

Cristianismo
versus cristiandad.
La dimensión
edificante de la
filosofía de
Søren Kierkegaard

Christianity *versus*
christendom.
The edifying dimension
of Søren Kierkegaard's
philosophy

Lucero González Suárez*

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL, MÉXICO

noche_oscura27@yahoo.com.mx

Resumen

Ésta es una meditación fenomenológica encaminada a mostrar por qué, al asumir que la finalidad de la filosofía era propiciar que el individuo se convirtiera en contemporáneo de Cristo, Kierkegaard contrajo la tarea de reintroducir el cristianismo en la cristiandad. En la primera sección del artículo se mostrará que la fe es una verdad subjetiva. En la segunda, la meditación tendrá por motivo fundamental la relación entre cristianismo y verdad. Después, en la tercera parte, se hará patente que la búsqueda de la salvación surge de la consciencia del pecado. En la cuarta, se explicará que, para Kierkegaard, la tarea del pensador cristiano es la escritura de discursos edificantes.

PALABRAS CLAVE: Kierkegaard, fe, cristianismo, cristiandad, filosofía.

Abstract

This is a phenomenological meditation aimed at showing why, having assumed that the purpose of philosophy was to enable the individual to become a contemporary of Christ, Kierkegaard took on the task of reintroducing Christianity into Christendom. The first section of the article will show that faith is a subjective truth. In the second, meditation will aim to explain the relationship between Christianity and truth. In the third, it will become clear that the search for salvation arises from the consciousness of sin. In the fourth, it will be explained that, for Kierkegaard, the task of the Christian thinker is the writing of edifying discourses.

KEYWORDS: Kierkegaard, faith, christianity, christendom, philosophy.

Recepción 27-02-20 / Aceptación 02-06-20

* Doctora en Filosofía por la UNAM. Profesora de asignatura de la licenciatura en Filosofía y de la maestría en Filosofía y crítica de la cultura de la Universidad Intercontinental. Investigadora nacional nivel I del Conacyt. Autora de los libros: *Existencia y búsqueda de sentido. Introducción a la antropología fenomenológica de Gabriel Marcel, J.P. Sartre y Hannah Arendt* (en proceso de dictaminación por la UIC); *La mística cristiana en la época de la secularización, el nihilismo y los nuevos movimientos religiosos* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana, 2020); *La música callada que enamora. Análisis fenomenológico del amado y de la amada del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2018); *¿A dónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido? Una fenomenología hermenéutica del Cántico Espiritual B, de San Juan de la Cruz* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2017).

Introducción

¡Oh, qué miseria tan grande la de un alma humana que jamás haya sentido la necesidad de amar y ofrecerlo todo por amor!

KIERKEGAARD, *LA ENFERMEDAD MORTAL*

El propósito del presente artículo consiste en esclarecer las motivaciones religiosas que confieren a la filosofía de Kierkegaard una dimensión edificante. Lo que se pretende es poner de manifiesto que, al concebir la filosofía como una meditación cuya finalidad es la transformación existencial de quien sí tiene oídos para escuchar la Palabra, Kierkegaard no tuvo otra alternativa que profetizar en el desierto en el cual le tocó vivir.

Con la intención última de exhibir que, en su calidad de autor de discursos edificantes, Kierkegaard no hizo más que defender la verdad del cristianismo, en la primera sección de este artículo se ofrecerá una descripción de los rasgos esenciales de la fe, para mostrar que todo intento de reducirla a los límites de la razón objetivadora acaba por despojarla de su esencia. Tras responder a la pregunta: ¿quién dice Kierkegaard que es Jesús?, se esclarecerá la relación entre cristianismo y verdad. Finalmente, al reflexionar sobre las implicaciones derivadas de ser, al mismo tiempo, cristiano y filósofo se hará ver en qué sentido, desde la perspectiva de Kierkegaard, la más elevada tarea del pensador cristiano es la escritura de discursos edificantes.

El enfoque metodológico que orienta la presente meditación constituye un desarrollo original de la fenomenología de la religión heideggeriana, cuyos principios he expuesto a detalle en mis libros *La mística cristiana en la época de la secularización, el nihilismo y los nuevos movimientos religiosos* y *¿A dónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido? Una fenomenología hermenéutica del Cántico Espiritual B, de San Juan de la Cruz*. Para quien esté interesado en profundizar en la comprensión del modo en que la filosofía, en tanto fenomenología, arriba a la interpre-

tación del sentido último de experiencias fundamentales como la fe, me permito recomendar la lectura de ambos.

El propósito de estas páginas radica en exhibir la profunda distinción que separa al cristianismo de la cristiandad; la existencia que se sostiene en el mundo por la fe en Cristo crucificado y resucitado del cristianismo decadente, experimentado en las comunidades cristianas que han sucumbido a la mundanización.

Al igual que Kierkegaard, aspiro a escribir discursos edificantes. Sé muy bien que hoy la filosofía ha dejado en el olvido la reflexión sobre los problemas fundamentales para “ponerse al día” y se ha degradado en moda. Aun así, como filósofa cristiana, me siento obligada a llamar la atención sobre la degradación de la fe. Estoy convencida de que uno de los mayores obstáculos a los que debe hacer frente la comprensión adecuada del cristianismo, como forma de vida orientada a la búsqueda de la salvación, es la concepción errónea que habitualmente se tiene en torno a la relación con Dios.

I. De la razón objetivadora a la verdad subjetiva

A partir de la modernidad, el término “objeto” designa el producto de una representación. La metafísica moderna identifica “ser” con “presencia” y “presencia” con “objetividad”. Esto, a su vez, conduce a la idea de que “pensar” y “representar” son conceptos equivalentes.

Ahora bien, ¿aquello que nos hace frente en la experiencia, por necesidad, tiene que ser convertido en objeto? El pensamiento y el decir objetivadores no son pensar y decir sin más, sino una de sus posibilidades. Tal modalidad del pensar sólo goza de legitimidad en el “ámbito técnico-instrumental, científico-argumentativo o universal-comunicativo, quedando impedida de aprehender la existencia efectiva”.¹

¹ María Binetti, “La razón de la libertad kierkegaardiana”, *Revista de filosofía*, núm. 112, año 37 (enero-abril 2005): 152.

