misterio. En otra parte del *Postscriptum*, Kierkegaard vuelve a hacer mención del tema, pero sigue la forma apodíctica, solo imprime más paradoja y concede un ejemplo típico de su humor. Dice Climacus: “el misterio expresa que la revelación es revelación en estricto sentido, que el misterio es el único signo por el cual puede ser reconocida, pues de no ser así, la revelación se transformaría en algo parecido a la omnipresencia de un oficial de policía. (KIERKEGAARD, 2008b p. vii 207)<sup>198</sup>.

¿Qué significa todo este enredo?, ¿cómo masticar el trabalenguas? Kierkegaard nos vuelve a comunicar algo apodíctico y tautológico: que el misterio hace a la revelación porque permanece misterio, y la revelación se conoce por este misterio que es un *completo* misterio. Sin más supuestos y presupuestos, el asunto es indescifrable. Parece que la obviedad de esta “lógica” solo salta a la vista, si el lector recuerda —aquí sí es válido Sócrates— o va en busca del significado que el cristianismo habría enseñado de la revelación. De ahí lo *sensu strictissimum* de la revelación opuesta a la especulación, que alude a algo preciso, específico, distinto, inconfundible. Mientras que la especulación fue relacionada con el sentido *sensu laxiori*, que alude al sentido común, amplio y probablemente confundible con toda suerte de cosas. En el caso de las reflexiones del “supongamos”, Kierkegaard tiene en mente la revelación esencial que funda al cristianismo: Dios en el tiempo o la revelación histórica de Dios. Bajo estas orientaciones, veamos si es obvia y apodíctica la cuestión como la presenta Kierkegaard.

Según el cristianismo, la revelación divina no puede tener como objeto un conocimiento-recuerdo, ya que no se necesita de una incursión divina *ad extra* (de afuera) en la historia para conocer algo que está disponible en toda la naturaleza o en el interior del ser

---

<sup>198</sup> SKS, v. 7, p. 223: “Hemmeligheden er Udtrykket for, at Aabenbaringen er Aabenbaring i strængere Forstand, at Hemmeligheden netop er det Eneste, den kan kjendes paa, da ellers en Aabenbaring bliver saadan Noget som en Politiebetjents Allestedsnærværelse”.

humano. Como es sin sentido, es apodíctico. Negado el sin sentido, se sigue que la revelación no tiene como objeto un conocimiento-recuerdo. *Ergo*, el objeto de la revelación es un misterio; es misterio porque no está en nosotros y por esto no lo conocemos *absolutamente*.

Dicho que es un misterio, *importante que no sea un misterio del velo*, como dijimos reciente. En este tipo de misterios, hablando seriamente, solo se habla de conocimiento-recuerdo y es cuestión de correr el velo o quitarlo. Para conocer un misterio así, solo basta una potenciación del curso de la historia humana y en ningún caso es una imposibilidad su conocimiento, ya que, si debajo solo hay conocimiento-recuerdo, el conocimiento del misterio estaría en todos. También es importante que no sea un misterio de tipo que los seres humanos descubren por sí mismos y apellidan “misterios de la naturaleza”, “del corazón” o “del pensamiento”, ya que, en el acto mismo, estos misterios son *descubiertos* por la intuición humana o por la facultad humana que corresponda al caso. Como ambos escenarios son sin sentido, es apodíctico que no son misterios.

Luego entonces, el objeto de la revelación divina, entendido cristianamente, es un *completo* misterio y un misterio que sigue en misterio después de revelada la revelación (post revelación). El raciocinio es apodíctico: cualquier conocimiento que deshaga el misterio y lo asimile humanamente, *eo ipso* y en ese instante, anula la revelación divina, pues quiere decir que lo revelado no era tan ajeno al ser humano, *ergo*, recuerdo. Después de tanto estaríamos otra vez ante el misterio del velo, el misterio del saber, se dice, que yace en el fondo, muy en el fondo.

Hasta aquí la primera parte. En el proceso entendimos, con certeza apodíctica y sobre la evidencia de los mismos términos, que la revelación divina y su incursión *ad extra* en la historia solo acontece en función de revelar un *misterio absoluto*, o sea, sin posibilidad de conocimiento. En relación con el proyecto de *Migajas*, esta parte corresponde con el misterio del pecado, más exactamente, del pecado sin recuerdo. Esta paradoja dice que el ser humano, antaño verdad, rompe su semejanza con la verdad y se transforma en no-verdad (lo que tanto temía Marheineke). La caída es absoluta y tan profunda que no guarda ni siquiera recuerdos de la verdad. En coherencia, es un ser humano que ni se conoce a sí mismo, ni sabe quién es y, a faltas de recuerdos y de un último nexa con la verdad, es un ser humano perdido en el pecado. En una sola palabra: *condenado*. *Migajas filosóficas* lo apellida, en línea con el cristianismo, “siervo del pecado” (en danés, *Syndens Træl*) (KIERKEGAARD, 2004, p. iv 211). Sabemos

que el “siervo” o el “esclavo” no tienen ni siquiera el *an sich* sagaz de Hegel y Marheineke, en donde el hombre es virtualmente infinito (según posibilidad, interiormente) y del cual se puede decir: “Pero en cuanto espíritu él está simultáneamente por encima de esta carencia de verdad” (HEGEL, 1984, p. 113, lección de 1827). No desestimemos repetir que el pecado no tiene ni el recuerdo. Aquí solo es válido decir: fue infinito, pero ya no es. *Está condenado*. En consecuencia, el misterio absoluto es: el sujeto no sabe quién es, no sabe que antaño fue verdad y el pecado significa la imposibilidad de recordarlo. Solo de este misterio absoluto, surge la revelación *sensu strictissimo*. Explica Emmanuel Steven:

Por el contrario, desde el punto de vista cristiano se dice que antes de la revelación el alumno no posee ni puede poseer la verdad, y por lo tanto, no puede simplemente recuperarla vía introspección. El maestro cristiano no sólo trae la verdad al aprendiz, sino también la condición para captarla y, por lo tanto, es necesario para el proceso de descubrimiento. (EMMANUEL, 1996, p. 62, traducción nuestra).

Con certeza, una revelación *ad extra*, divina y cristiana, solo funciona bajo estos dos criterios: no tener la verdad y tampoco tener la condición de la verdad (recuerdo). Descartado el ser humano y apartada la mirada de él, solo queda la urgencia de un salvador. Este es el “maestro cristiano”, dice Emmanuel, alguien con una peculiaridad necesaria e indispensable para el proceso: *que lo es todo*. Las circunstancias hacen que la única cosa necesaria sea una intervención milagrosa, es decir, salvadora, libertadora y redentora (KIERKEGAARD, 2004, p. iv 211)<sup>199</sup>. Dice Emmanuel: “la lógica de la revelación deja claro que solo una persona puede efectuar esta enseñanza. (...) Solo Dios está en la posición de borrar la diferencia absoluta que lo separa de sus criaturas” (EMMANUEL, 1996, p. 62, traducción nuestra). En los presupuestos socráticos, la revelación divina nunca habría sido necesaria. Con el recuerdo en su interior, Sócrates habría pensado que, aún en la mayor de las dificultades existenciales, todo se trataba del proceso eterno del ser humano a la verdad. Nada era imposible, nada un misterio absoluto. Por ese motivo, en Sócrates no se concebía la lógica paradójica de la revelación.

Así entramos en la segunda parte. Ella dice: *la revelación divina revela un misterio que es a todos un misterio*. ¿Qué lógica hay en esta revelación?, ¿qué es una revelación que no revela? Sin sentido que una revelación no revele porque su objeto es el misterio, es apodíctico. No obstante, notemos lo siguiente: si se dijo que el misterio absoluto es el misterio que está *afuera* del ser humano y no es el típico *misterio humano* que los mismos seres humanos descubren, —pregunta— ¿cómo descubrirlo?, ¿cómo toparnos con él o hacer que llegue a

---

<sup>199</sup> SKS, v. 4, p. 225-226.

nosotros? Curiosamente aquí, por el modo de interrogar, Kierkegaard acordaría con el razonamiento de Marheineke. Es importante, hablando del misterio absoluto, que el misterio nos reconozca y exista solo para nosotros, o sea, que llegue y de nuestra parte también lo podamos reconocer. Solo hasta aquí, valga aclarar, llegaría el acuerdo. Las consecuencias de inmanencia que por ello saca Marheineke están años luz de ser las consecuencias de Kierkegaard, quien las considera consecuencias del recuerdo.

Retomando las preguntas, parece que la lógica vuelve a encaminarse. No cabe duda que revelar un misterio a un sujeto que no tiene noción, intuición, ni el menor atisbo del misterio, es una gran revelación. Es una revelación igualmente divina y reveladora como quien revela y descubre el misterio, pues, gracias a la revelación del absoluto misterio, el misterio no es más misterio en la medida que el contenido misterioso es revelado a un mundo donde había nulo conocimiento de su naturaleza y cualidad misteriosa.

Que sea revelado, podría alentar la suposición de Marheineke, según la cual, esto supone que los seres humanos están envueltos en el misterio, que no es completamente extraño, por ende, que contiene algo suyo y está en ellos. Para sorpresa de algunos, aquí también Kierkegaard asentiría con Marheineke. Pero solo bajo esta pauta: ese razonamiento inmanente y que destila recuerdo solo es válido para el revelador, quien justamente *lo ve todo* eternamente y especulativamente: Dios (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 97, vii 158, vii 178)<sup>200</sup>. De nuestra parte, seres humanos existentes, no podemos saber ni tener nada vía recuerdo-inmanencia, porque es gracias a esto que tenemos la revelación divina *ad extra*, es por esto que Dios descende a nosotros (como reza el padre nuestro, venga y hágase tu reino), en lugar de ponernos a recordar en vida como Sócrates.

Más que nunca, cuando la inmanencia acecha, debemos tener presente la primera parte: no se necesita de una incursión divina *ad extra* en la historia para conocer algo que está disponible en toda la naturaleza o en el interior del ser humano. Esta es la parte que se cumple en el ser humano, no en Dios. Por consiguiente, se reafirma que el misterio es uno absoluto y no de teatro o de quinto acto. En igual medida, se reafirma que la revelación de tal misterio consiste en revelarlo a un sujeto que vive la tragedia de no saber cuán profundo es el misterio

---

<sup>200</sup> SKS, v. 7, p. 115, 175, 194.

de su existencia, tan profundo que no es un misterio humano, que pueda llevar y encontrar en sí mismo. Todo es apodíctico.

En relación con el proyecto de *Migajas filosóficas*, la segunda parte corresponde con la revelación de Dios en la historia y el mensaje sobre el perdón de los pecados. La revelación consiste en que la verdad eterna ha devenido existente allí donde no había verdad, que ha traído la enseñanza de salvación donde todo estaba condenado. Sin embargo, en detrimento de su manifestación a plena luz del día, la revelación permanece un misterio absoluto. Encontramos a un ser humano sin recuerdo. Por ende, encontramos a alguien que no tiene la más remota idea de necesitar perdón y mucho menos a causa de un pecado *mortale*. No comprende que su pecado no se puede resarcir en sí mismo y en función del mérito, sino que necesita de una salvación que no puede ser operada por su cuenta. No comprende que necesita del perdón, de la gratuidad, de la gracia, de Dios en el tiempo y de Dios en la cruz. Pese a la revelación, no puede comprender el significado de la revelación histórica, por qué Dios está adelante suyo.

Sobre este Dios no puede imaginar lo que imagina, esperar lo que espera, razonar lo que razona, por más que el Dios esté profetizado, anunciado y ahora revelado. Sabemos que no lo comprende, por más señales y signos, porque justamente Dios ha venido a él. En cuanto pecador sin recuerdo y en condición de pecaminosidad, sencillamente el ser humano no puede sondear el misterio de su existencia que Dios le ha revelado. Para él, este Dios es el *deus revelatus* (Dios revelado) y el *deus absconditus* (El Dios *absolutamente* misterio). Climacus no deja dudas al respecto:

Todas las fábulas y proclamas acerca de que, aun sin haber recibido la condición del maestro, era suficientemente astuto como para descubrir lo incógnito de Dios; que podía percibirlo en sí mismo, ya que se sentía extraño cada vez que encontraba a aquel maestro; que había algo en la voz y en el semblante del maestro, etc., etc. -Eso son chismes de comadres, con los que uno no se hace discípulo, sino que sólo blasfema de Dios. Aquella figura no era un incógnito, y cuando Dios por su omnipotente decisión, que es idéntica a su amor, quiere ser semejante al más humilde, ningún tabernero ni tampoco ningún profesor de filosofía ha de imaginarse que es un mozo tan ingenioso como para percibir algo si Dios no ha dado la condición. (KIERKEGAARD, 2004, p. iv 256-257)<sup>201</sup>.

---

<sup>201</sup> SKS, v. 4, p. 266: “Al Fablen og Udbasunen om, at han, skjøndt han ikke fik Betingelsen af Læreren, dog var snu nok til at opdage Gudens Incognito: at han kunde mærke det paa sig selv, thi han var saa underlig hver Gang han saae hiin Lærer; at der var Noget i hiin Lærers Stemme og Mine osv. osv. – det er Kjellingsladder, hvorved man ikke bliver Discipel, men kun bespotter Guden Hiin Skikkelse var intet Incognito, og naar Guden ved sin almægtige Beslutning, der er ligesom hans Kjærlighed, vil være den Ringeste lig, da skal ingen Vertshuusholder saa lidet som en Professor i Philosophien bilde sig ind, at han er snild Karl nok til at mærke Noget, hvis Guden ikke selv vil give Betingelsen”

De esta transparente afirmación, que nos reconfirma la mantención del misterio en plena revelación de Dios, podría surgir la inquietud, ¿cómo podríamos acercarnos a Él, a la verdad eterna que nos revive y nos salva, si es un misterio?, ¿qué salvación hay si la verdad es algo que no podemos comprender y está más cerca del rechazo que de la apropiación? Teniendo en cuenta estas preguntas que haríamos en condición de pecaminosidad, Kierkegaard nos dice que el cristianismo trajo la nueva condición que remedia la caduca condición del recuerdo: la fe. Pero la fe, no malentendamos<sup>202</sup>, es creer con la dialéctica bien puesta entre revelación y

---

<sup>202</sup> La fe, dice Kierkegaard, es la nueva *condición* (en danés, *Betingelsen*) y nuevo órgano (en danés, *nyt Organ*) (KIERKEGAARD, 2004, p. iv 256-258, iv 302; SKS, v. 4, p. 265-266, 306). En cuanto nueva condición, la fe abre los ojos del creyente para ver a Dios (en danés, *og oplod ham Troens Øie*); transforma el misterio en la verdad; transforma lo más incierto en lo más cierto, y el absurdo no es más absurdo sino aquello que salva y reconcilia. En rotundo, la fe es la nueva condición para vencer a la paradoja, no para sucumbir en ella. No obstante, las declaraciones nos deben llamar a confusión. Aquí es cuando menos podemos soltar la dialéctica de los contrastes absolutos en Kierkegaard. La obra seudónima del danés abarrotada en pasajes donde se muestra que la fe debe su existencia y accionar a la paradoja y al absurdo. Entre los pasajes más notorios, el *Postscriptum* anota tajantemente: “porque el objeto de la fe es precisamente el absurdo, y sólo en eso es posible creer” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 177; SKS, v. 7, p. 193). Reparemos en la expresión “el objeto” de la fe (en danés, *Troens Gjenstand*). “Objeto” connota que el “esto”, el “contenido”, “la cosa” o “el saber” de la fe y del cual ella cree y el cual la determina es absurdo. Sin este *objeto absurdo*, se nos dice, es imposible creer. Otro de los pasajes del *Postscriptum*, que capta con precisión y cuidado los movimientos de la fe, dice: “Con todo el poder de su entendimiento [...] debe querer entender el perdón de los pecados y luego desesperar del entendimiento. Con una comprensión opuesta, la interioridad de la fe debe aferrarse a la paradoja, y el hecho de que la fe batalle justo de esta manera, lo mismo que alguna vez hicieron los romanos al luchar cegados por la luz del sol, es la tensión de la interioridad. Si cualquiera otra comprensión llega a imponerse sobre él, bien pronto habrá de percatarse que a punto está de perder la fe” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 188-189; SKS, v. 7, p. 205). Reparemos en la idea de “comprensión opuesta” (en danés, *Med Forstanden lige imod*). La comprensión opuesta es la comprensión que resulta después de estar con el entendimiento y usar el entendimiento en una materia que agota todo nuestro entendimiento sin que, finalmente, hayamos entendido. Ergo, ahí entendimos algo opuesto al entendimiento. No es retórico, irónico o un simple modo de locución que, si aplicamos nuestro entendimiento en algo que se muestra opuesto al entendimiento, por avanzar en su entendimiento, vamos a entender que es opuesto al entendimiento. De hecho, en Kierkegaard la “comprensión opuesta” es significativa para el *correcto uso* de la fe. La fe requiere de inteligencia para no volatilizar su fe o para no ser fe de estas dos cosas: 1) “creer” en sin sentidos (por ejemplo, el “creer” de la superstición o el “creer” del niño que dice “creerlo todo”, con el resultado de creer indistintamente en cosas inferiores al entendimiento. 2) creer en objetos que no necesitan de fe y caen en la comedia, según Kierkegaard, de las cosas *más probables*, como sucede en la filosofía especulativa, que enseña a los creyentes la lógica especulativa en la base de su fe. En general, *la fe es una cosa muy puntual y precisa* que de ella dice Climacus: “Sin duda que tiene entendimiento (pues ciertamente ha de tenerlo a fin de creer en contra del entendimiento)” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 495; SKS, v. 7, p. 516). En la visión de István Czakó, Climacus quiere decir: “Según Climacus, aunque es imperativo creer contra el entendimiento, sin entendimiento nadie sería capaz de creer” (CZAKÓ, 2015, p. 283, traducción nuestra). Entonces, sobre la base de esta “comprensión opuesta”, que nos garantiza el *correcto uso de la fe*, logramos tener algo tan difícil y delicado de obtener que no es una ironía o retórica: un objeto paradójico y absurdo. De este objeto, Climacus nos dijo líneas atrás: “Con una comprensión opuesta, la interioridad de la fe debe aferrarse a la paradoja”. Aquí vale preguntar, ¿por qué? ¿por qué la fe como nuevo órgano y condición de salvación no puede liberarse de la paradoja? También nos respondió: “Si cualquiera otra comprensión llega a imponerse sobre él, bien pronto habrá de percatarse que a punto está de perder la fe”. Notemos que la condición es contundente y propia de un *sine qua non*: si la fe no se aferra a la paradoja y a un entendimiento opuesto a la misión del entendimiento, cualquier otra comprensión, *sea la que sea*, en donde el creyente crea haber exorcizado a la paradoja o haberla disuelto, estamos a punto de perder la fe, a punto de un entendimiento que no entiende opuesto al entendimiento sino, al contrario, cerca de entender todo como lo entiende el entendimiento (la razón), no la fe. Notemos también cuando Kierkegaard nos dice que la fe, pese a aferrarse a la paradoja, es algo contrario a la paradoja, porque de todas las tensiones solo resulta que “la fe batalle justo de

misterio, ambos en sentido *strictissimo*. *Fe es creer que la revelación es verdad a sabiendas de que es un misterio*; es creer que el cristianismo es nuestra vida eterna y salvación mientras tenemos la consciencia insoslayable de su paradoja absoluta. Si preguntamos, ¿cómo es posible? He ahí la fe. Por esto es fe.

---

esta manera”. En tanto *batalla* (en danés, *strider*), la fe no se alegra en la paradoja ni mucho menos encalla en el juicio de que todo es paradójico (algo que hace el humor), contrariamente, la fe lucha contra la paradoja cada que se aferra a ella. La batalla sucede porque la fe, con todo y paradoja, quiere creer en la paradoja, ver su verdad y comprender su objeto *a sabiendas de que es paradójico y repelente* (una comprensión diferente, subjetiva). Movido por la tensión, Kierkegaard expresa que la batalla consiste en el ánimo de lucha que hace posible la resistencia, aunque sea cegado por la luz del sol; es decir, el triunfo de la fe es en la oscuridad, luchando a ciegas. Todo indica que, dado lo penetrante de la idea, Kierkegaard inserta inmediatamente una extensa nota de página en donde anota cosas valiosas para el entendimiento de la fe. Entre las anotaciones, encontramos: “Pero cuando el creyente agota todo su entendimiento y a punto se encuentra de desesperar, con el solo objeto de descubrir la dificultad de la paradoja, entonces en verdad no resta nada con lo cual explicar la paradoja -aunque a pesar de ello, resta ciertamente la sobreabundante firmeza de la fe en la pasión de la interioridad. Estar tranquilamente en un barco en medio de un buen clima alrededor no es una adecuada metáfora para la fe; pero cuando se ha descubierto en el barco una fuga, y a consecuencia de ello se busca entusiastamente mantener la nave a flote bombeando el agua fuera, en lugar de buscar la seguridad del puerto -eso es una metáfora de la fe”. Si bien el barco de la metáfora difícilmente se puede sostener, Kierkegaard dice: “la antedicha imagen contiene a final de cuentas una imposibilidad, eso es meramente una imperfección de la imagen, pues la fe se sostiene” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 189, nota de página; SKS, v. 7, p. 205). Según se nos cuenta, el barco no se sostiene, pero la fe sí, y se sostiene en “la sobreabundante firmeza de la fe” (en danés, *rigeligt Troens Hold*). La fe es esta *batalla* y esta batalla no prescinde jamás de la paradoja, porque la fe no busca la seguridad del puerto. En síntesis, parece que podemos quedarnos con la siguiente imagen de la fe: si la fe son los remos para salir a flote y la paradoja la corriente contra la fe (la fuga en el barco), *la fe es remar a contracorriente de la paradoja*. Cualquier otra cosa que no sea *batalla* no es fe. La dialéctica de los contrastes absolutos se reafirma en *La enfermedad mortal*: “Porque, en efecto, el que no se escandaliza es aquel que con fe se pone a adorar. Ahora bien, la adoración — que es la expresión de la fe— significa también que sigue levantada la gran muralla de la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, por más que éste sea ya un creyente. Pues la posibilidad del escándalo vuelve a ser en medio de la fe el momento dialéctico” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 165; SKS, v. 11, p. 239-240). Vemos que la batalla llega incluso al creyente de fe, quien todavía sigue remando en contra de la paradoja, *pues el creyente no deja de ser un pecador* y uno que *no se libera por completo* del temblor y la zozobra del Dios revelado. De ahí que se diga: “sigue levantada la gran muralla de la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, por más que éste sea ya un creyente” (en danés, *Men at tilbede, hvilket er Troens Udtryk, er at udtrykke, at Qualitetens uendelig svaelgende Dyb dem imellem er befæstet*). La dialéctica también reaparece en *Ejercitación del cristianismo* y de ella nos documenta perspicazmente el estudio de CARR, K: “The offense of reason and the passion of faith: kierkegaard and anti-rationalism”, 1996, p. 244-246. Finalmente, las aclaraciones y precisiones que hicimos de la fe nos llevan a tomar ciertos cuidados con las interpretaciones de autores como Murray y Evans. Ambos autores, en su lectura de *Migajas filosóficas*, se amparan en la nueva condición y nuevo órgano (la fe), como en el desafío que suscita la comprensión de la revelación en pro de la salvación humana, para pensar en Kierkegaard la posibilidad de una comprensión de la paradoja y del misterio *subrepticamente* lejos (no digamos sin) de la paradoja y del absurdo. Hablan de esta “comprensión” como un “avance” sobre la paradoja y la condición del pecado, que da la impresión de una transformación “mística” de nuestra condición pecaminosa. (Cf. MURRAY, 1997, p. 135-138; EVANS, 1992, p. 74-75). Tal planteo y modo de pensar incurre en una sujeción débil a la dialéctica de los contrastes absolutos, tan importante para Kierkegaard que no acostumbró el falsete a-dialéctico (sin dialéctica) para pensar y exponer sus ideas. Es cierto que Kierkegaard no niega la comprensión de la fe. No lo podría estar cuando dice que la fe es la nueva condición que abre los ojos del creyente para ver a Dios (como en el caso de *Migajas filosóficas*), ni tampoco podría estarlo cuando dice que la firmeza de la fe posibilita salir a flote y dominar la oscuridad del misterio y la paradoja (en el caso del *Postscriptum*). Sin embargo, —esta es la condición— la fe no *avanza* sobre la paradoja, más bien, *la fe rema a contracorriente* de la paradoja; quiere decir, nunca pierde vista la consciencia paradójica de su objeto y es con respecto a este objeto que rema cuesta arriba. Por supuesto, todo ello supone a un *pecador* y a un *pecador todavía dentro del creyente*. Por último, tengamos presente que sin paradoja absoluta y sin pecado el cristianismo se trueca en el punto de vista eterno y abstracto de la filosofía especulativa.

