

Kierkegaard deconstruido: entre el cristianismo y la postmodernidad

Kierkegaard Deconstructed: Between Christianity and Post-modernity

José Luis Flores Quiñones

Universidad Autónoma de Chihuahua, México

joseluisjuan7am@hotmail.com

Arturo Rico Bovio

Universidad Autónoma de Chihuahua, México

aricobovio@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6840-9625>

Recepción: 01 Marzo 2023

Aprobación: 01 Mayo 2025



Acceso abierto diamante

Resumen

Este artículo se enmarca en el debate sobre la asimilación y semejanza de aportes kierkegaardianos con el posmodernismo filosófico; cuestiona la perspectiva de aquellos autores que consideran a Kierkegaard el padre del posmodernismo filosófico. Para ello se analizan los conceptos kierkegaardianos que son interpretados por algunos autores como base del posmodernismo, pero que se enlazan con una visión existencial del cristianismo, contra los excesos del idealismo hegeliano; estos tópicos son la suspensión de la ética, las críticas al conocimiento objetivo, los límites de la razón, la repetición, la reivindicación de la subjetividad y el compromiso con la fe religiosa.

Palabras clave: Kierkegaard, Posmodernismo, Subjetividad, Cristianismo, Repetición.

Abstract

This article is part of the debate on the assimilation and similarity of Kierkegaardian contributions with philosophical postmodernism; questions the perspective of those authors who consider Kierkegaard the father of philosophical postmodernism. For this purpose, will be analyzed the Kierkegaardian concepts that are interpreted by some authors as the basis of postmodernism, but that are linked to an existential vision of Christianity against the excesses of Hegelian idealism: topics such as the suspension of ethics, criticism of objective knowledge, the limits of reason, the vindication of subjectivity and the commitment to religious faith.

Keywords: Kierkegaard, Postmodernism, Subjectivity, Christianity, Repetition.

1. Las lecturas sobre Kierkegaard

Este ensayo examina, analiza y cuestiona el planteamiento que considera a Kierkegaard como el padre de la filosofía posmoderna o un posmoderno antes de la posmodernidad. Esta posición proviene de la aparente similitud entre conceptos kierkegaardianos y elementos del posmodernismo, o como una lectura no nihilista sino subjetivista y espiritual de la posmodernidad.

Primero se plantea la línea hermenéutica que identifica a Kierkegaard con el posmodernismo, en un segundo momento se cuestiona esa postura contrastándola con otras interpretaciones y el examen de las fuentes directas de la obra de Kierkegaard. Se tomarán como referencia la lectura de Derrida sobre *Temor y temblor* en *Dar la muerte*, los conceptos de “repetición”, “objetividad” y “subjetividad” en Kierkegaard. Posteriormente se compararán los énfasis de Kierkegaard con los autores posmodernos en torno a la subjetividad y al conocimiento como acto (“salto”) de fe. Finalmente buscaremos explicar el por qué se atribuyen a Kierkegaard postulados posmodernos, dada la falta de sistematización y el estilo singular del autor danés.

2. La asimilación posmoderna de Kierkegaard

Definir la filosofía posmoderna implica sortear una serie de dificultades, dado que algunos de los autores vinculados con este movimiento rechazaron para sí mismos el mote de posmodernos; dicha corriente filosófica abrevia y pretende superar distintas escuelas como el estructuralismo y el existencialismo, y toma elementos de autores anteriores como Nietzsche y Heidegger.

Es comprensible esta diversidad porque “bajo el nombre de la posmodernidad” se encuentran “las perspectivas más contradictorias que pueden reunirse” como parte de la “dirección anti-mitologizante del nosotros moderno” (Lyotard, 2008:48).

A pesar de esta heterogeneidad se pueden destacar algunas constantes en esta corriente filosófica:^[1] El rechazo de la modernidad ilustrada, el escepticismo, el fin de las explicaciones fundantes (metarrelatos), el “olvido de la verdad” por irrelevancia de esta, la centralidad de lo subjetivo, el constructivismo (histórico, social y cultural) y una posición equivocista que puede entenderse, en términos kierkegaardianos, como ironista. Ante todo, es preciso destacar “la disolución del ideal de verdad como objetividad” (Vattimo, 1995:98).