Cuando el pensar objetivador sale de su órbita y se aplica a la experiencia religiosa da origen a un terrible malentendido. Éste consiste en concebir que la demostración de la existencia de Dios no sólo es posible sino, además, necesaria. Al respecto, la pregunta que se impone es: ¿para quién es importante dicha demostración?, ¿en qué circunstancia vital tiene origen tal necesidad? Más allá de cómo se dé respuesta a tales cuestiones, es necesario admitir lo siguiente: como sostiene Kierkegaard, el gran problema es que, en dicha demostración, la realidad misma cuya existencia se pretendía evidenciar, “ha quedado fuera, no trata con Dios, sino que trata acerca de Dios”.²

¿Acaso tratar con Dios no es lo mismo que tratar acerca de Dios? Tal como lo entiendo, hablar acerca de Dios es una expresión a través de la cual se anuncia un proyecto: hacer de Dios el correlato de una representación. Hablar acerca de Dios es objetivarlo, reducir su acontecer a los límites del concepto.

Todo intento objetivador de la presencia divina está condenado al fracaso. El Dios bíblico no es un “esto”, sino un “Tú” absoluto que se resiste a todo intento de objetivación. En palabras de Kierkegaard: “Dios es sujeto y, por ende, sólo es para la subjetividad, en la interioridad”.³

Solamente del hombre que participa del don de la fe se puede afirmar que trata con Dios. Esto tiene por condición de posibilidad traspasar el umbral de lo sagrado y reunir la determinación necesaria para presenciar el acontecer de lo divino; es decir, cuando se participa de la experiencia religiosa en sentido auténtico.

La fe no puede ni requiere ser justificada con argumentos, no es el objeto de una representación sino una posibilidad existencial. Sólo quien ignora la diferencia entre concepto y experiencia, entre lo que se demuestra y lo que simplemente se muestra, puede albergar el vano proyecto de

² Søren Kierkegaard, *Dieciocho discursos edificante* (Madrid: Trotta, 2010), 405.

³ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* (Salamanca: Sígame, 2010), 201-202.

justificar racionalmente una realidad que, como la fe, nace del encuentro entre el particular y el misterio de Dios.

Incluso si fuera posible reducir el sentido de la fe a los límites del concepto, ello no implicaría de ningún modo “que nos hubiésemos apoderado adecuadamente de la fe de un modo tal que nos permitiese ingresar en ella”.⁴ Estar en posesión de un concepto no es, de ningún modo, acceder a un encuentro transformador.

El caballero de la fe se relaciona con Dios “no en virtud de consideración objetiva alguna, sino en virtud de la pasión infinita de la interioridad”.⁵ Por cuanto deriva de una opción existencial, la fe involucra un salto cualitativo, dejando de lado la seducción del logos en favor de una confianza ciega en el absurdo.

El Dios de la onto-teología es un concepto que, en el marco de un sistema metafísico, hace las veces de principio. Al contrario, el Dios de la fe es Cristo: la paradoja del Dios-hombre. No hay proporción alguna entre el ser sobrenatural de Dios y el dios-ídolo de la razón natural.

El individuo sólo puede tratar con el Dios de la revelación desde la fe. De acuerdo con Kierkegaard, “en el medio fantástico de la abstracción, Dios no existe”.⁶ Allí únicamente tiene cabida el dios-ídolo de la metafísica, cuya postulación tiene el lamentable efecto de obstaculizar el acceso al Dios de la fe, el único verdaderamente divino.

La razón es luminosa, su meta es la obtención de verdades claras y distintas, universales y abstractas. La fe es conocimiento oscuro tanto por su esencia como por su objeto. Acoger el don de la fe tiene por condición previa superar la tentación de hacer a Dios una entidad susceptible de ser aprehendida racionalmente. No se llega a ser cristiano con base en

⁴ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor* (México: Fontamara, 1999), 56-57.

⁵ Kierkegaard, *Post-scriptum...*, 201-202.

⁶ Søren Kierkegaard, *Diario (1846)* vol. III (Brescia: Morcelliana, 1980), 218.

demostraciones racionales de la existencia de Dios. El cristianismo, antes que una teoría o una doctrina, es un camino subjetivo.⁷ No es la razón calculadora, sino la razón subjetiva, la que conduce a la fe como posibilidad existencial.

Se denomina verdad subjetiva a un tipo de conocimiento cuyo rasgo característico consiste en que “lo conocido no me puede dejar indiferente, debo *tomar postura*, comprometerme”.⁸ El conocimiento de la verdad subjetiva provoca que el individuo se sienta impulsado a participar de ella. Acceder a esta verdad —que no tiene lugar en el plano de la abstracción, sino en el de la existencia— lo lleva a descubrir cuál es el propósito último de su vida. Esto es, a caer en la cuenta de la misión que le es propia. Quien entra en contacto con la verdad subjetiva asume el compromiso de hacer todo lo que está en su poder para lograr que lo conocido se haga realidad en su vida.

La Sagrada Escritura es palabra de Dios; es *hieros logos*, porque tiene su origen en Dios mismo. El texto sagrado no sólo resguarda del olvido la revelación de la esencia divina, sino que confiere sentido a la existencia de quien se deja interpelar por su mensaje. El mensaje que comunica constituye una verdad subjetiva. La Biblia no es “una ‘proposición’, ni un desarrollo dialéctico, sino una ‘narración’, el relato de cómo un Dios libre y enigmático aparecería en la historia humana por una paradójica iniciativa de amor redentor”.⁹

El Nuevo Testamento —cuya adecuada interpretación ha de realizarse desde el horizonte de comprensión del Antiguo Testamento, al que a su vez ilumina— es palabra fundacional; en él se recogen las experiencias de los grandes testigos de la fe. Esto es, de quienes fueron contemporáneos

⁷ John Elrod, *Kierkegaard and Christendom* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1981), 203.

⁸ Luis Guerrero, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor* (México: Universidad Iberoamericana, 2004), 30.

⁹ José María Valverde, “Kierkegaard: la dificultad del cristianismo”, en *Filosofía de la religión. Estudio y textos*, Manuel Fraijó coord. (Madrid: Trotta, 2005), 266.

de Cristo. Aquí el concepto de participación alude a la experiencia de estar “situado ante Dios, y la existencia afectada por dicha revelación”.¹⁰

La fe no es el correlato de un concepto, sino una relación de carácter personal entre Dios y el individuo. No se llega a la fe por medio de la razón. El sujeto religioso no intenta entender para luego creer, ni creer para entender, si por ello se quiere decir que es necesario partir de la aceptación del dogma para luego argumentar racionalmente a su favor.

Desde una perspectiva sobrenatural —como Kierkegaard señala bien, la única correcta—, la fe tiene como término último el misterio de Dios. El cristiano ha de “creer contra la razón; creer, aunque no se pueda ver”.¹¹ Si el conocimiento especulativo de Dios es deficiente¹² es sólo porque la fe, por ser ciencia sobrenatural infusa, conduce a la sabiduría divina.