En resumen, la primera y segunda parte de la lógica paradójica de la revelación cristiana verificó el carácter apodíctico y circular del trabalenguas de Kierkegaard: la revelación revela por el solo hecho de que vuelve a revelar el misterio y este *a vueltas con el misterio* es la marca de que la revelación revela. Por lo cual, parece que la crítica de Kierkegaard al concepto de revelación en Marheineke sugiere que el malentendido de la cristiandad especulativa comienza con una errata de principios, de términos, de lógica, siendo ella tan lógica. Sin ir a fondo y entrar en detalles, parece que todo el malentendido, mucho antes, es conceptual. Todo indica que basta preguntar al pensador especulativo qué entiende por revelación para ver una autocontradicción (sin sentido) en los términos. Una autocontradicción patente cuando se utilizan nociones generales, amplias, comunes y de tradición para el concepto cristiano de revelación, siendo que el cristianismo ha definido y precisado este concepto hasta convertirlo en su misma fundación. No es sorpresa que resulte vago y autocontradictorio el concepto de revelación en boca del especulador.

Según Kierkegaard, lo vago salta a la vista cuando en Marheineke encontramos que la revelación opera bajo las directrices del recuerdo, dígame de lo oculto, de lo interior, del poder no real pero virtual, posible etc. Si esto, la pregunta no puede ser otra, ¿qué se reveló? ¿cuál revelación si no era absolutamente desconocido? Es lo mismo que hemos venido preguntando, ¿a qué vino el cristianismo si lo eterno era omnipresente?

El misterio del cual habla el filósofo es apenas del misterio del velo; a saber, el velo que cubre el recuerdo y hace que yazca durmiente y a nosotros como en un sueño. Es el misterio oculto en el interior del ser humano, es simplemente profundidad y velo en el medio. Pero tal tipo de misterio, cómicamente, es igual a aquellos en donde el misterio consiste en regresar al inicio; que descubre que sabía, que todo estaba en él. Es el misterio del autoconocimiento, que parte de la premisa: el hombre sabe, y aconseja: buscar en uno mismo. Por más difícil y casi “imposible” que fuera alcanzar este misterio, Sócrates, Platón, pitagóricos y poetas sabían que solo era cuestión de un proceso eterno hasta que el alma recordara. El proceso eterno alumbraba en ellos el sentido y la necesidad de la transmigración de las almas. Pero no alumbraba la necesidad de revelación, porque todo ya estaba revelado, o, mejor dicho, nunca necesitó revelación. En conformidad, para ellos era absurdo una verdad *ad extra* y en forma de acontecimiento, porque el ser humano, en sí mismo, era la verdad.

Así sucede, para Kierkegaard, porque todo ese misterio antiguo, llevado a su pensamiento absoluto, es apenas el misterio estético y común del quinto acto en el teatro, en donde no se revela nada porque todos, y sobre todo el astuto pensador especulativo, saben, esperan y presagian el enigma. Cuando no, la forma del descubrimiento final deleita a los espectadores con la ficción y simulación que les encanta: ver que todo se movía y estaba atrás en la trama, oculto (en danés, *theatralisk Hemmelighed*). Sin embargo, el problema de Kierkegaard no es con los conceptos antiguos de revelación o de misterio, sino con la cristiandad especulativa que trae todo este bagaje amplio, común, laxo y tradicional a la novedad del cristianismo; una novedad que pretende precisar los conceptos, definirlos y darles un énfasis tal, que quiere fundarse en ellos.

En definitiva, ¿qué se reveló? Kierkegaard sugiere: nada. Todo era una colección de memorias y una eternidad dormida en el universo. El misterio comenzó volátil y la revelación terminó más volátil que el misterio. Caso se insista en el cristianismo por este camino, se llega máximamente a la ficción y a la simulación del teatro. El teatro, no hay duda, deleita, pero su deleite es una ficción, no cristianismo.

Por tanto, parece que Kierkegaard, en su fugaz digresión sobre la revelación y el misterio, quiere mostrar los resultados cómicos de la cristiandad especulativa. Cómicos en cuanto hablamos de una autocontradicción; que el concepto ni siquiera alcanza el concepto; que la revelación ni siquiera dice revelación; que no lo dice porque se recurre al sentido superfluo de revelación directa y *sensu laxiori* en el cristianismo. Cómico en cuanto parece que Kierkegaard considera que con la misma “lógica” interna (paradójica) y a priori de los conceptos revelación-misterio, tomados en el sentido “propio”, “estricto” y “preciso” según enseñados por el cristianismo, se puede alumbrar los resultados que pertenecen a todas las partes involucradas. No se necesita más que esta ágil y formal operación, sin necesidad de detalles o de ir hasta Sócrates para hacer el proyecto de *Migajas filosóficas*, para dar cuenta y corregir el malentendido del cristianismo en la dogmática de Marheineke y en la cristiandad especulativa en general. Por lo mismo, parece que el malentendido es uno apodíctico y cómico; es decir, uno en donde las cosas no comienzan bien desde el comienzo, desde lo más elemental, básico y primero. Los términos son lo primero y es lo primero impreciso en la especulación.

#### 5.4.2 Marheineke en la crítica velada al pensador de las “propiedades comunes”

Visto la dialéctica revelación-misterio en las reflexiones del “supongamos”, que nos condujo a una problemática con la cristiandad especulativa y especialmente con Marheineke, pasemos a la otra parte que nos convoca en esta serie de reflexiones, en cuanto sigue en la descripción y crítica de los procedimientos de la cristiandad especulativa. Climacus supone:

Supongamos que el especular es una tentación, la más grave de todas. Supongamos que el pensador especulativo no es el hijo pródigo, ya que así es como llama el afligido Dios a quien se escandaliza pero al que a pesar de todo Él sigue amando, sino el travieso niño que se rehúsa a permanecer ahí donde pertenecen los humanos existentes, en la guardería o escuela de la existencia donde uno llega a ser adulto solamente a través de la existencial interioridad, y en cambio desea penetrar en el consejo de Dios, vociferando constantemente que desde el punto de vista de lo eterno, lo divino y lo teocéntrico no existe ninguna paradoja. Supongamos que el pensador especulativo es el inquieto inquilino que, aunque es evidente que vive a renta, apela a la perspectiva de la verdad abstracta donde, a partir de una percepción eterna y divina, toda propiedad es común, y sobre esta base aspira a volverse propietario, dando como resultado que ningún remedio queda salvo llamar a la policía, la cual sin duda diría justo lo mismo que los fustigadores dijeron a Gert Westphaler: nos apena tener que intervenir en este asunto. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 180)<sup>203</sup>.

Notemos que la novedad aquí, en el marco de las cosas dichas, se concentra en la afirmación: “a partir de una percepción eterna y divina, toda propiedad es común, y sobre esta base aspira a volverse propietario”. La novedad es la frase: “toda propiedad es común” (en danés, *al Eiendom fælleds*). Si volvemos en retrospectiva, las lecciones de Marheineke toman como epígrafe penetrante y agudo las ideas del teólogo Martin Chemnitz en la apertura de la cristología, que expresan el significado de Cristo hecho carne y hombre con el siguiente enfoque: *unio naturarum, communio, communicatio idiomatum* [La unión de las naturalezas, comunión, la comunicación de propiedades]. En consonancia, parece evidente que el pensador especulativo, de quien se dice toma una perspectiva abstracta para ver todo en la forma de “propiedad común”, evoca y coincide con Philip Marheineke. En detalle, vimos que la máxima de unión, comunión y comunicación es palpable y determinante en dos instancias de la cristología.

---

<sup>203</sup> SKS, v. 7, p. 196: “Sæt Speculanten var ikke den forlorne Søn, thi saaledes vilde den bekymrede Gud vel kun kalde den Forargede, hvem han dog vedbliver at elske, men det uartige Barn, der ikke vil blive, hvor Existerende høre hjemme, i Existentsens Børne- og Opdragelses-Stue, hvor man kun bliver Mand ved Inderlighed i at existere, men vil ind i Guds Raad, bestandigt skrigende paa, at evigt, guddommeligt, theocentrisk seet er der intet Paradox. Sæt Speculanten var den urolige Beboer, der, uagtet det var vitterligt, at han er Leier, dog i Betragtning af den abstrakte Sandhed, at evigt guddommeligt seet er al Eiendom fælleds, vil være Eier, saa der ikke var Andet at gjøre end at sende Bud efter en Betjent, der vel vilde sige ligesom Stokkemændene sige til Geert Westphaler: det gjør os ondt, at vi skal komme i dette Ærinde”

En la primera instancia, vimos que la máxima se usa cuando Marheineke dice que Cristo es inconcebible si no existiera unión e identidad entre Él y el ser humano. Se sigue que el acto por el cual el Verbo se hizo carne supone evidentemente la comunión y comunicación de propiedades entre lo divino y lo humano. De lo contrario, es apodíctico: ni Dios hubiese podido hablar el lenguaje de esta revelación, ni el ser humano recibirlo. En la segunda instancia, vimos que Marheineke refresca la citación de Chemnitz para emplearla en la doctrina de los dos estados de Cristo (humillación y exaltación): “Esta doctrina es el movimiento dialéctico de la unidad de las naturalezas divina y humana en Cristo, unión, comunión, comunicación de propiedades” (KJN, v. 3, p. 268)<sup>204</sup>. En este contexto, la máxima de Chemnitz es útil para mostrar que las contradicciones de las dos naturalezas de Cristo alcanzan el punto álgido de la contradicción solo porque están unidas y presuponen la comunicación. La contradicción es simultáneamente encuentro y diálogo.

En ambas instancias, no solo vemos que Marheineke pone la tesis de las “propiedades comunes (*communio*)” como el encabezado de la cristología, sino que es la bisagra y la idea rectora en los nudos argumentativos de la cristología para dar el giro a la disolución de las contradicciones. En cada punto se escucha el telegrama de que, sin propiedades comunes (*sine unio naturarum, communio, communicatio idiomatum*), todo se haría imposible. Visto de este modo, es muy probable que el pensador especulativo con la ambición de hacerse propietario de la existencia (eternizarla) cuando ve que “toda propiedad es común”, aunque, en realidad, es un inquilino más que vive a renta en la existencia, es Philip Marheineke.

Por su parte, la crítica de Kierkegaard esta vez hace hincapié sobre las cuestiones que levanta su filosofía existencial, como mayoritariamente hace el *Postriptum*. El pensador especulativo cae en un problema existencial cuando, como un policía, se anota con las credenciales para entrar a confiscar la paradoja absoluta del cristianismo sobre la base de que “toda propiedad es común”. La existencia no se cansará de recordar que, sin paradoja (y aquí no importa tanto si es la paráfrasis de la paradoja humana en Sócrates o la paradoja absoluta del cristianismo), el ser humano se convierte irremediabilmente en un fantasma de otro mundo; un fantasma que no está *fuera* de lo eterno (esto significa la existencia) y retrocede a los guiños y presagios que rodean el instante. Considera que puede recordarlo todo, que todo es interior y *común*, y así deviene en un muerto en vida; un sujeto que no puede comenzar a existir porque

---

<sup>204</sup> SKS, v. 3, p. 272: “Denne Lære er den dialektiske Bevægelse af Eenheden af guddommelig og menneskelig Natur i Christo. *unio, communio, communicatio idiomatum*”.

recuerda que ha olvidado algo. En conciso, fuera de la paradoja la única verdad es la eternidad, ya que la paradoja comienza cuando en un otrora remoto éramos los mismos (eternos) y repentinamente dejamos de serlo (el pecado) o lo hemos olvidado (Sócrates).

En la cristiandad especulativa todo es una completa pieza de humor. Herodes hallaría digno de su risa contemplar que el pensador especulativo escribe de una visión eterna, mientras en Alemania y Dinamarca desempeñan cargo como profesores asistentes que cobran dinero por su cuenta. Seguramente cobran botín con el afán de ganarse la vida, porque saben que *qua* existentes no son eternos. Es una incoherencia digna del humor. Para recobrar la seriedad, Climacus nos interroga: “¿Se ha vuelto por fortuna el ser humano algo distinto de lo que era antaño? ¿No es su condición la misma, la de ser un individuo existente? ¿Y no es la existencia esencial tanto y cuanto dure la propia existencia?” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 180)<sup>205</sup>. Añadir que, y si no es un existente, ¿cómo pretende adentrarse en el cristianismo cuando para ello se necesita de un sujeto pecador, hasta lo sumo condenado y perdido, que requiere el tiempo como tiempo de salvación?

### 5.5. Marheineke en el versus entre una paradoja absoluta y una relativa

Después de su general análisis del estado de cosas o status quo del especulativo siglo XIX, Kierkegaard pasa a concentrarse en el tema de la *paradoja absoluta* (en danés, *absolute Paradox*) del cristianismo y a tomarlo como el catalizador definitorio de su crítica a la fraudulenta especulación “cristiana”. No es para menos, la paradoja absoluta en Kierkegaard es el episodio fundacional del cristianismo y la punta de lanza para la estocada final a la especulación, como también la zona de más tráfico y concurrencia entre los especuladores modernos en pro de salidas y alternativas. Pero antes de entrar en ese debate que nos convoca, es importante enfatizar ciertos matices del concepto, sobre todo el matiz de su incompresibilidad y de lo contrario con la paradoja relativa, para entender el debate que quiere converger en esta instancia. Hasta ahora el concepto fue abordado en el marco amplio y esquemático del proyecto de *Migajas filosóficas*, y ciertamente el significado de este concepto brota directamente de la tensión Sócrates-cristianismo, pues fue aquí donde lo encontramos. La tarea de ahora es enfatizar y distinguir los elementos puntuales que derivan para la

---

<sup>205</sup> SKS, v. 7, p. 196: “Er det at være Menneske nu blevet noget Andet end det var i gamle Dage, er Vilkaaret ikke det samme: at være et enkelt eksisterende Væsen, og det at existere det Væsentlige saa længe man er Existentsen?”

conformación de la *paradoja absoluta*. Para dar comienzo, veamos las ideas de Climacus en el tema:

La afirmación de que Dios existió en forma humana, que nació, creció, etc., es ciertamente la paradoja *sensu strictissimo*, la paradoja absoluta. Pero en cuanto paradoja absoluta no le es posible relacionarse con una diferencia relativa. [...] Tan pronto como hago de la comprensión de la paradoja algo conmensurable con la diferencia entre el hallarse más o menos intelectualmente dotado (diferencia que a pesar de todo no trasciende al ser humano, a menos que hubiera alguien tan brillante que ya no fuera solamente hombre, sino también Dios), se demuestra *eo ipso* que aquello que he comprendido no es la paradoja absoluta sino tan sólo una paradoja relativa, debido esto a que la única comprensión posible de la paradoja absoluta es que no puede ser comprendida. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 182-183)<sup>206</sup>.

Percibamos que el foco de discusión no es tanto la paradoja, sino si la paradoja es o no *absoluta*. El calificativo de *absoluta* es el objeto que llama el interés, en oposición al calificativo de *relativa* (en danés, *relativt Paradox*). En sentido raso, Kierkegaard habla de *paradoja* en conformidad con el significado etimológico de la palabra. Walsh ilustra que paradoja es un término derivado de las palabras griegas *para* (“más allá”) y *doxa* (“opinión”), con la connotación de algo que va más allá o al otro lado de la opinión común” (WALSH, 2009, p. 117). Los significados que carga el prefijo *para* (“al otro lado” y “más allá”) Nelly Viallaneix los esclarece todavía más: “en *para* también está la idea de alejamiento, de desviación e incluso de oposición” (VIALLANEIX, 1977, p. 44). En conjunto, las nociones descartan que la paradoja sea el *ir más allá* especulativo, el cual denota progreso o avanzada (algo más), sino *más allá* en el sentido de lo opuesto al *más acá*, o bien, en el sentido trascendente del término como algo que se desvía en el camino y rompe la relación y el contacto. Si viene en provecho una ilustración corriente, con las debidas salvedades, el *para* de la paradoja sería más o menos el *para* de la *parapsicología* y de lo *paranormal*.

A la luz del contexto kierkegaardiano, el término *para* no difiere de lo antes precisado. En efecto, el *para* de la paradoja se trata varias y repetidas veces como creer en contra del entendimiento<sup>207</sup> (en danés, *troer mod Forstand, troende mod Forstand, troe mod Forstand*

---

<sup>206</sup> SKS, v. 7, p. 199: “Den Sætning, at Gud har været til i menneskelig Skikkelse, er bleven født, har voxet, ogsaa videre, er vel Paradoxet *sensu strictissimo*, det absolute Paradox. Men som det absolute Paradox kan det ikke forholde sig til en relativ Forskjel [...] Saasnart jeg gjør Forstaaelsen af Paradoxet commensurabel for Forskjellen mellem mere eller mindre aandelig Begavethed [...], saa viser eo ipso min Tale om Forstaaelsen, at det jeg har forstaaet ikke er det absolute Paradox, men et relativt, thi det absolute Paradox kan der kun forstaaes om, at det ikke kan forstaaes”.

<sup>207</sup> Según el contexto, el contra también es contra la “comprensión” humana (en danés, *Forstaaelsen*), contra el “pensamiento” (en danés, *Tænkning*) y la “razón” (en danés, *Fornuft*). La variedad de términos que Kierkegaard emplea para caracterizar el campo unificado del ser humano racional o del sujeto cognoscente, contra el cual está

KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 195-196, vii 487, vii 493-496)<sup>208</sup>. En danés, este “contra” se expresa con la preposición “*mod*”, que tiene el sentido predominante de lo opuesto y contrario, semejante a cómo estarían las cosas en una contradicción (en danés, *Mod-sigelse*). Paradoja, pues, es el objeto ubicado en la antípoda del entendimiento, por ende, el objeto que no es entendimiento (objetivo, racional) porque está en el lado contrario y desviado del entendimiento: la fe. Tal posición se mantiene incluso cuando Kierkegaard nos habla en *Migajas filosóficas* de un acuerdo o pasión feliz entre la fe y la razón; acuerdo inspirado por saber que, desde las paradojas socráticas del recuerdo, el entendimiento aprendió a vivir *al límite* (con *pathos*, pasión). Pero aquí no es diferente que en los demás casos de Kierkegaard, donde impera la dialéctica de los contrastes absolutos. Acuerdo no es más que la voluntad de la razón para querer la colisión y el choque con su contrario, con la paradoja de la fe, con aquello que ella ve como su perdición (KIERKEGAARD, 2004, p. iv 230-231)<sup>209</sup>. Es un acuerdo paradójico, no mediación. Por consiguiente, sea el caso que sea, paradoja es contra el entendimiento y más allá del entendimiento por desviación y ruptura.

Pero el problema, como se apuntó, es cuando hablamos de paradoja en sentido relativo o en sentido absoluto. Cuando se habla de paradoja relativa, según Kierkegaard, se habla de un objeto que no puede ser entendido por el entendimiento, pero *no es heterogéneo respecto del orden de cosas del entendimiento*. En ese sentido, que el objeto no sea entendido se debe apenas a una cuantificación, esto es, entender *más* o entender *menos*, conocimiento *superior* o *inferior*. Así, es relativa porque la paradoja habilita su comprensión con el *máximo* o, según se dice, en

---

dirigido especialmente la paradoja, no es accidental o sin razón. La lógica de esta multiplicidad salta a la vista con el contexto. Cuando el tema es la paradoja absoluta, el *Postscriptum* emplea preferentemente los términos *Forstand* (entendimiento) y *Forstaaelsen* (comprensión) para marcar un contraste fuerte y proporcional con las facultades que en el ser humano se encargarían de hacer inteligible el mundo y llevarían el objeto a su “luz”, captación y discernimiento. Son términos más en el sentido de la “visión” de la razón, de su “ojo”, muy en estrecho vínculo con el significado latino de razón como la facultad de luz que aclara y distingue en las tinieblas (*lumen naturalis*). Por el contrario, la paradoja absoluta aparece como lo más oscuro, ininteligible, esquivo, impenetrable, inaprehensible, etc. En cambio, el término *Tenkning* (por extensión, *Fornuft*) es empleado con preferencia cuando la paradoja absoluta busca marcar un fuerte contraste con los fundamentos que determinan el “ver” de nuestro entendimiento y comprensión. En este sentido, el pensamiento es la facultad que representa el criterio, la regla, el principio. En general, es el esquema lógico y, ampliamente, el saber humano, la idiosincrasia de la sabiduría, como cuando decimos “sus pensamientos” y nos referimos con esto a su “profundidad”, su “modo de ver”. El uso aparece con énfasis en la “La cláusula intermedia entre A y B” (segunda parte, sec. II, cap. IV), exactamente cuando la paradoja absoluta contradice la tendencia humana de fundar su felicidad eterna en lo eterno y no en el tiempo (Cf. KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 497, vii 500 nota de página, vii 504- 505, incluida nota de página; SKS, v. 7, p. 518, 521, 525-526). En este caso, es el “pensamiento humano”, no el entendimiento, la facultad que establece el principio rector de lo eterno como criterio de la naturaleza humana y, por ende, la facultad que se ve contrariada directamente por el ataque de la paradoja.

<sup>208</sup> SKS, v. 7, p. 212-213, 507, 514-518.

<sup>209</sup> SKS, v. 4, p. 242-243.

las profundidades del entendimiento. La diferencia es *cuantificadora*, se permanece *dentro* de la esfera del entendimiento, mas nunca hay una diferencia de *cualidad* que haga a la paradoja *heterogénea* respecto de la *esfera total* del entendimiento, tal que *rompa* con su esfera. Es asunto, decimos, en proporción con los dotes del entendimiento, algo que finalmente se puede entender con la adecuada dotación. En cifras redondas, la paradoja es *sensu laxiori*. El concepto no alcanza todo su rigor, resulta impreciso, podría ser compatible con todo uso y generar confusión. Se diría que lo más adecuado y acertado sería emplear otro tipo de término.