En *La condición posmoderna*, Lyotard definió la posmodernidad como una prolongación de la modernidad diferenciada de ésta por “la incredulidad respecto a los grandes relatos” (2000:11). Los metarrelatos han muerto y con ellos la esperanza, estos metarrelatos son: “la emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente del valor de alineación en el capitalismo), enriquecimiento de la tecnociencia capitalista, e incluso en el cristianismo moderno, con el amor al martirio” (Lyotard, 2000:31). La nueva emancipación, la única posible, es “hacer el duelo de la emancipación universal, prometida por la modernidad” (Lyotard, 2000:44) la cual consiste en trabajar tanto la pérdida del objeto como la “del sujeto en el cual este horizonte estaba prometido, no se trata solamente que reconozcamos nuestra finitud, sino que nosotros elaboremos el estado de nosotros, la cuestión del sujeto” (Lyotard, 2000:44). En este marco, la filosofía se transforma e imperan en ella preocupaciones que habían sido marginales en épocas anteriores. Según Dardo Scavino, son tres los problemas dominantes en la filosofía actual:

la crítica de la verdad objetiva, universal y necesaria, en favor de múltiples interpretaciones; la crítica del totalitarismo, y de las políticas revolucionarias que habrían desembocado en tales desastres, en favor de las democracias consensuales; la crítica de un concepto universal de Bien que aplaste la pluralidad de opiniones y formas de vida, en favor de ciertos criterios éticos de convivencia pacífica (Scavino, 2000:18).

Algunos consideran a Nietzsche como el primer posmoderno.^[2] Junto a él existen otros autores respetados por los filósofos posmodernos, reconocidos como afines o considerados antecedentes del posmodernismo,

entre ellos Søren Kierkegaard. Levinas describe la irrupción de la filosofía kierkegaardiana en términos aplicables a la filosofía posmoderna: “La que fue siempre la manera de actuar, la acción de los realistas, la acción de los que atacan la realidad con el martillo, se transforma después de Kierkegaard, como ocurrió con Nietzsche, en la filosofía con el martillo” (Levinas et al., 1968:177).

Según Levinas este tipo de filosofía es violenta, porque la polémica kierkegaardiana con la filosofía especulativa “presupone la subjetividad tensa sobre sí misma” y tiene una dureza que “nace en el preciso momento en que rechaza la ética” (Levinas et al., 1968:177).

El rechazo a la ética y un énfasis subjetivo son elementos comunes a la filosofía posmoderna. No obstante, Levinas no considera a Kierkegaard un filósofo posmoderno. Hay otros autores que sí identifican a Kierkegaard como el precursor de la posmodernidad, o como un posmoderno en sí mismo. En este sentido podemos distinguir las siguientes líneas por las cuales Kierkegaard es considerado precursor de la posmodernidad o un pensador posmoderno:

1. La comunicación indirecta (uso de seudónimos) como deconstrucción.
2. La suspensión teleológica de la ética interpretada como rechazo a la misma.
3. Las críticas al conocimiento objetivo.
4. La reivindicación de la subjetividad.
5. El supuesto rechazo a la razón.
6. El conocimiento como “salto de fe”.
7. El concepto de repetición como deconstrucción.

Procederemos a revisarlas para valorar su justificación:

2.1. *Pseudónimos kierkegaardianos y deconstrucción posmoderna*

Kierkegaard eligió como autor la estrategia de la “comunicación indirecta”, no hablar directamente como se hace en las amonestaciones, sino mediante una serie de personajes ficticios que plantean formas de pensamiento de la época que están en conflicto y ubicados en distintas esferas de la vida (estética, ética o religiosa). Esta comunicación indirecta de Kierkegaard a través de sus seudónimos, es asumida por algunos autores, entre ellos Graff (Jegstrup, 2004:112–127), como una forma de deconstrucción, pues leer a Kierkegaard, según este autor, supone deconstruirlo dada su seudonimia, en tanto que su obra es por sí misma “de una forma u otra potencialmente deconstructiva” (Jegstrup, 2004:69. Traducción propia).