Puesto que surge como respuesta positiva a la revelación, la fe no es un conocimiento de orden racional; es una acción libre, a través de la cual se manifiesta la voluntad,¹³ cuyo sentido último consiste en corresponder a la iniciativa salvífica de Dios. Ante el acontecer de lo divino, el hombre no puede exigir pruebas racionales ni evidencias; sólo decidir entre aceptar la salvación o rechazarla. En presencia de Dios, el hombre se siente convocado a la salvación. En tal circunstancia, está obligado a tomar una decisión que sólo le compete a él como individuo: “O todo o nada [...] No hay mediación posible”.¹⁴

Como he mostrado en otro lugar, entre el creyente y Dios “no hay mediación alguna. La fe es una relación absoluta. La relación instaurada por la fe no se da entre Dios y el género, a no ser de modo incidental; sino entre Aquél y el particular”.¹⁵ En palabras de Kierkegaard: “la ley de

¹⁰ Martin Heidegger, “Fenomenología y teología” en *Hitos* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 55.

¹¹ Søren Kierkegaard, *Diario (1853-55)* vol. XII (Brescia: Morcelliana, 1982), 42.

¹² Søren Kierkegaard, *Diario (1850)* vol. VII (Brescia: Morcelliana, 1981), 147.

¹³ Søren, Kierkegaard, *Migajas filosóficas* (Madrid: Trotta, 1997), 72.

¹⁴ Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 186.

¹⁵ Lucero González, “Angustia y fe teologal en Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, *Veritas*, núm. 28 (marzo de 2013): 178.

la existencia que Cristo ha instituido para ser hombre es: ponerse como singular en relación con Dios”.¹⁶

La fe no sólo es el bien supremo, ante todo, es el bien del cual todo hombre puede participar,¹⁷ su origen se remonta a la donación gratuita de la presencia divina otorgada, sin distinción, a todo hombre. Tal como se desprende del Evangelio, el llamado a la salvación no está condicionado a las cualidades ni méritos del individuo.

Lo anterior no significa que la fe se pueda argumentar, enseñar ni aprender con facilidad. Acoger el don de la fe exige un esfuerzo permanente por preservarlo y hacerlo fructificar. Kierkegaard sostiene que el individuo sólo puede conservar el don de la fe a través del esfuerzo constante por apropiarse de ella.¹⁸ La fe no es una posesión que se pueda dar a otro. Como el danés advierte, el individuo tiene la capacidad de implicarse en la vida de quienes lo rodean para contribuir a que ésta sea plena en múltiples sentidos, pero no puede poner en común con ellos su fe.¹⁹ La fe nace del encuentro entre el individuo y Dios (en Cristo). Es tarea de cada uno disponerse favorablemente para entablar una “relación existente con el Crucificado”.²⁰

La fe no apunta hacia sí misma, no es autorreferencial. Tener fe no es, parafraseando a Vattimo, “creer que se cree”, sino creer en Cristo crucificado. En palabras de Moltmann, la predicación “tiene por objeto aquel en quien Dios se ha identificado con los sin Dios y con los por él abandonados, entre los que nos contamos”.²¹ El propósito último de la predicación no se limita al mero hecho de conseguir que el individuo acepte como verdadera la existencia del hombre-Dios. En última instan-

¹⁶ Søren Kierkegaard, *Diario (1854-1855)* vol. XI (Brescia: Morcelliana, 1982), 48.

¹⁷ Søren Kierkegaard, *En la espera de la fe* (México: Universidad Iberoamericana, 2005), 43.

¹⁸ Kierkegaard, *En la espera de la fe*, 48.

¹⁹ Kierkegaard, *En la espera de la fe*, 45.

²⁰ Heidegger, “Fenomenología y teología”, 57.

²¹ Jürgen Moltmann, *El dios Crucificado* (Salamanca: Sígueme, 2010), 42.

cia todo predicador procura la implicación existencial del creyente en aquello que cree (la paradoja de Cristo).

La fe no es sólo una experiencia a través de la cual “es revelado el acontecimiento de la Salvación; es este acontecimiento mismo”.²² Al tomar parte en dicho suceso, el individuo hace propio un modo de existencia definido por el seguimiento de Cristo crucificado. Esforzarse por imitar a Cristo es hacerse de la experiencia de la cruz, hasta donde lo permita la distancia entre Dios y el individuo; amar de modo desinteresado, incondicional y espontáneo.

2. La verdad del cristianismo

De Cristo cabe afirmar que “Él es lo que dice, Él es la palabra”.²³ Su discurso ilumina el sentido de su acción amorosa; su amor preeminente e incondicional es el cumplimiento de la palabra que él es. Por ello la manera en que el creyente se relaciona con el contenido de lo creído asume la forma de “‘reduplicación’, esto es, ‘ser lo que se dice’, respaldar la palabra con la existencia personal”.²⁴

De acuerdo con Kierkegaard, la individualidad consiste en que “cada quien es lo que se ha empeñado en ser”.²⁵ Ahora bien, para concebir el propósito de hacer propio el modo de vida cristiano, resulta imprescindible haber sido interpelado por el Crucificado. En todos los casos, el cristianismo surge como respuesta de la disponibilidad absoluta ante la presencia divina. Sólo tiene derecho a llamarse cristiano quien elige

²² Philippe Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Heidegger* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012), 36.

²³ Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Trotta, 2009), 37.

²⁴ Valverde, “Kierkegaard: la dificultad...”, 273.

²⁵ Guerrero, *La verdad subjetiva*, 31.

vivir como seguidor de Cristo. Lo anterior presupone el conocimiento de la figura de Cristo, a la luz de la fe, cuyo fundamento está en la interpretación del Evangelio. El seguimiento de Cristo exige como condición previa profundizar en la comprensión de la personalidad de Jesús de Nazaret: un individuo, como cualquier otro, nacido en un lugar sin importancia, en medio de la pobreza. Sólo al tener en cuenta lo anterior, se descubre la “tremenda contradicción [en el hecho de] que lo más sublime se haya hecho lo más cotidiano”.²⁶

Jesús de Nazaret, a pesar de ser el Mesías esperado por el pueblo elegido, no parece cumplir con las expectativas. Nada en su aspecto es signo de majestad. Motivo de escándalo es que quien “proclama ser Dios se manifiesta siendo el hombre insignificante pobre sufriente y por último impotente”.²⁷ De ahí que solamente algunos hayan sabido responder a la pregunta “ustedes, ¿quién dicen que soy Yo?” (Mt 16:15).