En cambio, la paradoja absoluta es la paradoja que difiere *cualitativamente* del entendimiento. De eso resulta que es heterogénea respecto de la *esfera y orden total* del entendimiento y rompe con todo lo entendible. A diferencia de la relativa, aquí la cualidad agrega su infinitud por la cual se constituye a sí misma y se excluye de otras. Todo el rigor lo emplea para forjar el *límite* del entendimiento y marcar la zona *fuera de su alcance*. En cuanto absoluta, el entendimiento agota todo su entendimiento para entender que no puede entender, es la comprensión opuesta a la comprensión. En redondo, la paradoja absoluta es *sensu strictissimo*. El concepto alcanza todo el rigor, tal que la paradoja no aligera su desviación y contrariedad respecto del entendimiento. Luego, es acorde a la idea y no dispara confusión.

Supimos en el trascurso que el cristianismo es la paradoja absoluta. De ella, Climacus dice ahora: “La afirmación de que Dios existió en forma humana, que nació, creció, etc., es ciertamente la paradoja *sensu strictissimo*, la paradoja absoluta” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 182)<sup>210</sup>. Tal afirmación es la paradoja absoluta porque supone un contrapunto y radicalización de la paradoja socrática del recuerdo. Lo socrático, en Kierkegaard, supone ser la máxima paradoja del pensamiento humano por atañer a un campo igualmente máximo: la dialéctica de lo eterno. Lo máximo de esta paradoja no es una paradoja absoluta, pero tampoco una relativa. Más bien, es una paradoja situada en el intermedio, como fase previa en el camino a la paradoja absoluta. En tal estado de cosas, el razonamiento es como sigue: si el cristianismo supone ser una radicalización y contrapunto a la paradoja socrática, entonces, el cristianismo ciertamente es la paradoja absoluta; el socratismo, mientras tanto, es la analogía y paráfrasis del cristianismo. Dispuesto así, procedamos a enfatizar y matizar los aspectos de la paradoja absoluta.

---

<sup>210</sup> SKS, v. 7, p. 199: “Den Sætning, at Gud har været til i menneskelig Skikkelse, er bleven født, har voxet, ogsaa videre, er vel Paradoxet *sensu strictissimo*, det absolute Paradox”

### 5.5.1 Énfasis y matices de la paradoja absoluta en el *Postscriptum*

❖ *La paradoja socrática es la contradicción de equivocidad y comedia, no según naturaleza:*

A esta paradoja llegamos cuando observamos que Sócrates, como cualquier individual existente, está compuesto de dos naturalezas. Por un lado, Sócrates sabe de lo eterno en el ser humano. Recuerda que sabe cuando no sabe, sabe que *siempre supo*, por fin, recuerda. Por otro lado, Sócrates existe como humano individual. Con todo y saber, el sabio de Atenas se percata de que olvidó el recuerdo (la ignorancia). Si no, juzga Sócrates, otra aporía peor que la reminiscencia: muertos en vida, toda nuestra finitud y esfuerzo sería un sueño. De ahí la recomendación de vivir en la contradicción: recuerdo-olvido, recuerdo-ignorancia, cuando decía no aplicar la reminiscencia en todos los casos, alentaba a buscar el conocimiento (no a recordarlo) y el tema de la reminiscencia solo en el instante de la muerte. De todos modos, notemos, *Sócrates cuenta con lo eterno* pese a la paradoja. Ignorancia y olvido no significan la *imposibilidad* de la verdad, sino solo un saber sin luz, no alumbrado, apresado, pero nunca inexistente. Por eso ambos son recuerdo, ya que el recuerdo es de lo ausente, pero de cosas presentes. A la verdad como recuerdo Climacus la denomina: “*posibilidad anulada*” (en danés, *ophævet Mulighed*), algo posible, pero anulado (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 174)<sup>211</sup>.

Por tal motivo, vimos que Climacus esquematiza la paradoja socrática como sigue: “Desde un punto de vista socrático, la verdad eterna y esencial no es para nada paradójica en sí misma, sino que se hace así al relacionarse con el sujeto existente” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 172)<sup>212</sup>. Quiere decir, en la paradoja de Sócrates lo eterno no se ha hecho paradójico *en virtud de su naturaleza*, sino por entrar en relación con *otra naturaleza*. El asunto se explica por algo que se *interpone* y obstaculiza el camino. En su momento se dijo: es una interrupción. Lo eterno es paradójico porque se interpone la existencia, en virtud de algo más. Luego, la paradoja no alcanza a lo eterno en sí mismo, sino producto de una interposición e interrupción.

Una forma de representarnos esta idea con nitidez de experiencia es visualizar mentalmente un movimiento de lateralidad. La contradicción socrática sucede exactamente cuando lo eterno gira la mirada y lateraliza. No sucede cuando se posa la mirada en uno mismo,

<sup>211</sup> SKS, v. 7, p. 190: “ophævet Mulighed”.

<sup>212</sup> Ibid. p. 188: “Socratisk er den evige væsentlige Sandhed ingenlunde paradox i sig selv, men kun ved at forholde sig til en Existerende”.

sino en el momento de girar la mirada y apartarla de sí; en ese momento ve en lo adyacente al “pobre” existente individual.

Por su parte, en su explicación general de la existencia humana, Kierkegaard nos explica la contradicción de Sócrates y de cualquier ser humano en los términos ilustrativos de la comunicación indirecta (en danés, *indirecte Meddelelser*), de la equivocidad (en danés, *svigefuld*) y la comedia existencial (en danés, *eksistentiel Comik* o *spottet af Tilværelsen*-la burla de la existencia) (KIERKEGAARD, 2008b p. vii 63-71)<sup>213</sup>. Lo indirecto, como indica la palabra, no es lo imposible de comunicar, sino el padecimiento de una interferencia proveniente de algún otro elemento que desvía y *obstruye* (en danés, *forhindre*) la transferencia directa. En promedio, no queremos decir algo contradictorio *per se* y en los términos propios. Lejos de eso, se quiere decir algo tan certero como eterno. Pero en la existencia sucede que alguna otra cosa se atraviesa; *algo que no se quería decir* se interpone y de pronto trueca la transferencia directa en algo indirecto. También se puede decir que la comunicación indirecta tiene la forma de la *equivocidad*. Lo equivoco es justamente lo impreciso. No es la ausencia de verdad o certeza, sino la desviación de la ruta o tiros que no dan en el blanco. En esa medida, es la aproximación que no intercepta y queda asíntota.

Finalmente, comunicación indirecta y equivocidad son la contradicción de la *comedia existencial* (no la comedia del sin sentido, por ejemplo, especulativo). La comedia existencial es una contradicción; todo es cómico cuando el mundo se pone al revés y de cabeza (coloquialmente, patas arriba). Pero con la comedia sucede que es tanto broma (en danés, *Spøg*), como seriedad. Es broma porque las cosas contradictorias tienen, pese a todo, un orden (se revoca la contradicción). Pero es la más grande seriedad (en danés, *høieste Alvor*) porque nada es una completa broma: hay contradicciones y la broma no cambia esa realidad. De hecho, son tan reales que ninguno se animaría a realizar las contradicciones “ni de broma”.

Por tanto, según los matices remarcados, podemos silogizar la paradoja socrática como sigue:

1) La contradicción socrática no es la paradoja de lo eterno según naturaleza; *ergo*, la eternidad se preserva. Dado esto se sigue:

---

<sup>213</sup> Ibid. p. 81-90.

2) La contradicción socrática es comunicación indirecta y equívocidad. En lenguaje moderno es una contradicción que atañe al marco de referencia. Dado esto se sigue:

3) La contradicción socrática es la contradicción de la comedia (en danés, *gamle Drillepind Socrates*- ese viejo bromista de Sócrates). Por un lado, es la broma. Lo eterno es presente en el recuerdo y a lo largo de la existencia se asoma en forma de guiño y presentimiento. Por otro lado, la contradicción no es broma. Lo eterno se oculta en la ignorancia y el olvido. Dado esto se sigue:

4) El tiempo de la existencia adquiere dos sentidos: de *interferencia* para comprender la verdad eterna y *no decisivo* (en danés, *ikke har nogen afgjørende Betydning*) si todo finalmente consiste en la ensoñación del recuerdo (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 172)<sup>214</sup>. Del asunto dice Allison: “porque la verdad yace en el interior, la existencia temporal carece de toda seriedad última, porque la posibilidad de volverse hacia la eternidad vía recuerdo está siempre ahí” (ALLISON, 1969, p. 134, traducción nuestra). Dado esto se sigue:

5) La contradicción socrática es una que interrumpe el pensamiento (intervalo de suspensión), pero no rompe con el pensamiento. El fundamento de todo el pensamiento es lo eterno, pero una paradoja indirecta o de equívocidad no alcanza un ataque al fundamento y la naturaleza misma de lo eterno. Dado esto se sigue:

6) El socratismo es *incertidumbre objetiva* (en danés, *objektive Uvished*) (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 171)<sup>215</sup>. El recuerdo de lo eterno vive presente (certeza), pero el tiempo todo de la existencia humana individual interfiere en su alumbramiento y recordación (incerteza).

❖ *La paradoja del cristianismo es la paradoja según naturaleza y el escándalo del absurdo:*

A esta paradoja llegamos cuando concedemos que el cristianismo *parte* del punto de vista socrático. El cristianismo también nos enseña que la existencia humana es un recuerdo, pues su enseñanza es de la verdad eterna, de su omnipresencia y de que nada nuevo, según Eclesiastés, hay bajo el sol. Sin embargo, el cristianismo rompe relaciones y sale de la

---

<sup>214</sup> SKS, v. 7, p. 188.

<sup>215</sup> SKS, v. 7, p. 187-188.

comparación cuando advierte que el individuo ya no recuerda, y no se trata precisamente de ignorancia y olvido. Al contrario, para sorpresa del mundo antiguo, se dice que el individuo es la *falsedad* y la *no-verdad* (en danés, *Usandheden*) (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 174; 2004, p. iv 208)<sup>216</sup>. Solo basta observar la llegada del individuo a la existencia, dice el cristianismo, para ver cómo abandona el recuerdo y se pone *fuera* de la eternidad, tal que no queda sino eso: falsedad. Esta falsedad, dice el cristianismo, no es sino el pecado, la condición por la cual el individuo está perdido y condenado para la verdad eterna. En Sócrates el optimismo sobrevivía (la comedia); era apenas un camino sellado y una *posibilidad anulada*. Muy diferente en el cristianismo, donde *la existencia no tiene vuelta* atrás y recordar es una *imposibilidad* (*Umulighed*). No es la comedia, sino la seriedad y la condenación del pecado; no hay “guiño” cómico de lo eterno, ni “mirada de reojo” que salve. En palabras de Kierkegaard:

Pero ahora la dificultad radica en que aquello que en Sócrates era una posibilidad anulada, se ha convertido en una imposibilidad. Si cuando hablábamos de lo socrático, la especulación era en sí misma un mérito dudoso, ahora no pasa de ser una mera confusión. (KIERKEGAARD, 2008b, vii 174)<sup>217</sup>.

Si no queda más que la imposibilidad del recuerdo, la pregunta es: ¿cómo se recuerda sin recuerdo?, ¿qué será la salvación si nada queda? *La primera respuesta es descartar lo socrático o las respuestas de la existencia humana*. Se descarta que la verdad eterna yazca indirecta, como en estado incorrupto, por solo haber sido el “giro de mirada” y “desvío” a la existencia. Si esto, tampoco tenemos el optimismo de la comedia. Si nada, ¿cómo volver a lo eterno si solo queda la desesperación? Climacus responde de la única manera posible: con ánimo cristiano. Veamos dos respuestas al caso: “Pero el hecho de que lo eterno, *en virtud de su propia naturaleza*, adquiera existencia en el tiempo, nazca, crezca y muera, representa una ruptura con todo pensamiento” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 505, énfasis nuestro)<sup>218</sup>. Con la misma sintonía se dice:

Vayamos más lejos; *supongamos que la verdad esencial y eterna es ella misma la paradoja*. ¿Cómo es que surge la paradoja? Al reunir la verdad esencial y eterna con la existencia. En consecuencia, si lo juntamos todo en la verdad misma, ésta se

---

<sup>216</sup>SKS, v. 7, p. 189-190; v. 4, p. 222.

<sup>217</sup> SKS, v. 7, p. 190-191: “men nu er Vanskeligheden den, at det der fulgte Socrates som en ophævet Mulighed, er bleven en Umulighed. Var det at speculere allerede i Forhold til det Socratiske en mislig Fortjeneste, un “er det kun Confusion.

<sup>218</sup> SKS, v. 7, p. 526: “Men at den efter sit Væsen Evige bliver til i Tiden, fødes, voxer, dør, er et Brud med al Tænkning”.

convierte en una paradoja. La verdad eterna deviene existente en la temporalidad. Ésa es la paradoja. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 175, énfasis nuestro)<sup>219</sup>.

Kierkegaard nos comunica algo que suena absurdo. El autor razona: si la existencia desespera y reina la imposibilidad de lo eterno, entonces, solo cabe que lo eterno contradiga su eternidad, *en función de fundamentar lo eterno*, no de nuevo en la eternidad, sino *en este insignificante instante y átomo del tiempo* que se abre fuera de lo eterno, tan súbito y repentino. Para esto, efectivamente, lo eterno tiene que, *en virtud de su propia naturaleza* (en danés, *efter sit Væsen*), obtener *otro fundamento contrario a su naturaleza* —dígase tiempo, nacimiento, crecimiento, muerte—, sin historias eternas o devenires eternos que contar, como en Marheineke. En vista del acto sacrificial de lo eterno, la suposición es correcta: “supongamos que la verdad esencial y eterna es ella misma la paradoja”.

En consideración de los supuestos, esta paradoja de lo eterno se produce *por lo eterno*. Contamos con que, *en virtud de su naturaleza (efter sit Væsen)*, lo eterno *adquiere existencia*, y no existencia en virtud de interponerse la existencia (en danés, *forholde sig til en Existerende*). Lo eterno se transforma en existencia y tal existencia es lo eterno, ya que la existencia no puede seguir siendo una interferencia, sino la naturaleza misma de lo eterno y algo que lo eterno adquiere por su propia naturaleza. Esto porque en el cristianismo la verdad eterna no salva sino como dada en la existencia y fuera de lo eterno. En consecuencia, la paradoja no es más lo indirecto, sino que lo eterno *asume ser existencia* y se convierte en la paradoja de su eternidad, reunido en una sola verdad con la existencia que concurre en ella, Resulta entonces que, en la paradoja cristiana de lo eterno, la eternidad pone y arriesga su eternidad en la paradoja; es *por lo eterno y en virtud de su propia naturaleza* que acontece la paradoja en contra de su naturaleza. No hay lugar para la comedia; lejos de serlo, peligrosamente se altera el orden y la esencia del pensamiento.

Notemos enseguida que la paradoja cristiana nos lleva a una doble paradoja, si bien, valga aclarar, es la misma paradoja auspiciada por la naturaleza de lo eterno (solo en Sócrates es fragmentada, indirecta). Por un lado, significa que la eternidad, en virtud de su naturaleza,

---

<sup>219</sup> Ibid. p. 191: “Lad os nu gaae videre, lad os antage, at den evige væsentlige Sandhed selv er Paradoxet. Hvorledes fremkommer Paradoxet? Ved at den evige væsentlige Sandhed og det at existere sættes sammen. Naar vi da altsaa sætte det sammen i Sandheden selv, saa bliver Sandheden et Paradox. Den evige Sandhed er bleven til i Tiden. Dette er Paradoxet”.

se transforma en historia y tiempo contra su naturaleza (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 178)<sup>220</sup>. Por otro lado, significa que la existencia (historia y tiempo), por recibir la naturaleza de lo eterno, se transforma en eterna contra su naturaleza (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 504)<sup>221</sup>.

Tal convergencia absoluta entre ambos, que *Migajas filosóficas* denomina el *instante decisivo* (en danés, *Øieblikket skal have afgjørende Betydning*) (KIERKEGAARD, 2004, iv 212)<sup>222</sup>, implica pensar que la verdad eterna no está regada como un remanente en el universo, sino que es eterna hasta tocar existencia, únicamente cuando intercepta un punto en el tiempo que no tiene un pasado (remanente) y es eterna justamente cuando intercepta este punto temporal. Así, no tenemos más el regresar del recuerdo hacia atrás, donde no hay ningún instante, sino la *repetición* hacia adelante, donde todo *vuelve a ser* y se obtiene un *nuevo recuerdo* en el instante. Nada es sino hasta aquel instante donde Dios da la nueva condición y el ser humano es capaz de fe. Ahí no sucederá que no recuperemos nada, como si solo regresáramos a la silueta desgastada de lo *sido*, sino que *recuperaremos* con todo lo nuevo que lo eterno traerá con su vuelta a la vida, con la renovación de su ser, en la dicha del presente y el futuro.

Sin embargo, no nos dejemos llamar a engaño con toda esta arquitectónica cristiana, pues tiene un escandaloso precio: el *absurdo*<sup>223</sup> (en danés, *Absurde*). Veamos cómo nos aparece. Se dijo que en Sócrates la paradoja de lo eterno no es la paradoja de lo *eterno mismo*, sino la paradoja de lo eterno *a expensas* del tiempo, o sea, una paradoja indirecta, lateralizada, equivoca. Se dijo que el socratismo es una paradoja con respecto al *marco de referencia*, en el cristianismo se dice que es respecto de la *cosa misma* de la paradoja; se dijo que el socratismo es como un *golpe por desviación*, en el cristianismo se dice que es un *golpe al fundamento*. Todo lo cual quiere decir que el cristianismo *transforma* como *rompe* el pensamiento<sup>224</sup>, porque

---

<sup>220</sup> SKS, v. 7, p. 194.

<sup>221</sup> Ibid. p. 526.

<sup>222</sup> SKS, v. 4, p. 228

<sup>223</sup> Viallaneix también nos auxilia en la etimología de esta palabra, asombrada por descubrir cómo Kierkegaard elegía meticulosamente las palabras. Ella nos dice que: “*Ab-surdus* deriva de *surdus*. Significa a la vez «sordo» y «sin sonoridad», «que tiene un sonido falso», finalmente «insensato, contrario a la razón»” (VIALLANEIX, 1977, p. 39). También nos complementa diciendo que el prefijo *ab* en latín, al igual que para en griego, indica una separación por desviación. En total, que “El absurdo es lo que suena mal por una desviación que se separa del tono” (VIALLANEIX, 1977, p. 44).

<sup>224</sup> Aquí valga hacer unas precisiones importantes. El tema de la paradoja absoluta ha levantado en el ámbito kierkegardiano una crítica especializada que discute si la paradoja absoluta es contra la razón (*contra rationem*), más allá (no contra) de la razón (*supra rationem*) o una dialéctica de ambas posiciones. No es pertinente para los objetivos en curso desviarnos a una discusión ampliada del tema, pero sí vale aprovechar la reflexión para acotar

unas ideas en el debate y a clarificar puntos sobre nuestra interpretación. Autores como Evans y Soe proponen que la paradoja absoluta no se dirige contra la naturaleza intrínseca de la razón (Cf. EVANS, 1989, pp. 354-355; SOE, 1962, p. XII). Evans propone que Kierkegaard comienza bajo el supuesto de que la razón no es el criterio absoluto de verdad (el supuesto es el pecado) como para pensar que Kierkegaard estaría buscando transgredir los principios de verdad. Más bien, la paradoja se dirige contra el espíritu “engañoso” y “arrogante” de la razón humana (por ejemplo, la razón de la filosofía especulativa) que pretende negar con sus explicaciones la naturaleza paradójica de la revelación histórica de Dios a los seres humanos en condición de pecado (lo cual supone en su lectura que para Dios no es una paradoja). El blanco de la paradoja es la razón que especula del cristianismo como si el cristianismo no enseñara antes que la razón es sin revelación la no-verdad. Soe también hace esta lectura y añade que Kierkegaard no trabaja la paradoja sobre un asunto lógico de naturalezas y esencias que se cruzan en la revelación histórica de Cristo, sino con el problema existencial y religioso de la felicidad eterna y de la salvación sostenidas absolutamente en el tiempo (el problema de Lessing). A estos autores podemos replicar así: Kierkegaard realmente tiene en mente un problema con el pensamiento y la razón en su *naturaleza intrínseca*. Si algo nos ha enseñado el seguimiento de la relación crítica de Kierkegaard con la dogmática de Marheineke, es constatar que la paradoja absoluta surge como una respuesta a la herencia del recuerdo y de la inmanencia -recuerdo como pilares del pensamiento humano desde Sócrates hasta los siglos modernos. Vimos que ambos conceptos estructuran toda la lógica especulativa y la teoría del conocimiento socrático. No hubo duda que conforman la naturaleza del pensamiento y la forma como el pensamiento humano piensa. A partir de aquí y con motivo de romper con la inmanencia y el recuerdo en favor de la existencia y de sacar al cristianismo de otra eternidad más (Marheineke), Kierkegaard nos presenta la paradoja absoluta como el medio de transformar lo eterno en existencia, en tiempo de salvación, en instante y repetición. En una sola verdad: el Dios que existió. Soe acierta cuando nos dice que este es el verdadero problema de Kierkegaard, pero descuida que este problema, en realidad, está vinculado como una respuesta existencial a un problema que interroga y busca salidas a la lógica eterna del pensamiento. En este sentido, vimos incluso que el pecado, contrario al rol ético-religioso que sugiere Evans, es el concepto “lógico-existencial” clave en este proyecto que busca quebrantar el sólido armazón de la lógica del pensamiento. *Es el pecado sin recuerdo*. Según esto, podemos decir que originalmente el objeto de la paradoja absoluta es ir hasta el fundamento del pensamiento y explorar sus recovecos más profundos (su naturaleza intrínseca) para luego adquirir una salida “desesperada” vía cristianismo. Se quiere mostrar, con a fán de genealogía y de origen, que la inmanencia moderna se identifica en la base del pensamiento humano con el paganismo socrático anclado al recuerdo de lo eterno, al tiempo que se rompe con esta genealogía del pensamiento. Que es una paradoja en el seno de la lógica se confirma cuando recordamos que Kierkegaard, en su obra *La repetición*, nos dice que la “nueva filosofía” comenzará justo cuando se enuncie una dirección contraria a la reminiscencia griega (Cf. KIERKEGAARD, 2009, pp. 25-27; SKS, v. 4, p. 25-26). Sobre recordar a los académicos kierkegaardianos que *Migajas y Postscriptum* acometen este proyecto de salida. Por otro lado, autores como Evans y MacKinnon, en el temor de que la paradoja absoluta sea relacionada con contradicciones “lógicas” en el sentido aristotélico, con “imposibles” o con la “esencia” del pensamiento, tal que el pensamiento cierre toda posibilidad de corrección en la esfera de la fe, han propuesto que *la paradoja no es una paradoja en sí misma* o que es una paradoja aparente. Se pone de nuevo la idea del pecado y la figura “transicional” del “no converso” (potencial creyente) para explicar la contradicción como *dependiente* y debida a un cambio entre lo “caduco” y lo nuevo y así de paradigmas, de visiones de vida (en inglés, life-view), de esferas, de estadios, casi al estilo de una *Fenomenología del espíritu*. Hecha la transición, en el caso de Evans la contradicción ya no es repelente como en un principio o, en el caso de MacKinnon, ni siquiera es contradicción. Evans dice que la razón puede llegar a aceptar “sin problema” la revelación de Dios por más que no pueda entenderla (EVANS, 1992, p. 106). Después de todo, parece que en la transición la razón se familiariza o se emparenta con la revelación por tener remotamente alguna analogía que otorga sentido. Se dice: “hay algo validable -como quien válida cuando ve que no todo es inverosímil-, aunque tal vez nunca terminará de entender”. MacKinnon es más osado y habla de una razón que encuentra la lógica de su fe, como acontece después de cada transición del anterior paradigma al nuevo (Cf. MACKINNON, 1969, pp. 109-111). A esto replicamos: el socratismo es la paradoja donde la razón aguarda expectativas respecto de la paradoja, no el cristianismo. Si el cristianismo levanta expectativas racionales puede que sea una comedia más cómica que el socratismo. Estaríamos ante una broma mucho más pesada si, en el cambio de paradigma, el creyente observa que la razón, después de sufrir el terror de una paradoja absoluta, todavía puede *mínimamente* validar o asentir racionalmente (¡qué broma pesada!). Enfatizamos: cambios de paradigma (como ahora lo llaman) no reflejan una paradoja absoluta sino marcos de referencia, y justamente estamos viendo que los marcos de referencia constituyen el núcleo de la paradoja socrática. Los marcos de referencia producen la comedia y la broma socrática. En conciso, la cuestión es más sencilla: si la paradoja no es *imposible lógicamente* (no como hecho real), entonces, es posible. Pero, si es posible dentro de alguna “logía” de alguna “lógica” (*sensu laxo*), es incertidumbre socrática (el socratismo es la posibilidad anulada) y no el absurdo del cristianismo (que debería ser lo imposible de comprender). Por último,

trastoca la naturaleza de todo lo pensable: la eternidad, “que todo conocer es recordar”. En el socratismo, “todo conocer es recordar” es un guiño a lo largo de la existencia y logra ser recordado en el instante de la muerte, en la hora inmejorable de la inmortalidad. En cambio, en el cristianismo, lo eterno se convierte en un átomo del tiempo y de la historia, sin más inicio que lo instantáneo de aquel instante, y el átomo del tiempo y de la historia, igualmente y en virtud de lo eterno, recuerdo eterno. El primero recuerda-a-medias todo lo *sido* y esa es la paradoja, el otro quiere discurrir un “nuevo recuerdo” hacia adelante y en el instante de la repetición, con lo paradójico que esto suena. ¿Cómo recordar nuevamente si es un recuerdo? Por ahí va lo absurdo.