Para Agacinski la estrategia de comunicación indirecta en Kierkegaard constituye “una teoría general del lenguaje como ironía” (Agacinski, 1988:20. Traducción propia), pero en Kierkegaard la ironía es una estrategia y ya en su tesis sobre la ironía había criticado la ironía sin fundamentos de los románticos y al exponer su estrategia de escritura indirecta no sostiene que todo sea una total ironía, como el planteamiento de Agacinski supondría.

Respecto a la seudonimia, algunos de los autores no distinguen (al menos no todo el tiempo, entre la autoría de Kierkegaard y la posición que presenta a través de los seudónimos pese a que la adopción del seudónimo debería ser considerado como una clave hermenéutica.

Para afianzar la identificación de Kierkegaard la deconstrucción, se cita el análisis que realizó Jacques Derrida a *Temor y Temblor* en *Dar la muerte*. Caputo (Matušík y Westphal, 1995:216–238) y Shakespeare (Lippitt et al., 2013:464–483) sostienen que, en la discusión sobre la relación entre Kierkegaard y el posmodernismo, la deconstrucción ha sido malinterpretada o caricaturizada por los que rechazan la identificación entre Kierkegaard y la deconstrucción, de manera que el aporte Derridiano no es suficientemente valorado pues se valora el proceso deconstructivo como herramienta hermenéutica. Cabría aclarar que la influencia de “Kierkegaard” en Derrida y otros autores posmodernos es, en mayor medida, la de los seudónimos kierkegaardianos.

2.2. La suspensión teleológica de la ética interpretada como rechazo a la misma

Binetti afirma que: “En *Dar la muerte*, el autor francés plantea su concepción del individuo, en armonía con el pensamiento kierkegaardiano” (Binetti, 2007:119). Esta aparente concordancia entre Kierkegaard y Derrida es cuestionada por Guerrero (2001), quien señala cómo Derrida en *Dar la muerte* se distancia de los supuestos de Johannes de silentio en *Temor y temblor*: Derrida (2000) define la ética como estructuras que la sociedad y sus filósofos han hecho para sacrificar a individuos y naciones justificando el orden de las cosas; por su parte Johannes de silentio rechaza la ética cuando quiere estar por encima de la fe, de ahí que haya una “suspensión teleológica” de la ética por la fe.

Dar la muerte (2000) es una deconstrucción de *Temor y Temblor*, una tesis distinta a la del clásico kierkegaardiano que subvierte los elementos esenciales del mismo. Para Johannes de silentio la prueba de Abraham plantea la obligación frente a Dios que se contrapone a la ética común de la sociedad, implica obedecer primero a Dios antes que a los hombres como máxima cristiana y el no actuar en contra del deber de conciencia, aunque eso pueda resultar escandaloso para la ética establecida en una sociedad. En *Temor y temblor* (2019; SKS 4), Abraham es un individuo singular en relación absoluta con el Absoluto, por encima de la ética identificada con lo general y por ello guarda el secreto del mandato divino de inmolar a Isaac.

Para Derrida no hay tensión entre las esferas de la ética y la fe, porque Abraham está dispuesto a dar la muerte movido por la fe; pero en la visión derridiana la ética asesina constantemente. En este punto Derrida se mantiene en el plano general de la ética y no alcanza la consideración del individuo singular (Abraham) y su circunstancia concreta, como sí ocurre en Johannes de silentio. De ahí que en Derrida es la ética (lo general) lo que mata y no un singular concreto.

Conforme a Johannes de silentio la verdad subjetiva se da en lo interior a través de la pasión, donde el individuo singular se relaciona con el Absoluto y en esa interioridad Abraham calla “¿pues quién podría comprenderlo? ¿No le había impuesto la prueba, por su propia naturaleza un voto de silencio?” (Kierkegaard, 2019:120; SKS 4, 117). Para Derrida “lo interior frente a Dios” se reduce a “lo interior” y “Dios” es la posibilidad que tiene el individuo de guardar un secreto visible en la interioridad que no se muestra exteriormente.