A la luz de la fe, ese hombre pobre, humilde y manso es la verdad que ilumina al mundo. Cristo es “el Salvador y Redentor del género humano, que por amor descendió a la tierra para buscar a los que se habían perdido”.²⁸ Por amor al hombre, en obediencia al Padre, Jesús de Nazaret se convirtió en el Señor humillado; en el pastorcico que, por la salvación de todos los hombres, subió al árbol de la cruz para abrir los brazos y llamar a todos diciendo: “Venid a mí todos los que estéis atribulados y cargados, que yo os aliviaré” (Mt 11:28).

Aquel en quien el amor se ha encarnado, viene al hombre sin ser llamado. Cristo no aguarda ni pone por condición previa que el ser humano exprese su necesidad de salvación. En su cualidad de Dios encarnado,

²⁶ Kierkegaard, *Ejercitación...*, 81.

²⁷ Kierkegaard, *Ejercitación...*, 118.

²⁸ Kierkegaard, *Ejercitación...*, 31.

Jesucristo sabe que “ausentarse uno lejos de sí mismo y hundirse en quieto desconsuelo”²⁹ es algo inherente al sufrimiento.

Su invitación se dirige a todos, pero sólo consigue interpelar al individuo que se identifica como pecador.³⁰ No todos tienen —o creen tener— la necesidad existencial de ser salvados. En su relación con los pecadores, a semejanza del padre del hijo pródigo, Cristo sale al encuentro antes de que aquellos decidan ponerse en su presencia para recobrar la salud.

Kierkegaard enfatiza: quien invita a la salvación es el Señor humillado, el Siervo de Yahvé; no Jesucristo, sentado a la diestra del Padre. Puesto que “Desde la majestad Él no ha dicho ninguna palabra”,³¹ ¿a qué llama la invitación? A convertirse en contemporáneos de aquel que con su vida, muerte y resurrección manifestó el amor que es Dios.

El cristianismo “no es una doctrina, sino una comunicación de existencia”.³² Como sostiene Anti-Climacus,³³ Jesucristo “no es un suceso que cuando pasó entró en la historia, en el sistema, pues no es pasado sino presente y se hace visible en cada creyente que debe vivir como su ‘contemporáneo’, en cuanto esto se convierte en una condición de fe”.³⁴ En esencia, ser cristiano es asumir como proyecto de vida llegar a ser contemporáneo de Cristo.

Reconocer a Dios en Cristo conlleva la difícil tarea de “vivir conforme a sus exigencias, no basta la sola fe, se requiere también la suficiente

²⁹ Kierkegaard, *Ejercitación...*, 44.

³⁰ Kierkegaard, *Ejercitación...*, 42.

³¹ Kierkegaard, *Ejercitación...*, 49.

³² Kierkegaard, *Post-scriptum...*, 236-237.

³³ Kierkegaard utiliza este pseudónimo “una vez que ha hecho pública su estrategia de comunicación indirecta en los pasajes finales del *Post-Scriptum definitivo a las Migajas filosóficas* (1846) y en *Mi punto de vista* (1848) [...] Anti-Climacus es un autor cristiano”. Óscar Cuervo, “Kierkegaard y la comunicación indirecta”, *Revista perspectivas metodológicas*, núm. 5, vol. 8 (2005): 9.

³⁴ Jaime Laurence, “Del pensamiento religioso en Kierkegaard hacia una teología cristiana en Tillich: entre el sistema y la existencia”, *Scripta Theologica*, vol. 46 (2014): 20.

pasión y voluntad para apropiarse la verdad del cristianismo”.³⁵ Imitar a Cristo es amar como Él ama al Padre y al hombre: sin restricciones; hasta la muerte crucificado.

La relación esencial entre amor-ágape y cruz, pone al descubierto que ejercer el cristianismo exige que el individuo esté dispuesto a negarse a sí mismo para hacer la voluntad de Dios. Cabe aclarar que tal negación no implica “la desintegración de la propia identidad, sino la capacidad de comprender el yo como don que se da gratuitamente a los demás”.³⁶ Aquello que el hombre ha de negar para convertirse en imitador de Cristo no es su individualidad, sino la tendencia a colocarse a sí mismo en el centro de toda preocupación existencial. Cristiano es aquel que, por amor a Dios, ha “dejado su cuidado entre las azucenas olvidado”.³⁷

Para el cristiano, la verdad no es una cualidad del pensamiento ni del discurso; es la manifestación, en el tiempo y la carne, de Dios en la persona de Jesucristo. Cristiano es el individuo que puede decir con sinceridad: “solamente conozco de verdad la verdad si ella se hace una vida en mí”.³⁸ En el cristianismo “no se *conoce* la verdad, sino que se *es* la verdad”.³⁹

El cristianismo es una posibilidad existencial que tiene su origen en la experiencia transformadora del encuentro con Cristo. Quien conoce a Cristo, en la medida en que participa de la verdad subjetiva de la fe, da cuenta de la sabiduría así recibida en la forma en que obra cotidianamente. Todo el que ama “es nacido de Dios, y conoce a Dios” (Jn 1 4: 7). Cris-

³⁵ Guerrero, *La verdad subjetiva*, 35.

³⁶ Francesc Torralba, “La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de *Las obras del amor* (1847)”, *Pensamiento*, núm. 271, vol. 72 (2016): 417.

³⁷ San Juan de la Cruz, “Noche oscura”, en *Obras Completas* (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003), 55.

³⁸ Kierkegaard, *Ejercitación...*, 206.

³⁹ Matías Tapia, “Conceptos fundamentales del cristianismo de Kierkegaard a 200 años de su nacimiento”, *Revista de Filosofía*, vol. 69 (2013): 252.

tiano es quien concentra todos sus esfuerzos en hacer fructificar las obras del amor; en irradiar el amor divino con su presencia en el mundo.

Contra lo que suele pensarse, el cristiano no es un individuo ensimismado. A propósito de la experiencia cristiana, cabe “hablar de un rechazo de lo mundano pero no del mundo”.⁴⁰ Tanto la fe como las obras de amor tienen lugar en el mundo, en el ámbito cotidiano, a su vez determinado por las tareas y afanes propios de cada cual. Ni la fe ni el amor apartan al hombre del mundo. La ejercitación del cristianismo consiste en “tener fe en Dios en las cosas pequeñas: de otro modo no se mantiene una verdadera relación con él”.⁴¹

2.1 De la consciencia del pecado a la búsqueda de la salvación

En la experiencia religiosa, la iniciativa es siempre de lo divino. Para que la religiosidad surja es necesario que el individuo reconozca en sí mismo una necesidad de salvación que sólo la donación de lo divino puede colmar.