A este absurdo se refiere Kierkegaard cuando dice: “es absurdo precisamente porque contiene la contradicción de que algo que *sólo puede* volverse histórico *en contradicción con todo entendimiento humano*, de hecho se ha vuelto histórico” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 178, énfasis nuestro)<sup>225</sup>. Reparemos en la expresión: “*sólo puede* [...] en contradicción *con todo entendimiento humano*” (en danés, *kan blive [...] mod al menneskelig Forstand*). En materia de contrapuntos y contrastes bien sabemos que la letra pequeña y los detalles definen la cuestión. Tal vez no sea absurdo o tan absurdo que lo eterno *arribe* a lo temporal, como en la cristiandad especulativa, pues en ello se encuentra todavía *lógica eterna*.

Sin embargo, es absurdo y demasiado absurdo decir que *lo eterno comienza en lo temporal* o, según *Migajas filosóficas*: “si retornamos de nuevo al instante como punto de partida para lo eterno” (en danés, *Udgangspunkt for det Evige*) (KIERKEGAARD, 2004, iv 252)<sup>226</sup>. Absurdo que tenga *otro punto de partida* que no sea eterno, tal que ahí, en ese punto nuevo y no-eterno, lo eterno se funde todo y *llegue a ser* un instante del tiempo, un átomo suyo.

---

recuérdese que la paradoja absoluta de Kierkegaard es una *contradicción absolutamente lógica*. Esta paradoja consiste en *transformar el significado* de lo eterno en algo temporal (el problema de Lessing, como dice Soe) con el objeto de quebrantar el núcleo del pensamiento: que “todo conocer es recordar” y que el recordar es inmanencia. Ahora bien, es una contradicción lógica que *transforma existencialmente el significado de la lógica* y no una que discute lógicamente los significados de la lógica. En este punto, tienen razón Evans y Soe cuando advierten que la paradoja no es una contradicción de los principios lógico-aristotélicos de no contradicción, como sugiere Garelick, o una contradicción lógico-metafísica que discuta semánticamente sobre la lógica de la lógica (Cf. EVANS, 1989, p. 351-352; SOE, 1962, p. XII) (Cf. GARELICK, 1964, p. 76). Todo lo contrario, hemos visto que es una *paradoja “lógico-existencial”* y una que comienza por transformar existencialmente el significado de la lógica a partir del cristianismo. No es vano, la categoría de la repetición es la “nueva filosofía”, o sea, no parte de la lógica, sino que refunda la lógica., que consiste en transformar el significado de lo eterno en algo temporal la cual consiste en transformar el principio del conocimiento socrático y especulativo.

<sup>225</sup> SKS, v. 7, p. 194: “netop er det Absurde, fordi det indeholder den Modsigelse, at Det der kun lige stik mod al menneskelig Forstand kan blive det Historiske er blevet det”.

<sup>226</sup> SKS, v. 4, p. 262: “naar blot Øieblikket endnu er tilbage, som Udgangspunkt for det Evige”.

Así todo se trasvierte. El pensamiento ya no puede enseñar de la eternidad, pues, cuando va a enseñar, enseña de un instante único en el tiempo y la historia, enseña que ese instante temporal e histórico es eterno. ¿No es absurdo que el pensamiento no pueda enseñar de la eternidad en sentido eterno y eternamente?, ¿No es absurdo que no encuentre las palabras apropiadas?

Que sea absurdo, quiere decir que la *única manera* de lo eterno para hacerlo, dice Climacus, *solo puede acontecer en contradicción con esta manera*. Dicho que lo eterno, *por lo eterno y en virtud de su naturaleza* (de lo contrario sería manejable, como en la cristiandad especulativa y el socratismo), propende por una manera no-eterna para dar de su eternidad, no queda sino pensar que propende por la única manera que contraviene la manera, pues la manera de lo eterno no es eterna, antes bien, *altera el significado de lo eterno*, su semántica, su lógica, lo eterno por lo cual es eterno. En concreto, *no puede ser de esa manera*.

Luego, si no puede, *es imposible*. No obstante, como lo estamos pensando y el cristianismo invita a pensarlo, *es absurdo*. Valga aclarar, *es imposible de comprender, no imposible de acontecer* ni de que finalmente sea verdad. Tengamos en cuenta que *el cristianismo significa la posibilidad*. Además, cuando vimos el papel del “supongamos”, vimos que Kierkegaard deja abierta la posibilidad sobre la verdad del cristianismo, en absoluto niega su verdad, en un claro reconocimiento de que la realidad excede nuestro entendimiento y ninguno controla la lógica del acontecimiento: que simplemente acontece. Pero sí niega rotundamente que sea posible de comprender, “porque *la única certeza* presente es la certeza del absurdo” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 171, énfasis nuestro)<sup>227</sup>. Si fuese posible comprender, dice Climacus: “la paradoja, el absurdo, etc. no se entienden *sensu eminenti* [en sentido superlativo] (es decir, de modo que resulte imposible comprenderlos, tanto para el sabio como para el obtuso)” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 487)<sup>228</sup>. En fin, *lo imposible es entender el cristianismo* (en danés, *at det absolut ikke kan forstaaes*). No por otra razón, lo difícil no es conocer el cristianismo, ya que es absurdo e imposible, sino *llegar a ser cristiano*; decidir creerlo y, sobre todo, decidir serlo.

A diferencia del cristianismo, *esta imposibilidad de comprensión no sucede en la paradoja socrática*. En el socratismo tenemos apenas una interrupción o suspensión del

---

<sup>227</sup> SKS, v. 4, p. 188: “da der kun er Vished om, at det er absurdt” (énfasis nuestro).

<sup>228</sup> SKS, v. 7, p. 508: “thi saa er Paradoxet, det Absurde og saa videre, ikke at forstaae *sensu eminenti* (at det absolut ikke kan forstaaes hverken af Kloge eller af Dumme)” (énfasis nuestro).

pensamiento. Ello implica nada más *suspensión de la posibilidad*, la anulación de lo posible. No es imposible, pero cuando es posible, la existencia pone trabas a la posibilidad. El problema de la existencia humana, en nombres propios, es de ignorancia e incertidumbre. Solo se ignora algo que se puede comprender y la incerteza seduce al pensamiento con algo posible. Garelick complementa: “La primera [fe socrática] arriesga todo sobre una incertidumbre; se aventura a creer en algo que posiblemente sea cierto racionalmente, pero para lo cual no hay suficiente evidencia para decidir” (GARELICK, 1964, p. 79-80, traducción nuestra). La paradoja de la existencia humana es lidiar con la comedia de esta paradoja, es decir, con una paradoja que confisca la posibilidad de cosas posibles y todo el tiempo mantiene “el misterio” de la existencia sobre esta posibilidad. Allison vuelve a explicarnos aquí: “Para estar seguro, Sócrates con su apasionada interioridad no hace uso de esta posibilidad, pero, según Climacus, su presencia sirve para mitigar la seriedad de su interioridad” (ALLISON, 1969, p. 134, traducción nuestra). De ahí la comedia y la broma. En el fondo, bien en el fondo, todo es posible.

Muy diferente a la primera fe, Garelick nos abre la segunda: “La segunda fe o fe cristiana arriesga todo sobre una certeza, es decir, esto que se cree es conocido que es absurdo, racionalmente imposible” (GARELICK, 1964, p. 80, traducción nuestra). El cristianismo *no es propiamente* ignorancia e incertidumbre objetiva, por más que también lo sea<sup>229</sup> en cuanto no es objetivo y *absurdo*. En propiedad, el cristianismo es *la certeza del entendimiento para juzgar absurdo*, como dice Garelick. No es la incerteza, sino la certeza que no piensa encontrarse, en un instante de la existencia, con lo eterno en una forma que no es acorde con su naturaleza en aquel instante de la existencia. Menos encontrar que quiere fundar una nueva eternidad en otro punto distinto de la eternidad. Lejos de la incerteza, su absurdo es una evidencia, lejos de la

---

<sup>229</sup> Concedido que el cristianismo no es objetivo, el cristianismo, por antonomasia, también es ignorancia e incertidumbre objetiva (cfr., Kierkegaard, 2008, p. VII, 532). No obstante -nótese bien-, la marca propia del cristianismo es elevar infinitamente la experiencia de esta ignorancia e incertidumbre objetiva a lo menos cierto y objetivo de todo: el absurdo. Frente al absurdo cristiano y la paradoja socrática, el entendimiento vive la misma situación: está a la deriva, no sabe nada, pero su impulso y su vida es querer saber. Hasta aquí no hay diferencia sino comunidad. Sin embargo, ya sabemos que, en el caso del cristianismo, el entendimiento humano nunca podría comprender el objeto absurdo que tiene en su entendimiento, al menos mientras sea entendimiento humano. A partir de aquí, se prevé que el cristianismo sea la dialéctica absoluta entre un entendimiento humano que buscará comprender y un absurdo que hará imposible la comprensión. Que sea absurdo no quiere decir que el entendimiento llegue al punto muerto de reconocer que es imposible sin más, como podríamos haber pensado. El absurdo es justamente lo menos natural que hay. De hecho, gracias a que no puede ser naturalizado, la fe se mantiene como fe que cree contra el entendimiento. Con esto en mente, resulta evidente que el cristianismo vuelve a ser dentro del absurdo la incertidumbre y la ignorancia socrática de un entendimiento que no entiende y quiere entender. Pero, de nuevo, de un entendimiento que tiene de frente el absurdo. Es únicamente con este absurdo que el cristianismo se protege del socratismo y lo rebasa infinitamente. *El absurdo es lo propio del cristianismo*. En lo demás, podemos decir que permanece en una comunión a fable con el socratismo.

broma, su absurdo es cierto. Después de todo, el entendimiento tiene una crucial tarea aquí donde es imposible entender: *descubrir la certeza del absurdo* (en danés, *kun er Vished om*, at det er absurdt) para descartar el vacile socrático, la comedia.

Finalmente, lo *absurdo* tampoco nos debe llamar a engaño. Larrañeta nos explica lo acontecido con el absurdo: “La razón «objetiva» ha cumplido su trayectoria, lo que significa que no hemos negado su curso, sino que hemos seguido su «dis-curso», su proceder y que hemos alcanzado el límite” (LARRAÑETA, 1998, p. 164). Como vemos, absurdo en Kierkegaard no es un sinsentido o un disparate. No es nada de las cosas que el pensamiento capta como inferior al pensamiento y descarta, en la medida que *no significan nada pro o contra* del pensamiento. Contrario a ello, conocimos que Kierkegaard, en su pretensión de plantar a la existencia humana y al cristianismo en pugna y en contravía del entendimiento, es más que opositor de los sin sentidos y disparates que el pensamiento infravaloraría. En ese sentido, *absurdo significa que partimos de un nivelamiento con el pensamiento* o, en palabras de Larrañeta, que seguimos el *dis-curso* de la razón, en aras de que el pensamiento reconozca el desafío de una fuerza mayor al pensamiento o con la fuerza para estar contra el pensamiento. En cualquier caso, vemos, se necesita de una fuerza que el entendimiento pueda reconocer contra el entendimiento, o sea, una fuerza nivelada a ras de línea dentro del rango de visión del entendimiento, de su reconocimiento (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 495)<sup>230</sup>. Así, el absurdo en Kierkegaard tiene el peso específico de significar *desafío* del pensamiento. El desafío sería imposible si no estamos nivelados con el pensamiento.

En balance total, y según los matices remarcados, podemos esquematizar del siguiente modo la paradoja absoluta del cristianismo:

1) La paradoja cristiana es la contradicción de lo eterno mismo, ergo, en *virtud de su propia naturaleza*. Dado esto se sigue:

2) Es una *paradoja al fundamento o lógica de la cosa*, no la paradoja socrática de la comunicación indirecta y según equívocidad, donde todo se debe a una relación lateral y al margen con la existencia. En lenguaje moderno, se diría que es una paradoja con valores absolutos, no según el marco de referencia. Dado esto se sigue:

---

<sup>230</sup> SKS, v. 7, p. 516.

3). La paradoja cristiana es *la posibilidad del escándalo* (en danés, *Forargelsens Mulighed*), no cómica. Significa que no tiene en el fondo de la contradicción el orden posible que asegure la broma la contradicción. Que el recuerdo eterno entre en un instante de la existencia y asuma la naturaleza de ese instante, tan breve e insignificante, no tiene nada de broma, como si la tiene la eternidad oculta y presente del recuerdo. *Ergo*, no es broma, porque *la contradicción es según naturaleza*. En lugar de la broma, tenemos el escándalo que sufre (en danés, *den Forargelse der líder*) o la burla hiriente y ofensiva del escándalo (en danés, *den der spotter Paradoxet som Daarskab*) (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 510)<sup>231</sup>. Dado esto se sigue:

4) La paradoja cristiana es *el recuerdo en el instante decisivo*. Con la entrada de la verdad eterna a la existencia, el instante del tiempo y la historia, cual breve e insignificante, adquiere el valor decisivo de la eternidad y su recuerdo, contrario al valor de interferencia y no decisivo en Sócrates. De esto se sigue:

5) La paradoja cristiana *rompe y transforma* el fundamento del pensamiento, en el instante que pone a lo eterno *fuera* de lo eterno en la existencia. *Ergo*, no solo interrumpe o suspende el fundamento del pensamiento, como en la paradoja socrática. Dado esto se sigue:

6). La paradoja cristiana es *imposible y absurda*. El entendimiento solo puede comprender que no comprende, porque es *imposible de comprender*. Es imposible porque va contra el pensamiento y su fundamento eterno, conocido en la tesis “todo conocer recordar”. Solo queda la certeza de lo absurdo, sin luz que alumbrar. Sócrates, por el contrario, es la luz por alumbrar de la ignorancia e incertidumbre objetiva.

### 5.5.2 La paradoja absoluta en discusión con Philip Marheineke

Después de incursionar en la paradoja absoluta, veamos el lugar de este concepto en la avanzada crítica de Kierkegaard contra la cristiandad especulativa. Teniendo en cuenta la distinción hecha entre una paradoja relativa (aún en la esfera del entendimiento) y la paradoja absoluta (fuera de la esfera del entendimiento o imposible de comprender) consideremos las siguientes cuestiones:

---

<sup>231</sup> SKS, v. 7, p. 532.

Tan pronto como hago de la comprensión de la paradoja algo conmensurable con la diferencia entre el hallarse más o menos intelectualmente dotado (diferencia que a pesar de todo no trasciende al ser humano, a menos que hubiera alguien tan brillante que ya no fuera solamente hombre, sino también Dios), se demuestra *eo ipso* que aquello que he comprendido no es la paradoja absoluta sino tan sólo una paradoja relativa, debido esto a que la única comprensión posible de la paradoja absoluta es que no puede ser comprendida. “Pero entonces el pensamiento especulativo no puede siquiera comenzar a comprenderla.” “Completamente correcto, y es justo eso lo que dice la paradoja, la cual no puede sino escandalizar mostrando el camino de la interioridad en la existencia. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 182-183)<sup>232</sup>.

Sobre la mesa está el problema de que una paradoja relativa pueda tomar el aspecto de una paradoja absoluta. De cierto, puede tomarlo. Al fin y al cabo, la paradoja relativa es vista como paradoja. Pero Kierkegaard se ve forzado a distinguir luz de tinieblas, pues se podría generar una gran confusión y llamar paradoja a algo que ni es incerteza objetiva (socratismo), ni absurdo (cristianismo). ¿Cómo sería una paradoja tal? Seguramente, sin paradoja, o bueno, con paradoja a medias. Malentendidos así Kierkegaard pretende evitar que se escabullan en la discusión sobre el cristianismo.

Otra parte en el asunto, notemos, es cuando Kierkegaard nos introduce la forma de un pequeño diálogo mimético, anunciado en comillas y en la forma de réplica y respuesta. Da la impresión que Kierkegaard quisiera mimetizar una voz con ánimo de replicar su idea de la paradoja absoluta en el cristianismo. La voz, con cierta exasperación contesta: “Pero entonces el pensamiento especulativo no puede siquiera comenzar a comprenderla” (en danés, »*Men saa kan Spekulationen slet ikke komme til at faae det fat*«). A esta mimesis parece que Kierkegaard pretende irritar más cuando responde con el tono despreocupado, calmo y sereno de un total asentimiento: “Completamente correcto”.

Todo indica que la voz, en nombre de la especulación, interviene para comunicar que no mantiene desacuerdos con Kierkegaard por motivo de la paradoja, si hasta aquí habíamos sido apresurados en concluir tal cosa. Parece que la especulación toma en conspiración el tema de la paradoja. No obstante, el problema y desacuerdo parece estar en una paradoja que no pueda comprender el pensamiento especulativo, por ser imposible hacerlo. Tal paradoja sería la paradoja absoluta, que sugiere Kierkegaard en su debate con la voz exasperada de la

---

<sup>232</sup> SKS, v. 7, p. 199: “Saasart jeg gjør Forstaaelsen af Paradoxet commensurabel for Forskjellen mellem mere eller mindre aandelig Begavethed (en Forskjel der dog aldrig kommer ud over det at være Menneske, med mindre at En blev saa godt et Hoved, at han ikke blot blev Menneske, men tillige Gud), saa viser *eo ipso* min Tale om Forstaaelsen, at det jeg har forstaaet ikke er det absolute Paradox, men et relativt, thi det absolute Paradox kan der kun forstaaes om, at det ikke kan forstaaes. »Men saa kan Spekulationen slet ikke komme til at faae det fat.« »Ganske rigtigt, det er netop det, som Paradoxet siger, der blot støder fra i Retning af Inderlighed i Existents«”.

especulación. Por el talante de las afirmaciones, asalta la pregunta de quién está detrás de la mimesis de Kierkegaard, quién hace las preguntas. Si acaso el de Copenhague las extrapola, las inventa o seguimos corroborando que el fantasma de la cristiandad especulativa anda por el sendero de Marheineke. Pues bien, en el seguimiento de ese último indicio fuerte, parece que en la retoma de las lecciones de Marheineke encontraremos, como ha sido la constante hasta ahora, declaraciones desveladoras. Volvamos a un pasaje conocido:

[Un ser humano] solo llega a ser Espíritu por esta negación recíproca en que la semejanza es diferencia. Si uno no supone con la Escrituras una posibilidad de unión e identidad, entonces Cristo es inconcebible. Además, ni siquiera la diferencia admitiría ser pensada si fuera absoluta. (KJN, v. 3, p. 263)<sup>233</sup>.

Para este momento, las lecciones razonan una semejanza que permita concebir que Dios infinito se hace finito. De lo contrario, ¿cómo aparece Cristo?, ¿cómo concebirlo si nuestras mentes dicen que lo infinito no es finito, que no nace ni muere, que no comporta nada con los seres humanos?, ¿cómo alumbrar la idea si aún no vemos que la teología es antropología y en sentido eminente con Cristo? Si es inconcebible, mucho menos pensable. Diferencias absolutas o si fueran absolutas (en danés, *hvis den skulde være absolut*), como aquellas, no se dejan pensar (en danés, *Forskjelligheden ikke lod sig tænke*), porque solo pensamos en el acto de juntar las diferencias y de hecho las contradicciones, se nos decía, son diferencias juntas. Luego, como Cristo ha sido concebible y de ahí pensable, se sigue que hay comunidad de idioma entre el cielo y la tierra, como también que no hay diferencias absolutas. Por lo cual, la teología es antropología y en sentido eminente.

Después de Marheineke, parece armónico pensar que Kierkegaard entra para decirnos que su pensamiento hizo la transición de la paradoja absoluta a la relativa, de la que tanto nos habla. En el camino se abona el clímax que atisbó un escenario agreste de contradicciones y diferencias absolutas. Pero se desinfla enseguida porque el pensamiento retrocedió ante el terror de lo absoluto y de lo absoluto en cuanto diferencia impensable. En el acto, asomaron las preguntas de qué vamos a hacer con algo así de impenetrable, de cómo se emplean los dotes en una tarea tan estéril, si lo inconcebible no es el fin de todo discurso, etc. Asomaron toda una suerte de oscuridades que más bien se consideraron señal para abandonar la paradoja absoluta.