Cristo es quien llama al individuo con el fin de liberarlo de la única enfermedad mortal: el pecado, entendido como “una condición en la que cada hombre está por sí mismo, en tanto cada cual introduce cualitativamente el pecado en su vida”.⁴² Lo propio del pecador es sentirse cautivo, no de algún poder externo, sino de uno interior, destructivo: la culpabilidad.

Para Kierkegaard es de suma importancia reflexionar sobre el pecado debido a que, desde su punto de vista, la consciencia de pecado es “el acceso, la perspectiva apta para mostrar la solidaridad y el amor y la mi-

⁴⁰ Luis Guerrero, “Fe, esperanza y caridad. La vida cristiana en Søren Kierkegaard”, *Open Insight*, núm. 7, vol. V (enero de 2014): 70.

⁴¹ Kierkegaard, *Diario (1842-44)* Vol. III, 87.

⁴² Tapia, “Conceptos fundamentales del cristianismo”, 254.

sericordia del cristianismo”.⁴³ Sólo quien se sabe enfermo añora la salud. Únicamente a tal hombre le está permitido hacer suyas, sin profanarlas, las palabras del salmista: “Como ciervo que brama por las corrientes de agua, así mi alma clama por ti, mi Dios. Mi alma tiene sed de ti, Dios de la vida” (Sal 42, 1-2).

El pecado es la enfermedad mortal. Cristo es el único médico capaz de curar de esta enfermedad “a todos los que están atribulados y cargados”. Es decir, a quienes “trabajan por salirse fuera del poder del pecado”.⁴⁴ Para recibir la salud, el individuo debe tomar consciencia de su debilidad, de su condición pecadora, así como de su “necesidad del auxilio divino y de la gracia”.⁴⁵

El proceso de “hacerse individuo, de realizar su libertad”⁴⁶ genera angustia. Ésta puede suscitarse en dos posibles direcciones diametralmente opuestas. La *angustia del mal* emerge “ante la posibilidad del pecado que se manifiesta en el vértigo de la tentación. La *angustia del bien* es lo ‘demoníaco’, lo reservado, que se angustia, en su esclavitud, ante la posibilidad de la revelación [...] es el conflicto entre querer la revelación y al mismo tiempo anclarse en la reserva”.⁴⁷ Para comprender lo antes dicho es necesario tener presente que el pecado hizo su aparición “en medio de la angustia, pero también nos trajo una angustia consigo”.⁴⁸ En un sentido, la angustia antecede al pecado; en otro, la sola posibilidad de que el pecado se convierta en una posición existencial permanente es motivo de angustia.

⁴³ Kierkegaard, *Ejercitación...*, 89.

⁴⁴ Kierkegaard, *Ejercitación...*, 83.

⁴⁵ Guerrero, “Fe, esperanza y caridad”, 64.

⁴⁶ María del Sagarrio Rollán, “De la fe angustiada a las ansias de amor: Søren Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en *San Juan de la Cruz, espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Otger Steggink coord. (Roma: Institutum Carmelitanum, 1991), 866.

⁴⁷ Rollán, “De la fe angustiada a las ansias de amor”, 866.

⁴⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (Madrid: Alianza, 2008), 105-106.

Ante la posibilidad de salvación, el individuo puede adoptar dos posiciones: por un lado, puede sentirse preso de la angustia, cuando la tentación irrumpe en su vida e introduce la posibilidad del pecado. Por otro, puede aferrarse a la experiencia del mal y vislumbrar la salvación como un peligro del cual es necesario huir al encerrarse en sí mismo.

Quien se asume como pecador está expuesto a la desesperación, entendida como total ausencia de esperanza. El pecado “encierra una cierta fuerza dentro de esa misma continuidad consecutiva del mal”.⁴⁹ El hombre desesperado por su pecado se convierte en habitante de un mundo clausurado, en donde la posibilidad del bien no tiene cabida.

Mientras que la desesperación del mal surge del deseo frustrado de salvarse a sí mismo, la desesperación del bien procede de la creencia errónea de que la gracia no es eficaz. Quien cree que puede salvarse a sí mismo, que alcanzará la perfección sin Dios, desespera al descubrir su impotencia. Por su parte, quien desespera del bien, concibe equivocadamente que depende de su voluntad eliminar la posibilidad de la salvación. Esto es que, si rechaza a Dios, su perdición será total y no tendrá que angustiarse más por no poder obrar conforme al bien.

La tentación pone a prueba la determinación de amar a Dios sobre todas las cosas. Frente a ella, el individuo se ve forzado a elegir no sólo aquello que realmente desea, sino, ante todo, a elegirse delante de Dios. La decisión es hacia dónde orientar su existencia: a la búsqueda de la salvación o a la obtención de los bienes y placeres mundanos. Por las tentaciones, el individuo conoce el verdadero rostro de Dios. Sin tentaciones, el creyente “estaría en peligro de manipular a Dios o de hacerse inocuo”.⁵⁰ Cuando el ser humano es vencido por la tentación, no sólo cobra conciencia de sus limitaciones y de su incapacidad para otorgarse a sí mismo la salvación; también conoce la misericordia de Dios.

⁴⁹ Soren Kierkegaard, *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado* (Madrid: Sarpe, 1984), 157.

⁵⁰ Anselm Grün, *La sabiduría de los padres del desierto* (Salamanca: Sígueme, 2003), 41.

El reconocimiento de la impotencia para realizar el bien perfecto hace al individuo humilde. Se considera así quien se reconoce como limitado y pequeño ante Dios y, a pesar de ello, confiando en su amor, se abandona por entero a Él para ser salvado, para ser liberado del peso de sus pecados. La humildad es condición de la esperanza. Si el conocimiento de la propia finitud e imperfección no estuviera acompañado del encuentro con el amor manifiesto en Cristo, el reconocimiento de la desproporción entre la miseria humana y la grandeza divina culminaría en una desesperación infinita. Mas, por realizarse en Cristo crucificado, el encuentro con Dios que origina la humildad no se limita al mero contraste entre la imperfección y la perfección, sino que posibilita la esperanza.

A la luz de la humildad, la grandeza del amor divino reluce con mayor fuerza. En tal circunstancia se comprende que “Dios es amor absoluto. El hombre, en cambio, está tentado constantemente por el mal”.⁵¹ La tentación es un mal necesario para la salvación del hombre. Esta experiencia le permite caer en cuenta de que en él hay una tendencia al mal, que coexiste con una lúcida aspiración al bien.

El autoconocimiento al que accede el individuo en el encuentro con Dios en Cristo lo obliga a no olvidar que la lucha contra la tentación reclama el mayor esfuerzo, pero también, la confianza en que, por ser quien es, Dios lo fortalecerá para que no caiga. Y si cae, lo levantará atrayéndolo hacia sí, para convocarlo a una nueva vida.

La tranquilidad nacida de la confianza superficial en Dios hace al hombre inocuo. La tentación lo obliga a reconocer que “la senda de la vida eterna es estrecha” (Mt 7:14) y que “el justo apenas se salva” (1 Pe 4:18). De ese modo, la esperanza es la otra cara de la tentación, puesto que “en la constricción y la estrechez de la angustia puede desplegarse la grandeza de la misericordia divina y de la salvación”.⁵²

⁵¹ Grün, *La sabiduría de los padres...*, 41.

⁵² Jean-Louis Chrétien, *La mirada del amor* (Salamanca: Sígueme, 2005), 70.

Para el cristiano, la vida es una constante prueba. A cada instante se despliega ante él la necesidad de elegir entre sobreponerse a la tentación, tomando las armas de la fe, la esperanza y el amor; o dejarse vencer por la tentación. Si opta por la primera alternativa, se convierte en caballero de la fe. Si se deja arrastrar por sus propios deseos e inclinaciones, queda cautivo del pecado.

El caballero de la fe es un hombre apartado de las tendencias mundanas, pero que permanece en el mundo como luminar. En su exterior, tal individuo no es distinto de cualquier otro. Su vida es, desde cualquier punto de vista, ordinaria. Sin embargo, se separa del resto de los hombres porque, al obrar, se empeña denodadamente en dar respuesta a las exigencias de Dios. El hombre de fe sabe que, en su lucha contra el mal, no está solo, puesto que Dios interviene en su vida para regenerarlo y hacerlo capaz de llevar a cabo las obras del amor.

3. El filósofo cristiano como escritor de discursos edificantes

La filosofía de Kierkegaard posee un marcado carácter existencial, lejos de ser resultado de un esfuerzo especulativo, constituye eco del encuentro personal con Cristo. La escritura kierkegaardiana está animada por una pasión sagrada: hacer fructificar el don de la fe. El propósito de los escritos religiosos de Kierkegaard es interpelar al lector; conducirlo a que adopte una postura ante el mensaje de salvación cristiano. Como él mismo advierte, “su actividad de escritor podría asemejarse a la labor del profeta San Juan: una voz que clama en el desierto”.⁵³ Kierkegaard

⁵³ José García, “Introducción a la lectura de Søren A. Kierkegaard”, *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 43 (2010): 237.

⁵⁴ Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista* (Buenos Aires: Aguilar, 1959), 32.

confiesa que su actividad como escritor se relaciona directamente con el cristianismo, en específico, “con el problema de ‘llegar a ser cristiano’, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad”.⁵⁴

A semejanza de Sócrates, Kierkegaard pensaba que la tarea que le había sido encomendada por la divinidad era despertar la conciencia de sus contemporáneos. Por ello se pronunció en contra de ciertas modalidades del cristianismo que, desde su punto de vista, “representaban una blasfemia por querer suplantar las exigencias religiosas con una mundanización de la existencia”.⁵⁵

Para Kierkegaard era necesario mostrar que el cristianismo, antes que una doctrina, es una experiencia. Más aún, su propósito era mostrar que dicha experiencia —originada por el contacto entre el hombre y la manifestación gratuita de alguno de los rostros de Cristo— emerge como una respuesta de absoluta disponibilidad al llamado que interpela al hombre para convocarlo a la salvación.

La invitación que Cristo dirige al individuo marca el inicio de un proceso de transformación existencial, el cual deriva en un peculiar modo de ser y habitar el mundo compartido; un *ethos* cuyo rasgo esencial es el ejercicio de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad o amor-ágape. Estas virtudes constituyen los únicos medios para el conocimiento existencial de Dios, las obras a las que dan origen son realizaciones concretas que denotan la contemporaneidad del individuo con Cristo.

Para las primeras comunidades, el cristianismo fue un modo de vida engendrado por el seguimiento de aquel quien, por amor al hombre y a fin de otorgarle el don de la salvación, murió en la cruz. De conformidad con dicha interpretación, ser cristiano significaba esforzarse en todo momento por albergar e irradiar la presencia de Cristo como luminar en

⁵⁵ Guerrero, “Fe, esperanza y caridad”, 63.

el mundo (Fil 2:15); es decir, como expresión finita de Jesucristo, luz del mundo (Jn 9:5).

Al dejar de ser una religión perseguida para convertirse en la del Estado, el cristianismo sufrió una modificación radical. A partir de ese momento, la preocupación por favorecer la llegada del Reino quedó desplazada por la construcción, fortalecimiento y mantenimiento de la Iglesia. Al institucionalizarse, el cristianismo se convirtió en

una religión centrada en la afirmación monoteísta de Dios y configurada en torno a una institución rigurosamente establecida y jerarquizada que dictaba a sus miembros las verdades reveladas por Dios que tenían que creer; que les manifestaba con toda claridad las normas de conducta bajo la forma de mandamientos emanados de la voluntad divina; que les imponía un conjunto de normas rituales que les garantizaba la recepción de la gracia de Dios y de la salvación; y [...] enmarcaba el conjunto de la vida de las sociedades y personas y regulaba el conjunto de la existencia.⁵⁶

La institucionalización del cristianismo hizo posible su inclusión en la esfera de lo público, en el mundo, entendido como escenario de la acción colectiva, como “algo dentro de lo que se puede *vivir*”.⁵⁷ Con esta inclusión, comenzó un proceso de mundanización de la Iglesia, marcado por la adecuación del *ethos* cristiano a las exigencias del entorno social.

Como explica Elrod, la aparición del Estado moderno en su forma religiosa, es decir, la cristiandad, significa para Kierkegaard la confusión “de lo sagrado y lo profano, de lo interior y de lo exterior, de la religión y

⁵⁶ Juan Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (Santander: Sal Terrae, 1998), 23.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 42.

de la secularización, de la fe y la razón”.⁵⁸ En la cristiandad, seguir a Cristo ya no se vive como un combate. En su intento por acomodarse a las exigencias del mundo moderno, la comunidad creyente, a la cual Kierkegaard denomina cristiandad, rebaja las exigencias del seguimiento con el argumento de que son excesivas. Sin lugar a dudas, este rebajamiento cierra el camino para descubrir que Cristo es la paradoja, acaba por convencer a todos de que la experiencia mística es un epifenómeno del cristianismo.