---

<sup>233</sup> SKS, v. 19, p. 267: “[Et menneske] bliver det ved denne gjensidige Negation, hvis Lighed er Forskjelligheden. Antager man nu ikke med Skriften en Mulighed af Forening og Identitet, saa bliver Xstus ubegribelig. Forøvrigt varend ikke For|skjelligheden ikke lod sig tænke, hvis den skulde være absolut”.

Con Marheineke en perspectiva, es verosímil suponer que Kierkegaard mimetiza en su diálogo la voz exasperada de este particular pensador especulativo, que protesta contra quienes acreditan en incomprendibilidades y diferencias absolutas. Nada lejos de la realidad, si tenemos en mente la aseveración de Marheineke de que no puede haber pensamiento de diferencias absolutas; caso contrario, todo lo concebible se haría una paradoja inconcebible e impensable. Nada lejos tampoco cuando la aseveración tiene por trasfondo general el cristianismo y específicamente el tema de la revelación histórica de Dios, que son las mismas coordenadas en el trasfondo de la discusión de Kierkegaard entre la paradoja absoluta y relativa. Sobre esta base, hay motivos para decir que Kierkegaard ve escurrirse a Marheineke entre sus pensamientos y su silueta se transparece en la mimesis de la voz especulativa, justo cuando dice: “Pero entonces el pensamiento especulativo no puede siquiera comenzar a comprenderla”.

Con este cuadro en mente, queda patente que Kierkegaard no extrapola, ni tampoco inventa. Su discusión acerca de una paradoja absoluta responde y se levanta por la relativización que adelanta la cristiandad especulativa de toda cualidad absolutamente diferente, que a la larga resulta inaprehensible al entendimiento. En respuesta, Kierkegaard planta en el cristianismo una paradoja absoluta que dice ser absoluta en cuanto es imposible de comprender. Según vimos, es absoluta porque rompe con el pensamiento y el pilar de todos los pensamientos: la eternidad. Fundamento que la filosofía griega conoció, cuando el pensar comenzó a pensarse en sus primeros pasos en boca de Sócrates y Platón, y dijo: “todo conocer es recordar”.

Ahora pasemos a ver la justificación que Kierkegaard ofrece a la voz especulativa de su persistencia inamovible en la paradoja absoluta, después de haber comenzado su respuesta con cierta confianza, calma y despreocupación, cuando nos dijo: “Completamente correcto, y es justo eso lo que dice la paradoja”. Enseguida, la idea se redondea de esta forma:

“Completamente correcto, y es justo eso lo que dice la paradoja, la cual no puede sino escandalizar mostrando el camino de la interioridad en la existencia.” Es posible que así ocurra porque objetivamente no hay verdad para los seres existentes, sino únicamente aproximaciones, en tanto que subjetivamente la verdad es la interioridad, pues la decisión de la verdad radica en la subjetividad. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 183)<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> SKS, v. 7, p. 199: “»Ganske rigtigt, det er netop det, som Paradoxet siger, der blot støder fra i Retning af Inderlighed i Existentens«. Maaskee har dette sin Grund i, at objektivt er der ingen Sandhed for existerende Væsener, men kun Approximation, men subjektivt er Sandheden hos dem i Inderligheden, fordi Sandhedens Afgjørelse er i Subjektiviteten”.

Volvemos a una correlación conocida: sin paradoja absoluta, solo queda el recuerdo y una visión *sub specie aeterni* (expresión que formula Kierkegaard en su tratamiento de la existencia humana y significa: bajo la forma de lo eterno) y ambas anulan la existencia. Perfilarnos a pensar que no existe nada incomprendible o incierto, conlleva pensar, como en la filosofía especulativa, que la mediación es un preservar (acordémonos, *conservare*), que nada quita ni se anula radicalmente (acordémonos, *tollere*), *ergo*, que todo es lo uno en lo otro, que la alternancia es continuidad y así por delante que todo es lo mismo y todo regresa. Pensar así es pensar que nada cambia absolutamente, que lo ausente está presente y la extrañeza tiene remanente en lo interior. Todas características por excelencia de lo eterno y de la tesis griega de “todo conocer es recordar”. El correlato en la vida cotidiana de esta especulación de observa cuando el sujeto piensa que la vida es un proceso y progreso. En ambos mecanismos todo lo ausente se supone presente, lo siguiente está en lo anterior y así por delante recuerdo.

Sin embargo, Kierkegaard piensa que así no se llega a la existencia. La existencia es el *ex* que nos pone fuera de lo eterno (del *sistere*, del estar); que nos pasa al otro lado donde nos encontramos a Sócrates mirando hacia adelante con el olvido y la ignorancia; es la disyuntiva, la separación de la idealidad y lo que lanza fuera. Para tener existencia se debe juntar lo eterno con un ser humano individual que no sabe el día de mañana, un individuo que, por más eternidad, nunca se terminará de preparar para morir, porque la muerte llega donde no se alcanza la preparación. La existencia es esta paradoja.

En procura de salvaguardar la existencia, Kierkegaard responde a la réplica de Marheineke: “Completamente correcto”. La paradoja absoluta, más que nunca, se debe mantener alejada de rodeos y relativizaciones, ya que es la forma de llegar a la existencia mediante la interioridad (dígase la interioridad ético-religiosa de la incertidumbre y cristiana de la fe, no especulativa) y la decisión (en danés, *Afgjørelse*). Una paradoja absoluta propicia la interioridad existencial porque es ahí donde se batalla y se resisten los enigmas de la incertidumbre o de la fe. La paradoja propicia decisión porque ante lo absurdo o la incertidumbre solo vale la disyunción de un *aut/aut* (o lo uno o lo otro, no ambos) que reproduce la separación y disgregación de la idealidad. Para ambos, la decisión es: aferrarse a la verdad, así de incierta o absurda, o sucumbir a la incertidumbre y el absurdo. Así pues, a la réplica mimética que hizo de Marheineke, que inquieta a la paradoja absoluta con la pregunta de qué hacer con algo que no se puede entender, cómo emplear toda una vida en esto, si no sería el fin y qué promete la vida, Kierkegaard responde miméticamente: “Completamente correcto”, la

paradoja absoluta es para existir y llegar a la existencia, visto que en la especulación las paradojas relativas lucen orgullosamente que todo es concebible y el saldo de la operación recuerdo eterno nada hay que no conozcamos. Los griegos dijeron lo mismo: “todo conocer es recordar” y vieron de cara la eternidad, no la existencia.

Dicho los motivos de la paradoja absoluta, el siguiente punto de la discusión es el malentendido que causa la cristiandad especulativa cuando toma la paradoja relativa como la garantía de su unión al espíritu popular y ortodoxo de la fe, en contraposición con las tendencias que en el siglo XIX trasponían drásticamente los fundamentos de la dogmática a la luz de otros saberes, como la filosofía, la antropología, psicología etc. Kierkegaard considera que sucede un gran malentendido, pues la paradoja relativa, como su nombre lo indica, no mantiene su palabra de ser la paradoja que el creyente común y corriente atesora en su fe. Si no lo es, tenemos otra tendencia que subvierte el dogma y se alinea con las tendencias que son vistas como “agitadoras” del cristianismo. Uno de los aspectos interesantes de este punto, es ver que las declaraciones de Kierkegaard fueron el material que en el capítulo 3 nos dieron el indicio de Marheineke durante el rastreo de la crítica estandarizada, lo cual reconfirma su injerencia en el debate de la paradoja absoluta vs relativa. Dice Climacus:

La moderna tendencia mítico-alegórica declara sumariamente que el cristianismo es un mito. Dicho proceder posee al menos el mérito de ser franco, y cada quien puede fácilmente formarse un juicio acerca de éste. Los amables procedimientos del pensamiento especulativo son de otra clase. Con el fin de ponerse a buen resguardo, el pensamiento especulativo se opone a la impía tendencia mítico-alegórica y afirma, “el pensamiento especulativo, por su parte, acepta la paradoja, mas no se detiene en ella”. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 183)<sup>235</sup>.

Tuvimos ocasión de ver que la tendencia mítico-alegórica, en cabeza de David Strauss, reinterpreta el aspecto temporal, histórico y singular de Cristo, por ver en cada aspecto la piedra paradójica del cristianismo. La salida es leerlos como mito (leyenda) y luego transponer el significado del cristianismo a las exigencias del concepto, la objetividad y la filosofía. Para esta tendencia, Kierkegaard profesa cierta ironía y simpatía por la razón sencilla de no dar pie a la confusión y ser sincera. Tan sincera que hace evidente su divergencia con el espíritu de la fe y contra ella se arremete en los sistemas de la cristiandad especulativa. Tan sincera que no quiere

---

<sup>235</sup> SKS, v. 9, p. 199: “Den moderne mythiske allegoriserende Retning erklærer uden videre hele Christendommen for Mythe. En saadan Fremgangsmaade er idetmindste aaben Færd, og Enhver kan let dømme om den. Spekulationens Venskab er af en anden Art. Spekulationen bekæmper for en Sikkerheds Skyld den ugu delige mythisk-allegoriserende Retning, og vedbliver saa: »Spekulationen derimod antager vel Paradoxet, men bliver ikke staaende ved det.«”

contacto alguno con la paradoja, que de una vez por todas se libera de esa cruz cuando impugna a la dogmática cristiana de mito, y paga el precio en una sociedad estética y especulativamente cristiana. Tan sincera que incluso presta servicio indirecto al cristianismo por mostrar la cruz de su escándalo y paradoja, y más admirable sinceridad cuando vemos que el creyente sencillo y corriente también lo cree así, más allá de que ambos tomen actitudes distintas ante el hecho.

Caso contrario, la cristiandad especulativa. Es la “amabilidad” que defiende al cristianismo de los librepensadores y habla con furor y clímax de la paradoja, visto que en sus discursos divisa la raya de vida y delgada entre lo inconcebible y concebible. Pero como ahora sabemos de su paradoja relativa, luego enseña, desde el buen resguardo, que la paradoja debe avanzar al siguiente escalón. En el siguiente escalón la paradoja completa su tiempo de servicio y usufructo, ahora comienza la nueva fase de la comprensión que por fuerza debe tener guardada, pues se piensa: si el objeto mismo de la paradoja quiere ser posible, entonces, debe ser concebible y pensable. En números redondos, es la “amabilidad” que presta “doble servicio” al cristianismo: por un lado, lo defiende de los “inescrupulosos”, gana la causa ortodoxa de la paradoja y se muestra aliada con el espíritu general de la fe; por otro lado, libera al cristianismo en un santiamén de la paradoja que segundos antes recupera. Todo lo hace como quien exorciza al propio demonio que necesita introducir para exorcizar.

Los movimientos son ciertamente ágiles y ligeros. La cristiandad especulativa toma el objeto de la fe, que a los demás causa temor y zozobra, para transportarlo como cambios de argumento en un guion. El guion es de estos donde el giro viene sin que nadie lo vea. Convince tanto de la paradoja, como pueda convencer de no detenerse en ella. Pero ni lo uno ni lo otro se dice con suficiente claridad, piensa Kierkegaard, al menos en materia de fe, pero sí tal vez en materia de teatro, porque en el teatro si es importante convencer de lo uno y de lo otro, de las dos caras. El teatro marcha sobre ruedas cuando el pensador especulativo dice ser malentendido en el momento que se recrimina alguna falta en su tratamiento de la paradoja, visto que, con todo y que no se detiene (en danés, *ikke staaende ved det*), su énfasis no deja de ser paradójico y nunca habla en detrimento de la paradoja. De hecho, cada nueva sección, mientras desenvuelve todo, comienza con una nueva paradoja. ¿En qué momento está en contra si la paradoja es su procedimiento, si con ello comercia? Nadie la ve venir. Convince tanto de la paradoja, como pueda convencer de no detenerse en ella. Convince de ambas que no puede ser hallado imputable de ningún cargo. Sería imputable, más bien, quien impute a la especulación de transigencia con la paradoja.

Por este juego conceptual sin responsabilidad, Kierkegaard considera que los llamados “librepensadores” y agitadores de la fe cuentan con el atributo de la sinceridad y vienen en beneficio indirecto para el cristianismo. En cambio, considera que si en la especulación nadie es culpable de nada, entonces, estamos ante lo inverso de la sinceridad. Donde nadie se puede imputar y nadie es responsable es claro que la transparencia está ausente. La única transparencia en la cristiandad especulativa es su posición velada. La especulación no está en contra, pero tampoco congenia con el espíritu de la fe. Es por este velo siniestro que no son atacados como los “librepensadores”, además de una prueba directa de la falta de sinceridad. La otra prueba, como repasamos en el capítulo 1, es tener presente que allí donde no se persiguió y se rechazó el cristianismo, o no fue predicado con apóstoles y mártires, tampoco hubo cristianismo. El cristianismo nunca tuvo posiciones intermedias, es decir, nunca tuvo especulación. Teniendo en cuenta el malentendido tras malentendido y su gravedad, Kierkegaard se mueve a examinar dónde está el punto que podría dividir luz de tinieblas, el punto límite entre la confusión y la sinceridad. Dice Climacus:

Una explicación de la paradoja deja en claro que hay una paradoja y aparta la oscuridad; una corrección aparta la paradoja y deja en claro que no hay paradoja. Esto último, desde luego, no es una explicación de la paradoja, sino más bien una explicación de que no hay paradoja. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 183-184)<sup>236</sup>. Explicar la paradoja: ¿significa esto transformar el término “paradoja” en una expresión retórica, en algo que el honorable pensador especulativo clama ciertamente que posee un valor propio, pero que en consecuencia no posee valor ninguno? En tal caso, la *summa summarum* es efectivamente que no hay paradoja. ¡Loado sea el Herr profesor! Y no hago esto para escamotearle de sus debidos honores, cual si yo pudiera también anular la paradoja. En lo absoluto. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 184)<sup>237</sup>.

El punto de Kierkegaard es distinguir entre explicación (en danés, *Forklaring*) y corrección (en danés, *Berigtigelsen*). Una explicación ocurre cuando alguien logra saber que sabe, o sea, cuando aclara el saber que de antemano sabe y añade solamente la dimensión de profundidad. De ahí que, después de la explicación, la persona diga que sabe con profundidad aquello que antes, —ella supone— sabía, solo que vagamente. Luego, explicar no es cambiar el saber por otro saber, sino echar luz a lo sabido yendo más a fondo. Es hacer explícito lo implícito. En cambio, una corrección es justamente lo opuesto. Corregir es obtener otro saber

---

<sup>236</sup> SKS, v. 7, p. 200: “Forklaringen af Paradoxet tydeliggjør hvad Paradoxet er, og tager Dunkelheden bort; Berigtigelsen tager Paradoxet bort og tydeliggjør, at der intet Paradox er; men dette Sidste er jo ingen Forklaring af Paradoxet, men vel en Forklaring af, at der intet Paradox er”.

<sup>237</sup> Ibid. p. 201: “At forklare Paradoxet er det at gjøre det Udtryk Paradox til et rhetorisk Udtryk, til Noget, som den velbaarne Speculant vel siger har sin Gyldighed – men da igjen ikke sin Gyldighed? I saa Fald bliver jo dog *summa summarum*, at der intet Paradox er. Ære være Hr. Professoren! Det er ikke for at tage Æren fra ham at jeg siger dette, som kunde jeg ogsaa hæve Paradoxet, ingenlunde”.

que no se sabe y no es el mismo. Otra forma es decir que en la corrección se sabe algo distinto de aquello que saben los demás. Luego, no es de lo implícito a lo explícito, sino cambiar de foco.

De acuerdo con la distinción, Kierkegaard considera que cuando Marheineke sugiere la paradoja relativa (no absoluta) no ofrece ninguna explicación de la paradoja, sino que la corrige y de paso al cristianismo. Es una corrección porque se cambia el foco y la característica de la paradoja por la que una paradoja es paradoja: incomprendibilidad. Es una corrección porque, cuando el espíritu de la fe imagina que obtendrá una profundización de la paradoja y se enciende la emoción general por profundizar en algo que ella sabe, en realidad, la especulación cambia el foco, calma el furor y se dispone a entender algo que no sabe el espíritu de la fe: la relativización de la paradoja.

Por eso, las cuentas de Kierkegaard: “En tal caso, la *summa summarum* es efectivamente que no hay paradoja. ¡Loado sea el Herr profesor!”. En vez de explicar, la especulación se comportó como un espíritu superior que sabe algo que la fe no sabe. Por ende, enseñó algo que una explicación tampoco podría saber, pues para ello habría que mudar el saber que sabe y obtener un nuevo saber; proceso todo de desmontaje que no está en capacidad de la explicación. En total, la especulación nos explicó algo más que una paradoja. En números redondos, no hubo paradoja, hubo corrección. Se explicó la paradoja mezclada con otra cosa que no es paradoja, se fue de arriba abajo, de abajo arriba, se dieron muchos giros y vueltas, todo se refundió y se amalgamó, y al final la mezcla fue: no hubo paradoja.

En consideración de esta pequeña propedéutica, Kierkegaard considera que puede emerger el punto divisor que se echa en falta para andar advertido y con cuidado en el trato con la cristiandad especulativa. La cristiandad especulativa no explica, corrige el cristianismo. Se presenta y pasa velada como explicación, pero en realidad es corrección.

La argumentación alcanza el clímax cuando Kierkegaard arriesga su cordura por la paradoja absoluta, con un drástico todo o nada, con una disyunción absoluta que resuelve por decisión. La disyunción tuvo mención en el capítulo 2 cuando buscábamos orientar los lineamientos de una crítica secundaria a Hegel y allí fue denominada el desafío. Veamos el clímax de Climacus:

Pero si existe la posibilidad de que el cristianismo esté equivocado, al menos de lo siguiente podemos estar seguros: el pensamiento especulativo definitivamente está

equivocado, pues la única alternativa consistente fuera del cristianismo es aquella del panteísmo, la de abstraerse fuera de la propia existencia de vuelta hacia lo eterno a través del recuerdo, de lo que se desprende que toda decisión existencial habrá de tomarse en un juego de sombras en comparación con todo aquello que subsiste de forma decisiva y eterna. La simulada decisión del pensamiento especulativo, lo mismo que cualquiera otra decisión simulada, no es más que un sinsentido, pues la decisión es la eterna protesta en contra de las simulaciones. (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 190)<sup>238</sup>.

El absoluto y riesgoso *aut/aut* (o lo uno o lo otro) es como sigue: o el cristianismo, incluido Kierkegaard, está equivocado y no es la paradoja absoluta, o toda la cristiandad especulativa está equivocada, porque fuera de la paradoja absoluta la única opción es el panteísmo y el panteísmo, según el mismo reconocimiento de la especulación, es opuesto a la especulación y un malentendimiento de su labor cuando se insinúa parentesco entre ambos. Tal parece que, en medio de tantas suposiciones y ambages por ser el cristianismo tan solo una verdad posible, Kierkegaard tiene una única cosa segura con Climacus: la equivocación de toda la especulación, *si y solo si*, el cristianismo no es el absurdo y la paradoja absoluta

En palabras de Marheineke, quien se opone tanto como pueda al panteísmo en sus lecciones, dice que el panteísmo es: “la identidad de Dios y el mundo, expansión” (KJN, v. 3, p. 247, traducción nuestra)<sup>239</sup>. El panteísmo se toma aquí como la concepción que concibe el mundo y todo lo creado eternamente o desde la óptica de la eternidad. Esto sucede porque en el panteísmo no hay revelación, como en el cristianismo, sino expansión. Revelación, según vimos, implica la relación con Otro diferente en aras de ver y manifestar hasta lograr comunicación espiritual de consciencia. En cambio, el panteísmo concibe que lo eterno es expansión y emanación, no revelación. Expansión implica que no hay cambio de cualidad y todo participa de la misma naturaleza. Por lo cual, todo es un impulso o una fuerza que emana y desborda lo mismo, pues, en tanto impulso y flujo, es indiscernible, indiviso, sin el principio de desdoblamiento de la consciencia.

En virtud del razonamiento, explica Marheineke, el panteísmo concibe la identidad entre Dios y el mundo (en danés, *Identitet af Gud og Verden*): la misma sustancia, de la misma sustancia. La identidad implica pensar que el ser humano tiene un alma de naturaleza eterna,

---

<sup>238</sup> SKS, v. 7, p. 207: “Men har Christendommen maaskee Uret: saa meget er vist, at Spekulationen har bestemt Uret, thi den eneste Conseqvents udenfor Christendommen er Pantheismens, Erindringens Tagen sig ud af Existentsen tilbage i det Evige, hvorved alle Existents-Afgjørelser kun blive et Skyggespil mod hvad der evigt er afgjort bag ved. Spekulationens fingerede Afgjørelse er som al fingeret Afgjørelse Nonsens, thi Afgjørelsen er netop den evige Protest mod Fiktioener”.

<sup>239</sup> SKS, v. 19, p. 252: “Pantheismen, Identitet af Gud og Verden, Expansion”.

que alberga allí ideas igualmente eternas y que su conocimiento es eterno. En fin, que cuando miramos al ser humano en su composición esencial es un compuesto eterno. En lenguaje moderno, el panteísmo encuentra explicación cuando se dice que el ser humano es polvo de estrellas, compuesto del hierro del hierro estelar y con una historia tan larga como la del universo. Se piensa de esta forma porque nos parece lógico que el universo sea expansión y eyección, mas no revelación.

Sabiendo en detalle qué es panteísmo, ahora notemos con sorpresa que Kierkegaard busca dejar patente, no solo supuesto, el enclave de la cristiandad especulativa con el panteísmo, pese a las repetidas declaraciones y aspavientos de la especulación para separarse del panteísmo. Como si no fuera un gran pleito suponerlo, ahora explicitarlo. Notemos la referencia que ofrece del panteísmo: “abstraerse fuera de la propia existencia de vuelta hacia lo eterno a través del recuerdo” (en danés, *Erindringens Tagen sig ud af Existentsen tilbage i det Evige*). El concepto clave es: recuerdo. Desde el apartado 5.2, donde vimos que Kierkegaard carga a la cristiandad especulativa con la pertenencia histórica y filosófica del recuerdo, conocimos que Marheineke es el autor que soporta cada crítica de Kierkegaard a la injerencia del recuerdo en el cristianismo. En esa medida, por el recurso a explicar el panteísmo con el recuerdo, Kierkegaard pretende delatar que la cristiandad especulativa, en cabeza de Marheineke, está imbricada con el panteísmo más de lo que cree. El recuerdo sería la “prueba” de que Kierkegaard no delira cuando arriesga todo en el desafío.

Sobre la relación recuerdo-panteísmo, podemos decir que es muy próxima. En cuanto a la pertenencia histórica del recuerdo, Marheineke nos enseña en la doctrina de la imagen divina que, pese al pecado, las contradicciones y todas las diferencias producidas por la lógica especulativa de la revelación, el ser humano *nunca pierde absolutamente* su imagen divina gracias al concepto de recuerdo, que es lo presente ausente, ausente-presente. En cuanto a la pertenencia filosófica del recuerdo, Marheineke nos enseña en la cristología que la revelación histórica de Dios es el eterno devenir humano de Dios (concepto que Kierkegaard asocia con el recuerdo); es decir, eterno en cuanto supone por fuerza la semejanza del ser humano con el ser divino oculta e interior a ellos, con tal de que alumbre su posibilidad y sea concebible. En conjunto, el objeto que teoriza la cristiandad especulativa con el recuerdo es la identidad del ser humano con el ser divino. Con todo y que vocifera, vende y tensiona la atmosfera con miles de contradicciones y diferencias, teoriza el recuerdo para decirnos que en el fondo, bien en el fondo, todo permanece: la identidad entre lo divino y lo humano, la eternidad del cristianismo

y su eterno devenir al mundo. Así, resulta que las contradicciones y diferencias son solo un clímax desabrido. Todo está más cerca del panteísmo, que de una paradoja. Por si quedaran dudas, ¿quién dudará de tal cercanía cuando conocimos que Marheineke dice que la teología presupone la antropología?

Por consiguiente, la disyuntiva absoluta se pone más riesgosa que nunca: o el cristianismo está equivocado y ninguno recibió su eternidad hasta la entrada del cristianismo por el instante que lo introdujo en el mundo, sino que fue el eterno devenir humano de Dios, la historia eterna y un fenómeno histórico-eterno, o el cristianismo entró en el instante para *consumar temporalmente* y no eternamente la eternidad en la existencia, tal que lo eterno es la fe en ese instante, en el tiempo de salvación. En concreto, o el cristianismo es la paradoja relativa y una historia tan larga como eterna, o el cristianismo es la paradoja absoluta que rompe con el recuerdo para repetir un *nuevo recuerdo*. Si lo primero, entonces una cosa es segura: la filosofía especulativa también está equivocada y es panteísmo. Si lo segundo, entonces la cristiandad especulativa no es panteísmo y el cristianismo es la paradoja absoluta, Dios en el tiempo, el instante de la salvación, la repetición de lo eterno y todo junto el absurdo, la incomprendibilidad sostenida en la fe. Pero si lo primero, entonces toda decisión y existencia, como todo lo decisivo, se torna un juego de sombras. Al final, queda una decisión: *aut/aut*.

En resumen, todo el análisis de Kierkegaard de la cristiandad especulativa converge en una sola idea y proyecto: romper con el recuerdo. La paradoja absoluta se levantó desde el comienzo como una salida a la tesis griega de la reminiscencia. En el transcurso rumiamos la idea en múltiples tonalidades y el cenit actual es un ultimátum frente al recuerdo. En consonancia, todo indica que siempre que hablemos de recuerdo, el proyecto nace como una crítica a la cristiandad especulativa en cabeza de Marheineke.

## **6 BALANCE DE LA ILUSIÓN: LOS TRES FOCOS DEL MALENTENDIDO EN LA CRISTIANDAD ESPECULATIVA DE MARHEINEKE Y EL HORIZONTE DE UNA SALIDA EN EL CRISTIANISMO DE KIERKEGAARD**

En el capítulo 3.1 se estableció que Climacus caracteriza la ilusión de la cristiandad especulativa como: “Misforstaaelse paa Misforstaaelse [Malentendido sobre malentendido]” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 177)<sup>240</sup>. El malentendido tuvo por raíz *autocontradicciones* que se contradicen a sí mismas (irreflexivas, faltas de pensamiento) y causan confusión, muy diferente —esto hay que notarlo con lupa— de las *contradicciones* del pensamiento (la dialéctica especulativa) y más allá del pensamiento (como la del cristianismo). Siempre que fue posible se hizo notar que el malentendido desembocaba en dos componentes generalmente identificados en una ilusión: seriedad (el peligro) y comicidad (disparate, locura).

En el capítulo 3.2 también se estableció que el pensamiento de Philip Marheineke constituiría, en la mayor de las probabilidades, el destinatario inmediato de la crítica de Kierkegaard a la ilusión de la cristiandad especulativa. En coherencia, el capítulo 4 se dedicó a desenvolver el pensamiento cristiano de Marheineke con base en los referentes que conformaron los estudios de Kierkegaard, y el capítulo 5, basado en el *Postscriptum*, aplicó el análisis de la ilusión con el resultado satisfactorio de encontrar que lo visto en Marheineke correspondió con cada punto del análisis.

Ahora, en este capítulo 6, la idea es aplicar una mirada en retrospectiva que esquematice el análisis hecho en el capítulo 5, con el fin de focalizar y explicar la ilusión de la cristiandad especulativa bajo tres focos: inversión, adulteración y consecuencia. En la misma tónica, la idea es cerrar con una reconstrucción del cristianismo de Kierkegaard que afloró de inicio a fin durante la polémica, para perfilar una respuesta y salida a la ilusión de la cristiandad especulativa.

### **6.1 Primer foco: la adulteración histórica del cristianismo en la cristiandad especulativa**

---

<sup>240</sup> SKS, v. 7, p. 193. “der er som den Comedie Misforstaaelse paa Misforstaaelse, som i Almindelighed opføres af Privat-Docenter og Speculanter”.

Vimos que Kierkegaard cargó a la cristiandad especulativa de apropiarse de la tesis socrática y platónica del recuerdo en sus abordajes del cristianismo por hacer uso de conceptos con pertenencia histórica y filosófica.

La pertenencia histórica fue evidenciada cuando vimos que las lecciones sobre dogmática especulativa de Marheineke se apropian del *concepto de recuerdo* (en alemán, *erinnerung*). La apropiación estriba en insertar el concepto de recuerdo en la exposición del dogma sobre la imagen divina, para mediar la diferencia y contradicción de imagen entre Dios y el hombre, adventicia por el pecado, a través del recuerdo en su carácter eterno, siempre presente y preservador. Además del concepto, el uso y el significado que adquiere el concepto en la exposición evoca a cabalidad las raíces históricas del concepto de recuerdo en la tesis socrático y platónico del conocimiento eterno, verdadero.

La pertenencia filosófica fue evidenciada cuando vimos que el concepto del *eterno devenir humano de Dios*, encontrado en las lecciones de Marheineke, coincide con la crítica de Kierkegaard al concepto especulativo del *devenir eterno de Dios*, ubicada en la nota explicativa a propósito del recuerdo en la apertura de *Migajas filosóficas*. Allí se comunica que este concepto es la pervivencia moderna del concepto griego de recuerdo y homológamente de reminiscencia, una correlación que volvió a estar en la mente de Kierkegaard cuando nos dijo en el *Postscriptum* que la lógica inmanente de la especulación es recuerdo. En esencia, el concepto del *eterno devenir humano de Dios* nos dice que la revelación de Cristo, más allá de la desnuda y externa contradicción temporal, presupone inmanentemente una prefiguración *oculta e interior* en el ser del espíritu finito e infinito. A esto las lecciones llama devenir eterno.

Tanto por una conceptualización, como por otra, y pese a su alegado cristianismo (en tiempos donde todos son cristianos y dicen ser cristianos), Kierkegaard se convence de que la cristiandad especulativa retrocede al antiguo paganismo griego de Sócrates y Platón (cada uno con su respectiva carga). Este paganismo, como se vio en el apartado 5.1, se caracteriza por descubrir la verdad eterna a través de la huella imborrable y preservadora del recuerdo, y de acometer el movimiento regresivo del recuerdo hacia la preexistencia de aquella verdad eterna. Igualmente, la cristiandad especulativa de Marheineke se adhiere a la huella imborrable del recuerdo para salvaguardar la imagen divina en el ser humano, y, con el mismo espíritu y ahínco, se adhiere a la mirada retrospectiva y andar regresivo (hacia atrás, preexistente) del recuerdo cuando sentencia la cristología con la afirmación del *eterno devenir humano de Dios*.

Dadas las equivalencias, ocurre una clara adulteración histórica. Se supone que el paganismo de Sócrates y Platón son tiempos no cristianos y pre-cristianos que no cuentan con el advenimiento del cristianismo. Se supone también que, una vez llega el cristianismo, este llega por significar un contrapunto del paganismo griego y revolucionar sus categorías. Además, se supone que el pensamiento especulativo está enterado de estas diferencias y peculiaridades históricas, pues concedemos que tiene consciencia histórica cuando afirma ser un pensamiento moderno y estar en plena modernidad gracias a sus estudios-de y avances respecto de los tiempos pasados y antiguos. No obstante, parece que sabe de historia mundial y de todas las tradiciones del cristianismo, menos de que extravía un detalle y despistadamente incurre en un malentendido histórico de conceptos, pues todo el sistema especulativo ha hecho que Marheineke hable como si fuera un honorable griego de la antigüedad, al estilo del Sócrates más platónico en el cristianismo.

Por tanto, como arguye Rubenstein: “Al resaltar la herencia pagana-especulativa, Climacus espera demostrar que la filosofía no ha superado el cristianismo en absoluto, sino que ha retrocedido hacia la objetividad atemporal e inexistencial del paganismo”. (RUBENSTEIN, 2001, p, 449, traducción nuestra). En efecto, la cristiandad especulativa retrocede al paganismo cuando encamina el cristianismo por la ruta que lo conduce hacia la idea que Kierkegaard considera el fundamento y piedra angular del pensamiento, vista y abonada en la filosofía griega con el recuerdo y la reminiscencia: la eternidad (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 500)<sup>241</sup>.

Es una adulteración histórica de conceptos que, gracias al pensamiento dogmático especulativo de Marheineke, no es solo la aproximación interpretativa y *netamente filosófica* (diferente del sentido que damos al termino de *pertenencia filosófica*, arriba indicado, pues aquí tenemos el soporte histórico de Marheineke, o sea, de lo histórico-filosófico), como hasta aquí se ha sugerido en los estudios kierkegaardianos (véase nuestra introducción), sino que tiene, por decirlo así, la fuerza concluyente de un Marheineke hablando casi como el Sócrates más platónico en el cristianismo; es decir, tiene la evidencia que amerita el caso: histórica. Por eso, no en vano, sin ambigüedades y con la fuerza lapidaria que le estaría infundiendo Marheineke, Climacus dice:

el pensamiento especulativo produce paganismo como resultado del cristianismo, [...] Es por ello que recurrí al paganismo y a Grecia como elemento representativo de la intelectualidad, y a Sócrates como su más grande héroe. [...] al menos averigüé que

---

<sup>241</sup> SKS, v. 7, p. 521.

si el moderno pensamiento especulativo cristiano tiene categorías esencialmente en común con el paganismo, entonces el moderno pensamiento especulativo no puede ser cristianismo” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 319)<sup>242</sup>.

Por supuesto, si viene con recuerdos y eternidades paganas, la cristiandad especulativa no puede alegar que es cristianismo. Aquí cabe lo que arguye Evans: “Los teólogos hegelianos afirmaron ser cristianos, haber hecho un avance en el pensamiento pagano. [...] El punto de vista hegeliano puede estar en lo cierto o ser más verdadero que el cristianismo, pero Climacus dice que es injusto llamarlo cristianismo”. (EVANS, 1979, p. 146, traducción nuestra). En efecto, Climacus, en busca de acuerdos, hace miles de concesiones, exenciones y tributos a la cristiandad especulativa. Ella es más erudita, conocedora, bibliotecaria, sistemática, objetiva etc., que el cristianismo, sus apóstoles y el mismo Kierkegaard. Solo debe cuidar de hacer una cosa: alegar ser cristiana. Una alegación de ese tipo confundiría al muy estimado y rentable público que asiste a sus cátedras universitarias y compra el novedoso catálogo de libros filosóficos y dogmáticos. No obstante, como insiste en llamarse cristiana, no hay más remedio que diagnosticar la ilusión, advertir sobre el disparate y alistarse de seriedad y comicidad para enfrentarla.

## **6.2 Segundo foco: la adulteración conceptual del cristianismo en la cristiandad especulativa**

Dicho que la cristiandad especulativa retrocede el cristianismo al paganismo por una despistada inversión histórica de conceptos, también habría que percatarnos, naturalmente, de la inminente adulteración conceptual. Para notar esta adulteración, recordemos que la cristiandad especulativa se adhiere con pertenencia histórica y filosófica al concepto de recuerdo, y que el significado más concreto de estas vinculaciones es una adherencia a lo eterno y a la marcha regresiva de la preexistencia.

Pero sucede que el cristianismo es un fenómeno histórico resuelto en el tiempo (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 230, nota de página)<sup>243</sup>, o, más exactamente y como prefiere decir Kierkegaard, es el fenómeno que aconteció en un *punto* (en danés, *spunkt*) de la historia y del tiempo, en un instante (en danés, *Øieblikket*), pues lo otro, *toda* la historia y *todo* el tiempo,

---

<sup>242</sup> SKS, v. 7, p. 335: “Speculationen bringer nemlig Hedenskab ud som Resultat af Christendommen [...] Derfor tog jeg min Tilflugt til Hedenskabet, og til Intellectualitetens Repræsentant Grækenland, og dennes største Helt: Socrates. [...] men saa meget var dog vundet, at dersom den moderne christelige Speculation væsentligen har Categorie tilfældes med Hedenskabet, saa kan den moderne Speculation ikke være Christendommen”.

<sup>243</sup> Ibid. p. 245, nota de página.

es justamente lo eterno. En otras palabras, que el cristianismo se introdujo en el mundo, no estaba en el mundo (en danés, *da den kom ind i Verden*) (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 85)<sup>244</sup>. Sucede también que el pensamiento especulativo es consciente de este aspecto determinante del tiempo y la historia para el cristianismo, pues, a un coro, Hegel evoca la perspicaz expresión paulina: “Se dice: ‘Cuando había llegado el tiempo, Dios envió a su Hijo’, y el hecho de que había llegado el tiempo se conoce solamente por la historia” (HEGEL, 1984, p. 221, lección de 1824), y Marheineke, al unísono, concuerda en captar este *justo tiempo* y su proceso cuando dice: “El desarrollo histórico es necesario, por ello, dice Pablo, cuando la plenitud del tiempo llegó” (KJN, v, 3, p. 264-265)<sup>245</sup>.

Sin embargo, ¿cuál tiempo, cuál Pablo, cuál historia, si la contabilidad de la cristiandad especulativa, en cabeza de Marheineke, es recuerdo y devenir hacia atrás? Basta saber que ni con recuerdos ni preexistencias de la verdad eterna la filosofía antigua de Sócrates (en su cariz platónico) y de Platón alumbró algo semejante al cristianismo, ni llegó a medio-intuirlo. Luego, ¿qué sacaron de la tesis de la reminiscencia? Sí, sacaron la preexistencia del alma, su inmortalidad y su devenir eterno (la transmigración de las almas, el pre y el post) ¿Eso es cristianismo o medio-cristianismo? En lo absoluto ¿Por qué? Porque todo eso significa que la verdad eterna está en nuestra alma, *ergo*, que no es necesario ni debido que entre por la puerta de un instante temporal e histórico (Cristo), *ergo*, que la tarea es apenas recordar lo que saben y conocen nuestras almas con el “tiempo” (tono irónico) de paciencia inmortal y eterna. En pocas palabras, que con recuerdos y preexistencias el cristianismo nunca hubiera llegado al mundo, nada de eso lo hubiera introducido en aquel punto del tiempo y la historia.

Y ahora, Marheineke, ¿será que es un terrible despistado? Él dice que la imagen divina, pese al pecado, yace presente e imborrable en el ser humano porque existe algo que se llama recuerdo. Él dice que Cristo es concebible porque su acontecimiento yace en una posibilidad oculta e interior dentro del ser humano antes de ser real e histórico, una posibilidad que, desde el punto de vista especulativo (*an sich*), es como Cristo antes de Cristo. Pero, ¿qué quiere decir todo eso?, ¿todo eso que ciertamente tiene un sabor innegable a la antigua Grecia, almas, inmortalidad y preexistencia? La respuesta pasa igualmente por dos cuestionamientos que prefiguramos incisivamente en el transcurso de la reflexión, ¿a qué vino el cristianismo si la imagen divina estaba como recuerdo en nuestras almas?, ¿a qué vino si Cristo estaba escondido

---

<sup>244</sup> SKS, v. 7, p. 102.

<sup>245</sup> SKS, v. 19, p. 268: “Udvikling nødvendig, som Paulus siger, da Tidens Fylde kom”.

en la penumbra interior del *an sich*, cual posibilidad prefigurada? Sin ambigüedad y con transparencia, la respuesta debe ser: a nada.

Eso mismo se ilustró cuando se abordó el concepto de revelación. El cristianismo quiere quedarse con el derecho de revelar la verdad, algo que, en palabras de Marheineke, corresponde con la iluminación de la verdad que necesita la finitud. Pero, de nuevo, ¿qué vino a revelar el cristianismo cuando, a lo sumo, Marheineke nos habla de aquellos misterios órfico-platónicos que consistían apenas en el juego de que el hombre tiene las respuestas en su interior? Sin ambigüedad y con transparencia, la respuesta debe ser: a nada. Parafraseando el refrán: aquí lo revelado, revelado está. *Ergo*, nada se revela.

En total, si dependiera de Marheineke, el cristianismo nunca hubiera existido, ni completo, ni a medias tintas. ¿Por qué? Porque Marheineke habla como el Sócrates más platónico en el cristianismo. Todo lo que nos dice plantea, a lo máximo, la exigencia y tarea de echar por el camino del recuerdo, de sentarnos a recordar y de accionar el recuerdo. Pero ya vimos que por ese sendero la antigua filosofía griega llegó a dar con tres cosas que nunca posibilitaron el cristianismo: inmortalidad del alma, preexistencia y devenir eterno. Tres cosas que en Marheineke toman esta forma y orden: imagen divina (inmortalidad del alma), la posibilidad oculta de Cristo antes de Cristo (preexistencia) y el eterno devenir humano de Dios (el devenir eterno).

Kierkegaard no espera menos que advertir sobre ese malentendido nefasto. La advertencia la hace en aquel pasaje citado donde Climacus dice que recurre a Sócrates, al paganismo y a Grecia para mostrar que: “si el moderno pensamiento especulativo cristiano tiene categorías esencialmente en común con el paganismo, entonces el moderno pensamiento especulativo no puede ser cristianismo” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 319)<sup>246</sup>. Además de compartir categorías, según lo visto en 6.1, Kierkegaard deja patente, naturalmente, que por ese camino el alto costo a pagar es la adulteración del cristianismo. La sabiduría de Sócrates y Platón, en última instancia, nunca producen a Cristo. En el lenguaje contra-especulativo o revulsivo de Kierkegaard, nunca producen la paradoja que introduce el cristianismo en el

---

<sup>246</sup> SKS, v. 7, p. 335: “at dersom den moderne christelige Speculation væsentligen har Categorie tilfælleds med Hedenskabet, saa kan den moderne Speculation ikke være Christendommen”.

mundo: la paradoja de Dios en el tiempo. *Ergo*, la cristiandad especulativa tampoco, pese a su abundante e innegable parafernalia cristiana.

Climacus dedica en *Migajas filosófica* su estribillo en forma de regla y condición, que repite una y otra vez: si no se enfatiza el concepto de instante por encima del recuerdo, ni salimos de Sócrates, ni avanzamos los siglos que faltan para llegar al cristianismo. En palabras del seudónimo: “Si no fuera así, retornaríamos a lo socrático y no tendríamos ni Dios, ni decisión eterna, ni instante” (KIERKEGAARD, 2004, p. iv, 218)<sup>247</sup>. Con más matiz en el *Postscriptum*, por la revaloración de la otra cara de Sócrates, que solo hasta la muerte se aferró al recuerdo, no en vida (el existencialismo humano), dice Climacus: “Con todo, al menos de esto estoy seguro: que con el pensamiento especulativo todo retrocede más allá de lo socrático, el que al menos comprendía que a un sujeto existente le es esencial existir” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii. 178)<sup>248</sup>.

La ironía es mucho más fuerte aquí en el *Postscriptum*, claramente. Ya no es solo que la cristiandad especulativa retrocede a Sócrates y al platonismo griego, sino que, para colmo, retrocede mucho más allá de Sócrates y del platonismo (en danés, *gaaer Alt tilbage, tilbage forbi det Socratiske*), pues Sócrates tiene a su favor la salvedad y el pequeño detalle de que solo se aferró a su concepción del recuerdo hasta la muerte. Muy diferente de la cristiandad especulativa, que vivió cual fantasma en las sombras del recuerdo mientras pensaba y mientras leía el Nuevo testamento. Resta decir que, si sabemos de antemano que Sócrates ni platón producen cristianismo, infinitamente menos la cristiandad especulativa, que ahora no alcanza ni siquiera la etapa previa del paganismo griego y se queda a la zaga. Ahora lo cómico es dos veces mayor: sucede que Sócrates está medianamente más cerca del cristianismo que la cristiandad especulativa. Por eso, podemos considerar que es un total acierto y precisión de diagnóstico cuando Climacus retrata a la cristiandad especulativa como: “Misforstaaelse paa Misforstaaelse [Malentendido sobre malentendido]”.

Si imaginamos que las cosas no pueden empeorar más o subir en el clímax del malentendido, nos equivocamos, pues tal vez la advertencia más alarmante y preocupante se concentra allí cuando Kierkegaard propone el que así consideramos ultimátum desesperado o

---

<sup>247</sup> SKS, v. 4, p. 232: “Forholder det sig ikke saaledes, da vende vi tilbage til det Socratiske og faae hverken Guden eller den evige Beslutning eller Øieblikket”.

<sup>248</sup> SKS, v. 7, p. 194-195: “Saa meget er derimod vist, at ved Speculationen gaaer Alt tilbage, tilbage forbi det Socratiske, der dog fattede, at det at existere var det Væsentlige for en Existerende”.

desafío. Al viejo estilo de las apuestas del alma, Kierkegaard nos propone que si el cristianismo es recuerdo, y no la instauración del tiempo y la historia para la verdad eterna por la llegada del cristianismo al mundo (la paradoja absoluta), entonces, panteísmo; es decir, que el cristianismo y la cristiandad especulativa están equivocados. O lo uno o lo otro. O la verdad eterna llegó hasta el instante del cristianismo, o el cristianismo, como ocurriría en el panteísmo, es como la visión de quienes piensan que cada instante está embrionariamente unido a la historia del universo, tal que es tan eterna como un tiempo interminablemente eterno. O Kierkegaard está equivocado, o la cristiandad especulativa está equivocada.

Evidentemente, Kierkegaard hace el desafío porque sabe la opción que juega la cristiandad especulativa. Junto a Marheineke su apuesta es por el recuerdo, pero no cae en cuenta que el paganismo, a su modo, tuvo panteísmo con el recuerdo, pues, al final de cuentas, recuerdo significaba inmortalidad, preexistencia y por ahí a la eternidad. De esa operación sale la comicidad de un malentendido tres veces mayor: no solo no produce cristianismo, sino que, en lugar, produce panteísmo, y el panteísmo no es ni cristiano ni especulativo. En su momento dijimos que el pensamiento especulativo, en comunidad con Kierkegaard, promueve abrir el pensamiento a las contradicciones y salir de la unidad embrionaria, tanto que ve en el panteísmo a su enemigo mortal. No obstante, sin entender muy bien por qué apuesta por el recuerdo si panteísmo no, se sigue que todos en esta materia estamos equivocados. *Ergo*, Malentendido, tras malentendido, tras más malentendido, esta es la *suma summarum* de la cristiandad especulativa.

Así que, mientras el estimado público asiste a las bien concurridas cátedras de los filósofos y teólogos especulativos, movido por el clímax de la nueva revisión del cristianismo, y compran el catálogo de sus nuevos libros, Kierkegaard solo ve la concurrencia a una monstruosa ilusión.