Al comprenderse a sí misma como Iglesia triunfante, la cristiandad traiciona por completo la esencia del cristianismo, sin siquiera darse cuenta de ello. El reconocimiento de dicho fenómeno conduce a Kierkegaard a la conclusión de que “la Iglesia ha mitigado las exigencias del cristianismo y [...] se ha proclamado triunfante, como si ya hubiera vencido de una vez por todas el mal en la vida de sus fieles”.⁵⁹ Esto, dicho en términos teológicos, implicaría la falsa interpretación de que se puede participar de la vida del Señor resucitado, sin pasar por la aridez y el abandono de la cruz.

Para Kierkegaard, una Iglesia triunfante, en este mundo donde la tentación está a la orden del día, no pasa de ser una fantasía nacida del desconocimiento de la condición humana. En su calidad de profeta, considera necesario romper la ilusión de que, por el hecho de vivir en un Estado cristiano, cualquiera sea un cristiano auténtico.

El filósofo danés sabe que sólo puede hablarse de la paradoja del hombre-Dios de forma indirecta. No hay discurso objetivo que pueda siquiera rozar el misterio de Cristo. De ello se entiende que, para criticar a la cristiandad y desbrozar el camino para el retorno del cristianismo, el ataque directo no es opción, en tanto que sólo contribuye “a fortalecer a una persona en su ilusión, y al mismo tiempo le amarga”.⁶⁰ Para cumplir con

⁵⁸ Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, 209.

⁵⁹ Guerrero, *La verdad subjetiva*, 24.

⁶⁰ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 54.

su misión profética, el filósofo desarrolla el arte de escribir que posibilita manifestar el abismo existente entre la cristiandad, entendida como mera herencia cultural, y la ejercitación del cristianismo.

En su calidad de escritor religioso, el filósofo danés desarrolla una comunicación indirecta que le permite entablar un diálogo con el individuo. Kierkegaard no se propone construir un sistema filosófico abstracto, sino “una meditación orientada directamente a cada lector, con la finalidad de transformar su corazón, de suscitar en él una conversión”.⁶¹ La comunicación indirecta es el recurso poético del cual se vale para interpelar al lector y hacerle comprender el verdadero sentido de la existencia cristiana. A través de esta comunicación indirecta tiene lugar un fenómeno semejante al provocado por la lectura de los diálogos platónicos: el lector atento expuesto a estos discursos se siente forzado a asumir una postura, a responder de algún modo las preguntas que le dirigen. El fin último de la comunicación indirecta no es la exposición objetiva de un lugar común, sino la transformación existencial del lector.

Los escritos religiosos de Kierkegaard responden a un propósito “pedagógico, educativo, formador [...] edificante”.⁶² Evidentemente, puesto que no era la condición de quien los pronunciaba, “no eran sermones; no impresionan doctrinalmente sino que, en vez de ello, estaban destinados a conducir al oyente a una confrontación privada y secreta con Dios”.⁶³ Kierkegaard tenía claro que la lectura de las Escrituras debe suscitar la transformación ética del individuo.⁶⁴ Más aún, puesto que la proclamación concierne existencialmente a quien la realiza, estaba convencido de

⁶¹ Torralba, “La esencia del amor en Kierkegaard”, 412.

⁶² García, “Introducción a la lectura de Søren A. Kierkegaard”, 239.

⁶³ Olli-Pekka Vaino, “Kierkegaard’s Eucharistic Spirituality”, *Theology Today*, núm. 1, vol. 67 (abril de 2010): 16.

⁶⁴ Aaron Edwards, “Wadding Geese in the Pulpit: Kierkegaard’s Hermeneutics and Preaching”, *Theology*, num. 3, vol. 115 (2012): 183.

que sólo debía atreverse a predicar quien tuviera, al menos, el proyecto de convertirse en contemporáneo de Cristo.

Al contrario, cuando pensamos que pronunciar discursos es suficiente para proclamar el sentido del Evangelio “hemos transformado la iglesia en un teatro. Podemos tener un actor que aprenda un sermón, y que espléndida, magistralmente, lo proclame con expresiones faciales, gesticulaciones, modulación, lágrimas”.⁶⁵ Para Kierkegaard, la mayor desgracia que trajo consigo la cristiandad radica en que, habiendo renunciado al compromiso de imitar a Cristo, considerando que las exigencias para seguirlo sobrepasan la capacidad humana, sus miembros han rebajado la sublime actividad de la predicación a la lectura dramatizada del Evangelio.

Conclusiones

Frente a la mundanización del cristianismo, en diferentes épocas se han levantado las voces de aquellos que se sienten llamados a ser, como Juan el Bautista; voces que claman en el desierto. Los dueños de estas voces han asumido la difícil tarea de interpelar a los hombres de su tiempo para denunciar la decadencia del cristianismo y hacer un llamado a recuperar la originalidad de la fe, que animó a las primeras comunidades cristianas.

Según Kierkegaard, “no hay más que una vida desperdiciada, la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías con los cuidados de la vida [...] que nunca cayó en la cuenta ni sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que ‘él’, él mismo, su propio yo existía delante de este Dios”.⁶⁶ Existir es habitar el mundo, asumiendo la inevitable condena de conquistar la individualidad me-

⁶⁵ Edwards, “Wadding Geese in the Pulpit”, 185.

⁶⁶ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, 54-55.

diante la elección. Depende de cada uno situarse como particular ante Dios, combatir con él y dedicar la totalidad de la vida a responder las exigencias del seguimiento de Cristo, o gastar la existencia en el cuidado propio. En el primer caso, el hombre se convierte en caballero de la fe; en el segundo, se limita a ser esclavo de sí mismo: vive para atender necesidades y caprichos que lo conducen irremediabilmente a la dispersión.

Por un lado, ser mundano; por otro, vivir en el mundo sin pertenecer al mundo: esa es la alternativa que se abre ante el cristiano. Para comprender qué significa ser mundano basta emprender un análisis fenomenológico de la dispersión.

¿Qué hace al cristiano? La identidad cristiana no se reduce al simple hecho de pertenecer a una iglesia. Como cualquier otra institución, la Iglesia está sujeta a múltiples condicionamientos que no pertenecen al orden de lo espiritual. Por otro lado, para responder a dicha pregunta, se puede recurrir a la profesión de fe. Es un hecho que “la repetición de las fórmulas del símbolo apostólico tampoco garantiza la identidad cristiana, sino a lo sumo, la comunión con los padres”.⁶⁷ En sentido profundo, ser cristiano no consiste en formar parte de una iglesia, ni se limita a estar familiarizado con formulaciones dogmáticas. Lo que define al cristiano es el proyecto existencial de conocer a Cristo para hacerse uno con Él, por Él y en Él.