### **6.3 Tercer foco: la inconsecuencia conceptual que devenga el cristianismo en la cristiandad especulativa**

Justo en uno de los pasajes que significó para nosotros el contexto que advierte de la crítica estandarizada de Kierkegaard a Marheineke, en el medio de la estrategia irónica e indirecta, Kierkegaard nos dice que, si en contravía del cristianismo: “este venir a la existencia de lo eterno en el tiempo se interpreta como un eterno venir a la existencia, entonces la Religiosidad B queda abolida, ‘toda teología es antropología’” (KIERKEGAARD, 2008b, p.

505)<sup>249</sup>. La frase en comillas, “toda teología es antropología” (en danés, "*Al Theologie Anthropologie*"), es un parafraseo casi literal del pensamiento central de Ludwig Feuerbach, del que fuera conocido filósofo hegeliano de izquierda, en su obra inmortal *La esencia del cristianismo* (FEUERBACH, 1941, p. 10, prefacio).

En los términos más elementales, como aquí Kierkegaard trata la cuestión, Feuerbach adopta el supuesto filosófico de que el ser humano no puede conocer algo más allá de su esencia, pues tener esencia conlleva también un límite y este límite, precisamente, no es la confusión de que el hombre es más que hombre, sino el orden de que lo humano es para lo humano, como el animal para el animal. Por eso, se dice, el ser humano es consciencia, esto es, reflexión de sí mismo. En términos prácticos, dice Feuerbach:

El hombre no puede ir más allá de su esencia verdadera [...] Las definiciones de esencia que da de aquellos otros individuos, son definiciones tomadas siempre de su propia esencia, definiciones con las cuales, en verdad, sólo se representa y objetiva a sí mismo” (FEUERBACH, 1941, p. 25)

El autor corrobora este supuesto con el fenómeno de la religión en general. Sucede que si uno toma el concepto de Dios y el concepto de hombre no encuentra más diferencia entre ambos que una diferencia cuantitativa (extensión) y no una cualitativa (naturaleza) (FEUERBACH, 1941, p. 225, capítulo XXIII). Dios es lo mismo que el hombre en naturaleza y esencia. Para la muestra, conocimiento, voluntad y sentimiento son atributos de ambos. Mientras tanto, la diferencia solo estriba en que Él es cada atributo infinitamente (sin limitación) y el ser humano lo es finitamente (con límites); Dios conoce infinitamente (todo), el hombre finitamente (parcial) y así sucesivamente. Guiado por estas intuiciones, Feuerbach concede especial énfasis al fenómeno del cristianismo porque, a su juicio, cuando aquí se nos habla del amor eterno de Dios al hombre y de que Dios, por amor, se hizo hombre, con el efecto de poner a este Cristo como la personalidad central de la trinidad y del cristianismo, significa el desarrollo más alto cuando la idea dice que Dios es el duplicado de la esencia humana.

Así pues, cuando afirma que toda teología es antropología, Feuerbach comunica que el ser supremo de la religión no es un objeto trascendente y por encima del hombre, allá en las afueras de la esencia humana, sino que es el hombre mismo, exactamente, su esencia. Dicho fulminantemente, la humanidad es el ser supremo. Por tal razonamiento, la religión no es lo que parece ser, sino es, antes, el proceso que atraviesa el hombre para objetivar y proyectar a Dios

---

<sup>249</sup> SKS, v. 7, p. 526.

como existencia independiente desde el fondo de su esencia, llevado por el sentimiento (que opera como poder sobre mí, dominante) en las fases tempranas que todavía no hay consciencia, para luego adquirir consciencia del origen humano de esa proyección en la antropología y demás ciencias humanas. Por consiguiente, Feuerbach afirma con suma clarividencia:

La conciencia de Dios es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, por su Dios conoces al hombre: ambas cosas son idénticas” (FEUERBACH, 1941, p. 27).

Ahora bien, pasado el turno de Feuerbach, llega el de Kierkegaard, ¿qué tiene en mente el de Copenhague cuando trae las ideas de Feuerbach a propositivo de su contienda contra la cristiandad especulativa? En expresión coloquial, ¿qué se trae entre manos? En el primer capítulo se explicó el porqué de la simpatía de Kierkegaard a este tipo de pensadores, como Strauss y Feuerbach, justo por su oposición y crítica al dogma cristiano en beneficio del mismo cristianismo. En la nueva situación, tenemos a un Kierkegaard que se propone resaltar el otro matiz del color, esto es, la infinita distancia que, naturalmente y por más paliativos benéficos, se interpone entre Él y Feuerbach, entre Feuerbach y el cristianismo. Pero lejos de ver la arremetida de Kierkegaard contra Feuerbach, tenemos nuevamente que el gran irónico y bufón, como hizo con Hegel y Strauss, toma a los pensadores antípodas a su pensamiento en beneficio de su crítica a la cristiandad especulativa.

A simple vista, parecería una extralimitación que la cristiandad especulativa tenga algo que ver con aquellos librepensadores. No es verosímil y nada cuerdo considerar que los autoproclamados defensores del cristianismo, los hegelianos de derecha, tengan vínculos con los opositores y críticos del dogma. Una inferencia aún más desbocada, si, en la perspectiva popular, estos librepensadores fomentaban las controversias sobre ateísmo, si bien Kierkegaard no los veía así (él los veía, más bien, como críticos que no pretendían abolir, sino refundar. De ahí que los viera como librepensadores) y ellos tampoco se consideraron bajo ese apelativo. Pero veamos más de cerca.

Kierkegaard llama nuestra atención hacia la correlación lógica que habría entre *el eterno venir a la existencia de lo eterno*, que haría referencia al eterno devenir humano de Dios de Marheineke, con la tesis feuerbachiana de que *toda teología es antropología*. La correlación lógica es una de consecuencia, en la cual se nos dice que, si lo uno, entonces, lo otro, si es *el eterno venir a la existencia de lo eterno*, entonces, es que *toda teología es antropología*.

Para hallar el fondo de esta relación, visto que en la superficie la cristiandad especulativa defiende el cristianismo, debemos recordar que, para Marheineke, la idea del eterno devenir humano de Dios supone, antes que nada, la *semejanza* entre el ser humano y Dios, pues sentencia que las diferencias absolutas vuelven inconcebible a Cristo. La semejanza toma forma cuando se afirma que el devenir de lo eterno (Cristo) se halla como posibilidad oculta antes de toda realidad, historia y tiempo en el ser humano. Suficiente para decir que la verdad eterna no llega al hombre, estrictamente, sino que reside inmanentemente en su interior, y que esta prefiguración de lo divino en el ser humano habla, justamente, de la semejanza eterna entre lo finito y lo infinito.

Entonces, tenemos que tras la idea del eterno devenir humano de Dios asoma la idea de la semejanza entre lo humano y lo divino, cual fundamento. A su vez, que esta semejanza opera bajo la reciprocidad de que todo lo que encontramos en Dios lo encontramos en el ser humano y viceversa, cual consanguineidad eterna, o sea, sin contradicción o diferencia sustancial. Conexiones todas que se confirman cuando Marheineke, en la introducción a la unidad de lo divino con lo humano, dice en la cristología: “la tarea de la dogmática es mostrar que esto es una necesidad eterna, sin la cual Dios ni el mundo puede ser conocidos, y en esta sección se trata con la antropología en el sentido eminente” (KJN, v. 3, p. 262, traducción nuestra)<sup>250</sup>.

Después de repasar a Marheineke, ¿notamos alguna oposición contundente en contra de Feuerbach y su idea que toda teología es antropología?, ¿acaso hay resistencia al cruzamiento de propiedades entre la teología y la antropología?, ¿no es el éxito de la empresa debido a que Dios es tan humano, como el ser humano tan divino? En efecto, difícilmente resalta una diferencia. Incluso, muy acorde a Feuerbach, Marheineke afirma que la teología es antropología o que en la cristología se habla de la antropología en el grado más supremo. Dicho eso, vuelve el turno de Kierkegaard. Entra para probarnos precisamente que su idea inicial de una cristiandad especulativa, más en acuerdo que en oposición a la tesis de Feuerbach, antípodamente cristiana, no es, después de todo, insanidad reflexiva. Desde el comienzo, nos quiso comunicar esto de ahora: que la correlación pasa por la falta o escases de diferencia entre el reino divino y el reino humano en la cristiandad especulativa.

---

<sup>250</sup> SKS, v. 19, p. 266: “At dette er en evig Nødv., uden hvilken hverken Gud ell. Verden kan erkjendes, er Dogmatikens Opgave, der i dette Afsnit afhandler Anthropologie i eminent Forstand”

La causa de este planteamiento Kierkegaard la vuelve a rastrear en el concepto de recuerdo. Además de estar informados de la influencia histórica de este concepto en el sistema dogmático de Marheineke, sabemos también de la huella filosófica que conserva en el concepto del devenir eterno y de las cuentas de esta equivalencia en *Migajas filosóficas*. A nivel del planteamiento, Kierkegaard se percata que la idea especulativa del eterno venir a la existencia (Cristo) conlleva el mismo supuesto que hacía dimensionar a Sócrates, en última instancia (en el momento de la muerte), la inmortalidad, divinidad y eternidad de su alma. Ese supuesto dice: la verdad eterna está oculta y preexistente en el ser humano, de ahí que su venir sea un venir eterno. Fue bajo este supuesto, se adelanta Climacus en *Migajas filosóficas*, que: “Desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento-de-Dios” (KIERKEGAARD, 2004, p. iv 205)<sup>251</sup>. Resta decir que, desde la perspectiva de Marheineke y su devenir eterno, también hay una indiscernible semejanza (eterna) entre Dios y el ser humano, tal que la verdad del uno se encuentra en la verdad del otro.

A juzgar por los cálculos, bien puede que el planteamiento final de la cristiandad especulativa no diga lo mismo que Feuerbach y esto es lo más seguro. Pero, como pasa mucha de las veces, que el duplicado no se descubre en el resultado, sino en los argumentos y en el proceso, sucede que la indiscernible diferencia y la con-fusión de la que gozan aquí el reino divino y el reino humano con el objeto de hacer comprensible la cristología, no tienen otro efecto más que fortalecer, respaldar y apuntalar todavía más las sospechas de Feuerbach sobre una teología más natural que sobrenatural, sobre un Dios más humano que divino. Dicho de otro modo, si Feuerbach leyera a Marheineke y, en general, a la cristiandad especulativa (como lo hizo efectivamente en el capítulo XXIV de *La esencia del cristianismo*), solo comprobaría su convencimiento de que cada vez hay menos diferencia entre los pensamientos del padre infinito de la creación y los pensamientos de la bienaventurada criatura finita, a imagen suya, para redondear. Con la sinceridad que admira Kierkegaard en los librepensadores, Feuerbach convierte los deseos en realidad, cuando dice:

La personalidad de Dios no es otra cosa que la personalidad del hombre objetivada. En este proceso de la objetivación descansa también la doctrina especulativa de Hegel que convierte la conciencia del hombre de Dios en la autoconciencia de Dios. Dios es pensado y sabido por nosotros. Este ser pensado, según esta especulación, es el pensarse a sí mismo de Dios. (FEUERBACH, 1941, p. 237).

---

<sup>251</sup> SKS, v. 4, p. 220: “For den socratiske Betragtning er ethvert Menneske sig selv det Centrale, og hele Verden centraliserer kun til ham, fordi hans Selverkjendelse er en Guds-Erkjendelse”.

Por consiguiente, parece que no es desatinado ni insanidad reflexiva decir que, si la cristiandad especulativa promueve el eterno devenir a la existencia de lo eterno, entonces, toda teología es antropología o, al menos, dos cosas se combinan: 1 que no hay diferencia sustancial entre teología y antropología 2 y que esta invisible diferencia es uno de los presupuestos de Feuerbach para decir que toda teología es antropología.

A todas estas, ¿no es el pensador especulativo quien debiera ser el defensor del cristianismo y quien lo lleva a su más alto desarrollo?, ¿no es su oficio luchar contra almas desviadas y oscurecidas como las de Strauss y Feuerbach, al tiempo que hace gala de su doble, triple e infinita amabilidad? Respuesta: ¿cómo luchar y defender cuando Feuerbach con tan solo ojear el cristianismo especulativo encuentra confirmadas sus sospechas de que el hombre es Dios para el hombre? En términos simples, no hay lucha ni defensa porque el defensor es la ocasión para crear a la oposición. El “genio maligno” (tómese figuradamente) se aprovecha del benigno y quién sabe que irá a rectificar la amabilidad cuando alista su defensa. Pero si todo lo vemos como una parodia, entonces, todo cuadra y tiene sentido el sinsentido. Dado el extremismo de este disparate, que va como de cabo a rabo, ¿no será el disparate mayor que los otros dos en 6.1 y 6.2?

En todo caso, lo cierto es la inconsecuencia conceptual que se anexa como efecto colateral de la inversión histórica de conceptos y de la adulteración conceptual del cristianismo en la cristiandad especulativa. Ciertamente no es consecuente que la consecuencia del cristianismo sea razonar que, dado un devenir eterno, entonces, refuerza a Feuerbach y toda teología es antropología. Para nada es consecuente que financie las causas de su pérdida y sea ocasión de provecho y oportunidad para sus opositores. No obstante, eso es lo que ocurre en la cristiandad especulativa. Queriendo ella en su amabilidad defender al cristianismo de las mal comprensiones termina, sin querer, en una unas nupcias y esponsales muy ventajosos para el opositor. De nada vale que se arme hasta los dientes con una nueva revisión, corrección y comprensión del cristianismo, para salir, como de costumbre, al oficio honorable de lucha, porque el opositor y crítico del cristianismo acabo de ver en su defensa también su oportunidad. De nada vale, porque la risa ha visto todo y ha llegado. Apenas a su arribo, pregunta, ¿quién nos defenderá, más bien, de la cristiandad especulativa y todos sus malentendidos?

#### 6.4 Señal de una salida: la reconstrucción del cristianismo navegado en Kierkegaard

Nos proponemos reconstruir la concepción del cristianismo que emergió a lo largo de la reflexión en cada contrapunto a la cristiandad especulativa. Este cristianismo pertenece al periodo seudónimo de Kierkegaard bajo la firma de Johannes Climacus y a sus dos obras capitales como *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum*. Se caracteriza por tomar con énfasis existencialmente filosófico (bajo la premisa de que es el único énfasis posible en el cristianismo) los conceptos ortodoxos y tradicionales de la dogmática cristiana, que conforman naturalmente la enseñanza de la iglesia y de la comunidad cristiana en general. Dicho cristianismo supone una fase o una escalada en el pensamiento de Kierkegaard, que posteriormente, con el seudónimo Anti-Climacus, superpone en la trayectoria (esto significa el “Anti” de Climacus) la crecida de un cristianismo centrado en el mensaje evangélico y en la prominente figura de Cristo. Tal cristianismo se encuentra especialmente en las obras capitales de Anti-Climacus como *La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo*. Después de esta orientación, reconstruyamos el cristianismo de la firma Johannes Climacus.

Nosotros vimos un cristianismo que se articula y estructura alrededor del concepto de pecado, como su piedra arquitectónica. Tal centralidad se debe a la ecuación sencilla, pero fulminante —como todo lo cristiano— que se recoge en la fórmula: si pecado, entonces, adiós al recuerdo. En efecto, Kierkegaard entiende que el pecado no es un concepto para andar recordando un pasado pre-mundial (la creación, Adán) o imágenes divinas, como en Marheineke, sino que es, al contrario, el concepto propicio para desesperar. por la pena que debería inundar nuestra alma cuando el cristianismo sin atenuación y con todo el rigor sentencia nuestra perdición y condenación. Únicamente este desamparo y aniquilación puede, proporcionalmente, dar sentido y alumbrar la historia que viene después: redención y salvación (KIERKEGAARD, 2015, p. 174, 187)<sup>252</sup>. De lo contrario, quien insista todavía en retener memorias, basta remitirlo a Sócrates, pues, con un poco de suerte —sobre todo para el pensador especulativo— se dará cuenta que Sócrates, con su alma llena de atesorados y ocultos recuerdos, nunca llegó a advertir que necesitara redención y salvación. La cuestión es elemental, ¿qué salvación si no está todo perdido y que mejor signo de no estarlo que recordar?

---

<sup>252</sup> SKS, v. 4, p. 393.

Se sigue, entonces, que el pecado no es más ni menos que el acontecimiento por el cual todo lo que nos conectaba y anclaba a un eterno eslabón imprescindible y presupuesto se pierde irreversiblemente, totalmente. Sin tampoco aflojar, Kierkegaard dice que el pecado es la imposibilidad de recordar. Es la absoluta quebradura, sin el menor resto y residuo, de los hilos finos que, después de todo, todavía nos atan al origen prístino de nuestras existencias. También se puede decir que el pecado lo cambia todo, pues ningún presupuesto, como que somos seres humanos y existimos, sigue intacto. Todo ha cambiado y ahora la nueva y única cualidad es ser un pecador. Dice Kierkegaard: “Al venir a la existencia, el individuo se transforma en otra persona” (KIERKEGAARD, 2008b, vii 508)<sup>253</sup>. El pecado, en total, es el pecado sin recuerdo, sin el más mínimo recuerdo, sin la gramática de lo que “era” o “ha sido”.

Del concepto del pecado el cristianismo nos conduce al perdón de los pecados. El perdón entra como la necesidad de restituir todo lo que el hombre era y fue, todo esto con la cualidad de verdad y de una verdad eterna. El perdón viene a restituir el recuerdo. Seguidamente, pecado y perdón son la explicación y, a su vez, son explicados por el acontecimiento magno del cristianismo: aquel de Dios en el tiempo, del Dios que existió en forma humana, de la verdad que se manifiesta temporalmente, que haya devenido existente. Modismos todos, en el fondo, que dicen lo mismo que el credo: Cristo. No obstante, raramente es dicho así (nunca en *Migajas filosóficas*) por hacer parte de la estrategia irónica de Kierkegaard (véase el capítulo 1) y por el detalle técnico de no usar los mismos conceptos distorsionados con la ilusión. Sobre esto último sabemos que Hegel nos habló tan “cristianamente” (tono irónico) del “Hijo de Dios” y Marheineke de “Cristo” y de la “cristología”.

A través de Dios en el tiempo, el cristianismo, efectivamente, trae hasta nosotros la verdad eterna y, con ello, salvación y redención. Por si fuera poco, este devenir a la existencia de lo eterno significa que es lo eterno mismo que viene a la existencia y no dispensadores e intermediarios de la eternidad. Hecho que, al mismo tiempo, alumbró la condición de pecaminosidad, pues contar apenas con la apariencia de Dios o con un maestro humano, emisario divino, doctrina, libro, supondría la capacidad de respuesta humana y la capacidad presupuesta de una verdad oculta (recuerdo), no exactamente su pecaminosidad y menos que la verdad eterna se haga vida y existencia delante suyo.

---

<sup>253</sup> SKS, v. 7, p. 530: “ved at blive til bliver Individet en Anden”.

Así, Dios en el tiempo es una revelación, la revelación de la verdad eterna, hablando cristianamente. Es una revelación *sensu strictissimo*, o sea, una revelación que revela lo no revelado, no *lato sensu*, que revela lo que ya está revelado (como en la cristiandad especulativa) por suponer dos factores determinantes. Es una revelación providencial en el instante, en un punto del tiempo y de la historia, desvinculada de toda preexistencia, eternidad y cualquier prefiguración. Es lo eterno *ahí* y en el acto, en el instantáneo como tan eterno (en el hablar cotidiano, largo) instante. En concordancia, es una revelación porque proviene del exterior (en danés, *uden*) y no de lo interior (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 489-490, nota de página)<sup>254</sup>. No es algo interior en el ser humano (en danés, *Guds-Forholdet i sig*), como dice la inmanencia, sino algo que, *ahí* en el tiempo y en el instante, se realiza por un acontecimiento, un evento histórico. El cristianismo lo expresa cuando dice que se trata del llegar a la existencia de lo eterno y de su vida, de su nacer y morir, no de la doctrina o de la sabiduría que generalmente trasciende el tiempo y necesita estar plantada eternamente en el alma (no en el instante). Por todo lo cual, tratamos con una revelación *sensu strictissimo*; una en que la verdad esencial y eterna llega a nuestro interior en un instante y fuera de nosotros.

Gracias al concepto de revelación, el cristianismo nos adentra en el concepto de repetición y así revoluciona efectivamente la cultura filosófica del recuerdo. Tan así que Kierkegaard preludia, en la obra homónima, que la repetición se proyecta como la nueva filosofía, en tanto que lo más reciente y moderno (el pensamiento especulativo) es confusamente un avance y en pro de justicia solo es reminiscencia griega (KIERKEGAARD, 2008a, p. 26, 63; 2015, p. 174)<sup>255</sup>.

Nuevos caminos que siguen su senda en *Migajas filosóficas* y *Postscriptum* con el cristianismo. No por azar, vimos que Kierkegaard choca contra la cristiandad especulativa por decir que el cristianismo es hacia adelante, no atrás, de frente al individuo, no a las espaldas. Eso mismo dice cuando escribe: “En el cristianismo no hay sitio para la melancolía: salvación o perdición; la salvación encuéntrase adelante, la perdición atrás, para cualquiera que vuelva la mirada, sin importar lo que ahí vea” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 525)<sup>256</sup>. Más indicios de repetición cuando dice: “y ahora, al recibir la condición necesaria de Dios, se transforma en una

---

<sup>254</sup> SKS, v. 7, p. 510, nota de página.

<sup>255</sup> SKS, v. 4 (G), p. 9, 25-26; v. 4 (CA), p. 385, nota de página.

<sup>256</sup> SKS, v. 7, p. 547: “Christendommen har ingen Plads for Veemod; Frelse eller Fortabelse, Frelse ligger foran og Fortabelse bag ved for hver Den der vender sig om, hvad han saa end seer”.

creación nueva” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 502)<sup>257</sup>, o bien, “cualidad por la que se enfatiza la existencia por segunda vez” (KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 188)<sup>258</sup>.

Todas esas ideas son la repetición porque no son la repetición-recuerdo, sino la repetición que logra recuperación de lo sido. Repetición-recuerdo es cuando regresamos la mirada al baúl de lo que fue o ha sido, tal que, estrictamente, no recuperamos nada, ni nada nuevo se adquiere (KIERKEGAARD, 2008a, p. 27)<sup>259</sup>. En cambio, repetición, o la auténtica repetición, es, como anota el traductor Gutierrez Rivero, la *redintegratio* latina, término que tiene la connotación de restaurar o restituir algo perdido (RIVERO, 2008a, p. 64, en KIERKEGAARD). En este sentido, la repetición acontece allí donde el recuerdo deja de recordarse y en función de esto *vuelve a ser*, vuelve a recuperarse y a tomar el respiro que infunde esta palabra, que señala traerlo todo adelante, lo nuevo. Otra forma de expresar este plus nuevo es cuando Kierkegaard dice “por segunda vez”, que presupone por fuerza mayor a la primera vez y tener un ser relativo a ella, pero con lo bueno y cambiado de una segunda vez.

Traspuesto al cristianismo, la repetición aparece cuando la revelación penetra con la verdad eterna en el instante, porque ella es traída precisamente para restituir y devolver algo que rotundamente no podía regresar a la silueta dilatada de lo eterno. Por lo cual, es el *volver a ser* de la verdad eterna, no un volver a lo *sido*. En términos cristianos, es el nuevo nacimiento predicado a Nicodemo, que Kierkegaard remarca como la nueva creación o la existencia recreada por segunda vez. En ese hilo, no es regresar, sino el recuperar que trae todo hacia delante, en el instante, en el acto; es la restitución de lo *sido* que hace nuevas todas las cosas. Valga notar que recuperar es relativo a un recuerdo, pero uno que ha comenzado en el segundo del instante, que recomienza ahí, justo a partir de ahí, del instante. Así pues, el cristianismo es la auténtica *redintegratio* y quien trajo el concepto de recuerdo que revolucionó la cultura del recuerdo en el paganismo.

En cuentas redondas, el cristianismo es la paradoja absoluta. Llegamos aquí después de afirmar que la verdad eterna se inaugura en el instante y que recomienza por segunda vez. Pero, ¿Cómo?, ¿acaso la verdad eterna no es una vez y para siempre? ¿cómo es que la verdad eterna es restituida y entrega algo nuevo? ¿cómo es que un recuerdo es un nuevo recuerdo? En el

---

<sup>257</sup> SKS, v. 7, p. 523: “og nu ved af Guden at modtage Betingelsen blive en ny Skabning”.

<sup>258</sup> Ibid. p. 204: “ved hvilken Bestemmelse Existentens anden Gang er mærket”.

<sup>259</sup> SKS, v. 4, p. 9.

cristianismo es posible porque se transforma la naturaleza de la eternidad y del tiempo, tal que el pensamiento no encuentra sus identificadores de lo eterno en lo eterno, a no ser la naturaleza del tiempo, y en el tiempo no encuentra sus identificadores temporales, a no ser la naturaleza de lo eterno. El fundamento, la jerarquía o el orden, que incluso el pensamiento guarda en las contradicciones cuando son contradicciones del pensamiento y fomenta que lo eterno sea eterno así sea un fenómeno temporal (cristiandad especulativa y paganismo), sufre traspies en el cristianismo. Traspies debido a transformar el mínimo lógico del pensamiento, la media, el buen entendimiento que la semántica dice proteger. Ahora lo eterno toma el significado del tiempo y el tiempo el significado de la eternidad. El cristianismo dice lo mismo cuando afirma recibir lo eterno en aquella cruz y en aquel evento histórico, y el monte del calvario pasa a la eternidad. Dice eso y nada más.

Así, la paradoja absoluta es absoluta porque no es una contradicción dentro del pensamiento, sino fuera del pensamiento. Aspecto que menciona Kierkegaard cuando nos dijo que la paradoja es una contradicción contra la naturaleza de los objetos del pensamiento, con el efecto que remueve las cualidades y los fundamentos de estos. Es absoluta, entonces, porque llanamente no puede ser comprendida y se debe a que es una paradoja fuera, no dentro del pensamiento. No obstante, visto que para Kierkegaard es importante la comprensión de la paradoja, ya sea para diferenciarla del sin sentido, ya sea para comprender la lógica por la cual dictaminamos que es una paradoja, lo menos que se puede obtener es la comprensión de que es absurdo comprenderla. Súmese que es absoluta porque este absurdo recae sobre el objeto magno del pensamiento: la verdad eterna. Por último, dada la imposibilidad de comprensión, fe. Pero antes, la encrucijada: creer o escandalizarse.

En términos finales, el cristianismo de Kierkegaard se condensa en la paradoja absoluta y todo viene a desembocar en ella. La paradoja absoluta explica por qué el cristianismo no es objeto para la comprensión, para profesores, ni un sistema, como dijimos en el capítulo 1, y sí por qué es el cristianismo de los apóstoles, de los discípulos y de los mártires, incluso de Pilato, quien tuvo el privilegio de ser el ejecutor cómico del cristianismo y no la cristiandad especulativa. La paradoja absoluta también está diseñada para enfrentar la tesis feuerbachiana de la humanización de lo divino y la relación sospecha con esta tesis de la cristiandad especulativa. La paradoja, en cuanto incomprensible e inaprensible para el entendimiento, separa las aguas entre lo que nace del mundo y el cristianismo, entre lo que proviene de Dios y el hombre, que resulta imposible ver al cristianismo surgiendo del sentimiento y la razón

(KIERKEGAARD, 2008b, p. vii 505, nota de página)<sup>260</sup>. Sobre todo, en nuestro caso, la paradoja absoluta es la corona en una serie de operaciones que nos sacaron de la cultura del recuerdo en el cristianismo a medida que pasábamos por el concepto de pecado, revelación y repetición. Por lo cual, hay aquí una senda que divisa el horizonte o la señal de salida fuera de la ilusión en la cristiandad especulativa.

---

<sup>260</sup> SKS, v. 7, p. 527, nota de página.

## 7 CONSIDERACIONES FINALES

En el trayecto avanzado hasta aquí, queda como resultado que el pensamiento dogmático de Philip Marheineke es el soporte histórico de la polémica de Kierkegaard contra la ilusión del cristianismo en la cristiandad especulativa, especialmente en lo que respecta al área coyuntural entre paganismo socrático, cristianismo y especulación. El resultado vino después de sortear la dificultad del carácter indirecto y anónimo de la polémica, debido, principalmente, a la estrategia irónica de Kierkegaard para luchar contra un sistema sin ser sistematizado (véase el capítulo 1). Al final, se logra determinar que los conceptos de aquel pensamiento especulativo traslucen o reflejan la efervescencia del conflicto tal como es narrada en el *Postscriptum*, al tiempo que garanten ser la respuesta a las inquietudes en cuestión y evitan caer en otra ilusión. La evidencia a favor de este planteamiento quedó patente en los capítulos 2, 3 y 5. Las evidencias fueron:

El capítulo 2 descartó el presupuesto, según los antecedentes del tema (véase la introducción), de que Hegel era el destinatario de la crítica de Kierkegaard y el opositor principal. A lo máximo, se fijó que es una crítica secundaria y derivada, no principal ni al frente del conflicto.

El capítulo 3 estableció que, la denominada crítica estandarizada a un pensamiento especulativo incisivamente opositor de la interpretación mítico-alegórica del cristianismo en el siglo XIX, y con la alternativa conceptual de lo histórico-eterno y el devenir eterno de la deidad, transparece el estándar en las lecciones privadas de Philip Marheineke en Berlín, las cuales contaron con la asistencia de Kierkegaard y tuvieron anotaciones en sus *Cuadernos de notas* de 1841-1842.

En el capítulo 5, después de desenvolver las lecciones berlinesas de Marheineke en el capítulo 4, se extrajo que estas lecciones, en la parte doctrinal de la imagen divina y de la cristología, transparentan las condiciones y términos del discurso en que está puesta la crítica a la cristiandad especulativa. En específico, vimos que el criterio general y sistematizador de toda la crítica: el concepto griego de recuerdo (perteneciente a Sócrates y Platón con distinta carga) y los conceptos derivados, recuerdo-inmanencia y el devenir eterno de Dios, están homológamente en las doctrinas mencionadas de Marheineke.

Ahora bien, además de haber obtenido el resultado de ver a Marheineke como el supuesto histórico de la polémica, el otro resultado, conjunto con ese, fue ganar una comprensión precisa y con justeza del aparato conceptual envuelto en la polémica contra la cristiandad especulativa. Se dice “precisa” y “con justeza” en la medida que nos evitó un entendimiento en abstracto y tal vez impreciso de una polémica que se fraguó en atentas coordenadas históricas, no en introspecciones o contemplaciones. Este adicional resultado se logró especialmente en el capítulo 6, donde, después de confrontar las ideas de Marheineke y Kierkegaard en el capítulo 5, hicimos el balance conceptual de la ilusión del cristianismo en la cristiandad especulativa.

El balance se ordenó bajo tres criterios. 1) *Adulteración histórica*: se definió que, con el empleo del concepto de recuerdo y de los otros conceptos afines, la dogmática especulativa de Marheineke emplea conceptos que pertenecen históricamente y filosóficamente al paganismo griego, no al cristianismo. 2) *Adulteración conceptual*: se definió que, derivado de la inversión, la dogmática de Marheineke retrocede la novedad paradójica del cristianismo, basada en el advenimiento del tiempo y de la historia como determinantes de la verdad eterna, hacia la eternidad del paganismo a través del recuerdo y el devenir eterno. 3) *Inconsecuencia conceptual*: el resultado nefasto de todo fue reforzar la tesis más opuesta al cristianismo, como la tesis feuerbachiana de la religión como producto humano, en el momento que, vía devenir eterno, mantiene una confusa e invisible diferencia entre lo divino y lo humano.

A la larga, hicimos notar que el indicio de tratar con un cristianismo en sospechosas manos y en una ilusión dentro de la cristiandad especulativa, residió en que el asunto fue tan serio, como cómico, tan peligroso, como risible.

Finalmente, queda mencionar la importancia e impacto de los resultados obtenidos en este estudio, según lo estipulado en la introducción. Son importantes, académicamente, porque la problematización del recuerdo en la referida crítica de Kierkegaard a la cristiandad especulativa evidenciaba carecimientos de enfoque histórico, que fueron explorados y suplidos con la figura, las ideas y la contemporaneidad histórica de Marheineke. Seguidamente, porque la relación Kierkegaard-Marheineke no gozaba hasta este momento de una tematización principal, a no ser entre objetivos secundarios, en la literatura kierkegaardiana.

También son importantes en el contexto del mundo actual, porque, la confronta filosófica de Kierkegaard contra la cristiandad especulativa, nos prepara para afrontar los

peligros y vicisitudes que cercan al cristianismo en el proceso contemporáneo de secularización religiosa. Hoy día se habla de la importancia de tener a las religiones en la esfera pública y, por ahí, se habla del fomento de la tolerancia religiosa y del diálogo interreligioso; ideales todos que traducen una religión más incluyente, con mínimos racionales y menos misteriosa. No obstante, si de algo nos sirvió todo, fue para entender que esas tres cosas pedidas (más incluyente, con mínimos racionales y menos misteriosa) solo paganizan el cristianismo y lo retroceden a tiempos no cristianos y precristianos, como la torna una de entre las tantas religiones humanas, no divina.

Pensando la cuestión a futuro —preguntamos—, ¿qué el cristianismo abra sus puertas al mundo o que el mundo entre por la puerta angosta y camino pedregoso del cristianismo? Ahora, si estuviéramos ya en una ilusión, ¿cómo darnos cuenta si hoy está descartada o desconsiderada la figura del bufón, del sátiro y del irónico en el cristianismo? Acaso, ¿no se necesita bufonería y espíritu satírico para decir que el cristianismo prefiere a un perseguidor o a alguien que pierda su casa y entendimiento por la causa, que a nosotros que *pensamos* y *vivimos como si el cristianismo fuera la cosa más natural del mundo?*, ¿no se necesita bufonería o, en su defecto, la autoridad y vehemencia extraordinaria de un apóstol, para iluminarlo en la “cara de seriedad” que llevan los cristianos bonachones de hoy?

## FUENTES DE KIERKEGAARD

KIERKEGAARD. **CONCLUDING UNSCIENTIFIC POSTSCRIPT, v. 2.** Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1992, v. 2. KW vol. 12.2.

KIERKEGAARD. **Diapsálmata.** Søren Kierkegaard, Biblioteca de Grandes Pensadores, Madrid, ed. Gredos. 2010a.

KIERKEGAARD. **Ejercitación del cristianismo,** Traducción. Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid. 2009a.

KIERKEGAARD. **El concepto de la angustia,** Traducción. Demetrio Gutiérrez Rivero. Alianza, Madrid. 2015.

KIERKEGAARD. **KIERKEGAARD'S JOURNALS AND NOTEBOOKS.** Kirmmse, B. H., Cappelørn, N. J., Hannay, A., Pattison, G., & Stewart, J, ed. Princeton University Press, 2007, v. 1: Journals AA-DD.

KIERKEGAARD. **KIERKEGAARD'S JOURNALS AND NOTEBOOKS.** Cappelørn, N. J., Hannay, A., Kangas, D., Kirmmse, B. H., Rumble, V., Söderquist, K. B., ed. Princeton University Press, 2008. v. 2: Journals EE-KK.

KIERKEGAARD. **KIERKEGAARD'S JOURNALS AND NOTEBOOKS.** Cappelørn, N. J., Hannay, A., Kangas, D., Kirmmse, B. H., Rumble, V., Söderquist, K. B., ed. Princeton University Press, 2010. v. 3: Notebooks 1-15.

KIERKEGAARD. **La enfermedad mortal,** Traducción. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta. 2008a.

KIERKEGAARD. **La repetición.** Traducción. Palacio, J., & Rivero, D. G Madrid: ed. Alianza. 2009b.

KIERKEGAARD. **Migajas filosóficas o un poco de filosofía.** Traducción Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta. 2004.

KIERKEGAARD. **Mi punto de vista,** (ed. Aguilar), Buenos Aires. 1972.

KIERKEGAARD. **Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas.** Traducción del inglés Nassim Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana, 2008b. (Del original inglés: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.* Translated Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1992, vol. I).

KIERKEGAARD. **Temor y temblor.** Søren Kierkegaard, Biblioteca de Grandes Pensadores, Madrid, ed. Gredos. 2010b.

KIERKEGAARD. **SØREN KIERKEGAARDS PAPIRER, I-XI<sup>3</sup>.** P. A. Heiberg, V. Kuhr, and E. Torsting, ed. 1 ed., Copenhagen: Gyldendal, 1909-48.

KIERKEGAARD. **SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER.** Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, and Alastair McKinnon, ed. Copenhagen: Gad

Publishers 1997, v. 28. (Elektronisk version sks.dk, © 2012 Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet).

## BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

ALLISON, H. Christianity and Nonsense. In **Essays on Kierkegaard**, (ed., *Jerry Gill*). Burgess Publishing Company, 1969, pp. 127-149.

ARBAUGH, G. E. Kierkegaard and Feuerbach. **Revista Kierkegaardiana** v. 11, p. 7-10, 1980.

BINETTI, M. J. **El idealismo de Kierkegaard**. México: Universidad Iberoamericana, 2015.

CARLISLE, C. **Kierkegaard's philosophy of becoming: Movements and positions**. SUNY Press. 2006.

CARR, K. L. The Offense of Reason and the Passion of Faith: Kierkegaard and Anti-Rationalism. In **Faith and Philosophy**, 1996, 13(2), 236-251.

CZAKÓ, I. Feuerbach: a malicious demon in the service of Christianity: (ed Stewart, Jon Bartley), In. **Kierkegaard and His German Contemporaries: Philosophy**. Ashgate Publishing, Ltd., 2007.

CZAKÓ, István. Rethinking Religion Existentially. **A Companion to Kierkegaard**: Wiley Blackwell, 2015, p. 281-294.

DE PAULA. **Subjetividade e objetividade no debate entre socratismo e cristianismo em Kierkegaard**: Uma análise a partir do Post-Scriptum. Dissertação do mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2002.

EMMANUEL, S. M. **Kierkegaard and the Concept of Revelation**. SUNY Press. 1996.

EVANS, C. S. **Passionate reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical fragments**. Indiana University Press. 1992.

EVANS, C. S. Is Kierkegaard an irrationalist? Reason, paradox, and faith. In **Religious Studies**, 1989, 25(3), 347-362.

EVANS, C. S. Mis-Using Religious Language: Something about Kierkegaard and “The Myth of God Incarnate”. In **Religious Studies**, v. 15, n. 2, p. 139-157, 1979.

FERREIRA, M. J. The “Socratic secret”: the postscript to the Philosophical crumbs. In **Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide**. Cambridge University Press. 2010, p. 6-24.

GARELICK, H. The Irrationality and Suprarationality of Kierkegaard's Paradox. In **The Southern Journal of Philosophy**, 1964, 2(2), p. 75-86.

GARELICK, HERBER T M. **The anti-christianity of Kierkegaard: a study of Concluding Unscientific Postscript**. Springer Science & Business Media, 2012.

GASCOIGNE, R. **Religion, Rationality and Community**: Sacred and secular in the thought of Hegel and his critics. Springer Science & Business Media. 2012.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre filosofía de la religión**. Traducción. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Universidad. 1985.

HEGEL, G. W. **Ciencia de la lógica. I**: La lógica objetiva. Traducción. Félix Duque. Madrid, España: Abada. 2011.

HEGEL, G. W. **Ciencia de la lógica. II**: La lógica subjetiva. Traducción. Félix Duque. Madrid, España: Abada. 2015.

HINKSON, C. Luther and Kierkegaard: theologians of the cross. In **International Journal of Systematic Theology**, 2001, 3(1), p. 27-45.

HODGSON, P. C. **Hegel and Christian theology**: A reading of the lectures on the philosophy of religion. Oxford University Press on Demand. 2005.

JAMES, D; MOGGACH, D. Bruno Bauer: Biblical narrative, Freedom and anxiety. In **Kierkegaard and His German Contemporaries**: Theology, Routledge, 2017.

KANGAS, D. J. **Kierkegaard's Instant**: On Beginnings. Indiana University Press. 2007.

LAW, D. R. Making Christianity difficult: the “existentialist theology” of Kierkegaard's Postscript. In **Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript**: A Critical Guide. Cambridge University Press. 2010.

LARRAÑETA, R. **La interioridad apasionada**: Verdad y amor en Søren Kierkegaard. Universidad Pontificia-Editorial San Esteban, Madrid. 1990.

LARRAÑETA, R. Razón y religión en Søren Kierkegaard. **Contrastes: revista internacional de filosofía**, 1989, (3), p. 147-167.

LI, E. Kierkegaard's existential conception of the relationship between philosophy and Christianity. In **Open Theology**, 2019, 5(1), p. 136-146.

MALESIC, J. Illusion and offense in Philosophical Fragments: Kierkegaard's inversion of Feuerbach's critique of Christianity. **International journal for philosophy of religion** v. 62. n. 1, p. 43-55, 2007.

MANOUSSAKIS, J. P. Being Moved: St. Maximus between Anaxagoras and Kierkegaard. In **Maximus the Confessor as a European Philosopher**, 2017, p. 25-35.

MARTENS, P. Origen: Kierkegaard's Equivocal Appropriation of Origen of Alexandria. In **Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions**, 2016, (p. 129-140). Volume 4: Routledge.

MCKINNON, A. Kierkegaard: Paradox and Irrationalism. In **Essays on Kierkegaard**, (ed., Jerry Gill. Burgess Publishing Company), 1969, p. 102-112.

PATTISON, G. D.F. Strauss: Kierkegaard and Radical Demythologization. In **Kierkegaard and His German Contemporaries**: Theology, tome II. 2007.

PLATÓN, D. I. **Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo**, Traducción. JL Calvo, J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez y FJ Olivieri, Gredos, Madrid. 1987.

PLATÓN D. III. **Fedón, Banquete, Fedro** (Traducción y ed. C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó Íñigo). Madrid: Gredos. 1988.

POSSEN, D. D. Meno: Kierkegaard and the Doctrine of Recollection. In Volume 2, Tome I: In **Kierkegaard and the Greek World-Socrates and Plato**, 2016. (p. 47-64). Routledge.

PATTISON, G. **Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century: the Paradox and the 'Point of Contact'**. Cambridge University Press. 2012.

PETKANIČ, M. The Conflict between Christianity and the World in Kierkegaard. In: Králik, R.; Llevadot, L.; García Martín, J. et. al., (eds.). **Kierkegaard and Faith**. University of Barcelona: Barcelona – Nitra – Málaga – Mexico City, 2008, p. 195-204.

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Ellipses: Paris, 2002.

RASMUSSEN, Joel DS. **Between irony and witness: Kierkegaard's poetics of faith, hope, and love**. Bloomsbury Publishing, 2005.

RAE, M. A., & Rae, M. **Kierkegaard's Vision of the Incarnation: By Faith Transformed**. Oxford University Press. 1997.

ROCCA, E. The Threefold Revelation of Sin. In **Kierkegaard Studies Yearbook** (2003), 2003, p. 384-394.

RUBENSTEIN, M. J. Ecstatic Subjectivity: Kierkegaard's Critiques and Appropriations of the Socratic. In **Literature and Theology**, 2002. 16(4), p. 349-362.

RUBENSTEIN, M. J. Kierkegaard's Socrates: A venture in evolutionary theory. In **Modern Theology**, v. 17, n 4, p. 441-473, 2001.

SCHWEITZER, A. **The quest of the historical Jesus**. Fortress Press. 2001.

SØE, N. H. Kierkegaard's Doctrine of the Paradox. In **A Kierkegaard Critique**, (ed. HA Johnson and Niels Thulstrup), 1962, p. 207-219.

STRAUSS, D. F. **The Life of Jesus Critically Examined**. Translate. M. Evans, (ed. P. Hodgson). London: SCM Press. 1973.

STEWART, J. B. Hegel: Kierkegaard's Reading and Use of Hegel's Primary Texts. In **Kierkegaard and His German Contemporaries**, Tome I, Philosophy, (ed. by Jon Stewart, Aldershot): Ashgate 2007 (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 6) (p. 97-165). Ashgate.

STEWART, J. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge University Press. 2003.

STEWART, J. Martensen's Rationalism, Supernaturalism and the principium exclusi medii. In **Kierkegaard Studies Yearbook**, 2004, p. 583-598.

- STEWART, J. Quellenforschung y la relación de Kierkegaard con Hegel: algunas consideraciones metodológicas. In: **Ironía y Destino**. Herder, 2013. p. 43-76.
- STEWART, Jon. Kierkegaard's View of Hegel, His Followers and Critics. **A Companion to Kierkegaard**. Blackwell, 2015, p. 50-65.
- SCHULZ, H. Marheineke: The Volatilization of Christian Doctrine. In **Kierkegaard and His German Contemporaries: Theology**, tome II. 2007, p. 117-142.
- SPRIGGE, TIMOTHY, L.S. Kierkegaard and Hegelian Christianity. In: **The God of Metaphysics**. Oxford University Press on Demand, 2006, p. 167- 176, chapter 4, part one.
- THULSTRUP, Niels. **Kierkegaard's relation to Hegel**. Princeton University Press, 2014.
- TORRALBA, F. Deconstruir la cristiandad: A vueltas con Kierkegaard. In **Estudios Kierkegaardianos**, México, v. 5, p. 65-71, 2019.
- VALLS, Á. L. Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil. **Pensando-Revista de Filosofia**, 2011, 2(4), p. 69-84.
- VALLS. Sobre as críticas ao cristianismo e à cristandade em Nietzsche e em Kierkegaard. **Síntese: Revista de Filosofia** 34.110 (2007): p. 387-409.
- VIALLANEIX, N. **Kierkegaard: el único ante Dios**. Traducción. Llopis, J. Herder: Barcelona. 1977.
- WALSH, S. **Kierkegaard: thinking Christianly in an existential mode**. Oxford University Press. 2009.
- WAHL, Jean. **Kierkegaard**. Traducción de José Rovira Armengol. Universidad Autónoma de Puebla. México, 1989.
- WESTON, M. **Kierkegaard and modern continental philosophy: an introduction**. Routledge. 2003.