La vida cristiana tiene un carácter integral. Vivir en Cristo involucra una transformación que abarca tanto la vida contemplativa como la activa. Se dice cristiano quien conoce por fe el misterio de Dios, se esfuerza continuamente por manifestar con obras el amor que es Dios, renunciando al amor inmaduro y engañoso, cuyos únicos frutos son “las palabras y las frases hechas”;⁶⁸ habita el mundo sostenido por la esperanza, mientras dura su paso por éste.

⁶⁷ Moltmann, *El dios Crucificado*, 42.

⁶⁸ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos* (Salamanca: Sígueme, 2006), 29.

Quien desea la salvación, pero se horroriza ante la predicación de Cristo crucificado, no puede considerarse cristiano. En cambio, el caballero de la fe comprende que la existencia es un constante combate contra el pecado. La comunidad cristiana, en tanto no pierde su esencia, es por necesidad iglesia militante.

Quien piense que el camino de la experiencia religiosa cristiana es fácil, que el cristianismo conduce a una vida llena de complacencias, debe desengañarse. Ser cristiano es habitar el mundo procurando en todo momento sustraerse a la mundanización. La vida cristiana es una constante prueba, una ejercitación. Ser imitador de Cristo exige del individuo la capacidad para negarse a sí mismo y hacer la voluntad del Padre. Más aún, “el que invita te exige que renuncies a todo, que lo abandones todo”.⁶⁹ Amor cristiano y negación de sí mismo son indisolubles.

La más profunda contradicción de la vida cristiana consiste en que “se acude a la palabra para buscar amparo y se tiene que sufrir a causa de la palabra”.⁷⁰ Esto implica que, dadas las exigencias del camino de Cristo, acoger el don de la salvación lleva consigo una carga terrible: la tarea de afirmar la propia individualidad, delante de Dios, en el mundo.

La mayoría de los hombres que se dicen cristianos no aman en verdad a Dios pues, como diría San Juan de la Cruz, “por él no quieren hacer casi cosas que les cueste algo [...] sino que así se les viniese el sabor de Dios a la boca y al corazón sin dar paso y mortificarse en perder alguno de sus gustos, consuelos y querer inútiles”.⁷¹ Tal renuencia no debiera ser motivo de asombro, puesto que Cristo es la paradoja y su sabiduría es locura para el hombre mundano.

⁶⁹ Kierkegaard, *Ejercitación*, 74.

⁷⁰ Kierkegaard, *Ejercitación*, 128.

⁷¹ San Juan de la Cruz, “Cántico espiritual B”, canción 3, párrafo 2, en *Obras Completas* (Burgos: Monte Carmelo, 2010).

Para Kierkegaard nada hay en el mundo capaz de suscitar una mayor admiración —y espanto— que la fe. Pese a no haberla comprendido siquiera, en el mundo moderno —y con mayor razón, en el desierto pos-moderno— “Nadie se conforma actualmente con instalarse en la fe, sino que *se sigue adelante*”.⁷² ¿Hacia dónde avanza quien se aparta de Dios para construir su propio camino? La respuesta de Kierkegaard es tajante: a la desesperación, quien no ha llegado a ser un auténtico cristiano siempre estará expuesto a ese peligro. No obstante, con demasiada frecuencia suele olvidarse que “una forma de desesperación sea precisamente la de no estar desesperado, la de estar ignorante de que uno es un desesperado”.⁷³

⁷² Kierkegaard, *Temor y temblor*, 56.

⁷³ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, 50.

Referencias

- Binetti, María. “La razón de la libertad kierkegaardiana”. *Revista de Filosofía* núm. 112, año 37 (enero-abril 2005): 151-170.
- Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Cuervo, Óscar. “Kierkegaard y la comunicación indirecta”. *Revista Perspectivas Metodológicas* núm. 5, vol. 8 (2005): 1-13.
- Chrétien, Jean-Louis. *La mirada del amor*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Edwards, Aaron. “Wadding Geese in the Pulpit: Kierkegaard’s hermeneutics and preaching”. *Theology* num. 3, vol. 115 (2012):180-189.
- Elrod, John. *Kierkegaard and Christendom*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1981.
- García, José. “Introducción a la lectura de Søren A. Kierkegaard”. *Thémata. Revista de Filosofía* núm. 43 (2010): 231-249.
- González, Lucero. “Angustia y fe teologal en Kierkegaard y San Juan de la Cruz”. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* núm. 28 (marzo de 2013): 173-190.
- Guerrero, Luis. “Fe, esperanza y caridad. La vida cristiana en Søren Kierkegaard”. *Open Insight* núm. 7, vol. V (enero de 2014): 61-76.
- _____. *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Grün, Anselm. *La sabiduría de los padres del desierto*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. “Fenomenología y teología”. En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Kierkegaard, Søren. *Diario (1846)*. Vol. III. Brescia: Morcelliana, 1980.
- _____. *Diario (1850)*. Vol. VII. Brescia: Morcelliana, 1981.
- _____. *Diario (1854-1855)*. Vol. XI. Brescia: Morcelliana, 1982.
- _____. *Diario (1853-55)*. Vol. XII. Brescia: Morcelliana, 1982.

- _____. *Dieciocho discursos edificantes*. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza, 2008.
- _____. *En la espera de la fe*. México: Universidad Iberoamericana, 2005.
- _____. *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*. Madrid: Sarpe, 1984.
- _____. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar, 1959.
- _____. *Migajas filosóficas*. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. *Post-scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. *Temor y temblor*. México: Fontamara, 1999.
- Laurence, Jaime. "Del pensamiento religioso en Kierkegaard hacia una teología cristiana en Tillich: entre el sistema y la existencia". *Scripta Theologica*, vol. 46, (2014): 15-37.
- Moltmann, Jürgen. *El dios Crucificado*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Martín Velasco, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Nicol, Eduardo. *Historicismo y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Rollán, María del Sagrario. "De la fe angustiada a las ansias de amor: Søren Kierkegaard y San Juan de la Cruz". En *San Juan de la Cruz, espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, Otger Steggink coord. Roma: Institutum Carmelitanum, 1991.
- San Juan de la Cruz. "Cántico Espiritual B". En *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2010.
- Tapia, Matías. "Conceptos fundamentales del cristianismo de Kierkegaard a 200 años de su nacimiento". *Revista de Filosofía*, vol. 69 (2013): 245-256.

- Torralba, Francesc. “La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de *Las obras del amor* (1847)”. *Pensamiento* núm. 271, vol. 72 (2016): 411-429.
- Vaino, Olli-Pekka. “Kierkegaard’s Eucharistic Spirituality”, *Theology Today*, núm. 1, vol. 67, (abril de 2010): 15-23.
- Valverde, José María. “Kierkegaard: la dificultad del cristianismo”. En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Manuel Fraijó coord. Madrid: Trotta, 2005.