Derrida equipara “lo absoluto” en Johannes de silentio con “lo absolutamente otro” y “lo cualquier/radicalmente otro”, así, el individuo singular frente a Dios en realidad es el individuo singular frente a cualquier/radicalmente otro, porque “cada uno de los otros es Dios, que éste es como Dios cualquier/radicalmente otro” (Derrida, 2000:86), dado que “Si Dios es cualquier/radicalmente otro, la figura o el nombre de cualquier/radicalmente otro, entonces cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro.” (Derrida, 2000:78) Desde esta perspectiva, el sacrificio de Isaac no implica mayor tensión y angustia que los sacrificios cotidianos, pues “Moriah es nuestro entorno de todos los días y de cada segundo” (Derrida, 2000:71).

Al trivializar la cuestión de la fe, Derrida rompe la tensión característica del pathos kierkegaardiano (especialmente bajo el seudónimo de Johannes de silentio); quita la fuerza literaria y argumentativa de “Kierkegaard de silentio”, como llama Derrida al autor de *Temor y temblor* en *Dar la muerte*. Derrida se hace acreedor de las críticas que Johannes dirige en el “Problemata” de *Temor y temblor* a los predicadores que hablan sobre Abraham como si el asunto estuviera resuelto, y de las ironías frente a los filósofos que pretenden ubicarse “más allá de la fe”. Señala Johannes de silentio en el prólogo de *Temor y Temblor*: “En nuestros tiempos nadie se conforma con la fe, sino que se va más allá. Sería tal vez temerario preguntar a dónde llegan; es, por el contrario, clara señal de cortesía y educación por mi parte asumir que todos tienen fe, pues de otro modo sería extraño hablar de un ir más allá.” (Kierkegaard, 2019:108; SKS 4,102)

2.3. Críticas al conocimiento objetivo, reivindicación de la subjetividad

Smith (2002) ubica a Kierkegaard como un “deconstruccionista” en un amplio sentido del término; es decir, como parte del proyecto de deconstrucción de la metafísica en general, cuando “Kierkegaard señaló la complacencia (a través de la falsa seguridad) que pueden engendrar las visiones o concepciones del mundo” (Smith, 2002:43). Al establecer una genealogía de la posmodernidad, el mismo autor sostiene que: “Kant articuló la primera mitad de este ataque dual, y Kierkegaard, la segunda. Nietzsche se alineó con ambos, y la mayoría de los deconstruccionistas a partir de él han insistido en ambas mitades” (Smith, 2002:46). También identifica la subjetividad de Kierkegaard con el subjetivismo y el rechazo a *lo objetivo*. Las advertencias de Kierkegaard a las certezas engendradas por el conocimiento objetivo, efectivamente pueden parecer una premisa posmoderna iniciada por el pensador danés. Ante esta objeción hay que atender a la distinción entre objetivo y subjetivo que hace Kierkegaard. El tema de la “verdad subjetiva” se encuentra especialmente desarrollado en el *Postscriptum no científico y definitivo a ‘Migajas filosóficas’*, publicado bajo el seudónimo de Johannes Climacus. En esta obra el segundo capítulo se titula “La verdad subjetiva, la interioridad. La verdad es subjetividad”, ahí aparece la distinción entre estos tipos de verdad:

Para la reflexión objetiva, la verdad se convierte en algo objetivo, en un objeto, y lo importante es hacer abstracción del sujeto. Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo importante es sumergirse, existiendo en la subjetividad. (Kierkegaard, 2008:194; SKS 7,160)

De la cita anterior se desprende la distinción entre objetivo y subjetivo en Climacus. Previamente a esta cita, Climacus explica cómo lo objetivo es una abstracción y no implica la relación subjetiva de un pensador existente en tanto que existente. Esta distinción, el énfasis y la apología por la subjetividad, no implican un desprecio neto y tajante de lo objetivo. La misma distinción está presente antes de estos escritos de Kierkegaard, en la carta de Søren a su hermano (1 de agosto de 1835), escrita en Gilleleie, donde se perfila el itinerario filosófico y teológico:

Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir (Kierkegaard, 2011:80; KP, I A 75)

En la misma carta, Kierkegaard distingue entre lo objetivo y lo subjetivo:

¿De qué me serviría que la verdad estuviera delante de mí, fría y desnuda, indiferente a ser reconocida o no, produciéndome un angustioso estremecimiento antes que una confiada devoción? Por cierto, no negaré que yo presupongo un imperativo del conocimiento, a través del cual es posible actuar sobre los hombres, pero para eso es necesario asumirlo vitalmente, y esto es lo que considero esencial. (Kierkegaard, 2011:80; KP, I A 75)

La oposición objetivo/subjetivo no basta para identificar a Kierkegaard con el posmodernismo. Contrario a esta visión, Benavides (2016) puntualiza la distinción entre verdad objetiva y subjetiva pues: “Para Kierkegaard la ‘verdad objetiva’ es la que se vuelca sobre el ‘qué’ (*hvad*), es decir, sobre el contenido de aquello con lo que uno se relaciona; mientras que la ‘verdad subjetiva’ atiende a la relación del individuo, y más precisamente, al ‘cómo’ (*hvorledes*) de la relación” (Benavides, 2016:101).

El rechazo de la objetividad no es absoluto sino reservado para aquellas verdades irrelevantes para la existencia, verdades que no implican a la persona, o cuando “objetivamente” se pretende asir la fe. Sin embargo, hay que tener presentes las observaciones que realiza Herrera: “Climacus tanto en *Migajas filosóficas* como en el *Postscriptum no científico a Migajas filosóficas* presenta su visión sobre la verdad y el Cristianismo frente a la doctrina de los hegelianos; pero no olvidemos que Climacus tampoco es Kierkegaard” (Herrera, 2003:106).

Herrera puntualiza que “La oposición verdad subjetiva/verdad objetiva es propia de Climacus y de los hegelianos. Climacus subraya la primera frente a la segunda y los hegelianos remarcen la segunda respecto a la

primera.” (Herrera, 2003:106). En Kierkegaard el acento está en la importancia de la verdad subjetiva, pues una relación que no implique la existencia, un acercamiento “objetivo” anula la relación que es un imperativo para la propuesta cristiana ante la persona. Lo objetivo es criticado por Climacus frente a la objetivación que hacen los hegelianos, de manera que la legitimidad de las críticas kierkegaardianas a la objetividad como objetivación, que pone el acento en lo subjetivo, debe interpretarse dentro de este contexto.

2.4. El énfasis en la subjetividad

El énfasis kierkegaardiano en la subjetividad implica una epistemología distinta a la del conocimiento objetivo. Para Kierkegaard lo más importante no es cómo conocemos las verdades objetivas sino cómo nos relacionamos con la verdad de una forma subjetiva, un conocer que se transforma en vida, una aproximación existencial a la verdad. Pero esta aproximación “subjetiva” (no subjetivista) se da con aquellas verdades que me compelen, ante las cuales no podemos quedar indiferentes, las que necesariamente implican una postura y actitud de vida ante ellas: un compromiso existencial donde el desprecio o aplazamiento en la elección que deriva de esa verdad es ya un haber decidido. Respecto a la carta de Gillelei, Guerrero explica que “...es la crítica que Kierkegaard hace a un tipo de conocimiento, el que lleva a la objetivación, a la confusión, a la distracción de lo verdaderamente importante” (Guerrero y Pavón, 2013:22).

En la obra de Kierkegaard esta relación subjetiva o existencial es primordialmente con el cristianismo, con el “llegar a ser cristiano”. Sin embargo, es a partir de aquí que algunos autores han llegado a vincular a Kierkegaard con el desprecio de la razón o una actitud fideísta. Esto ocurre porque al asumir que Kierkegaard (o sus seudónimos) postulan tesis alineadas o idénticas con el pensamiento posmoderno, omiten el hecho de que Kierkegaard se asumía a sí mismo como un autor cristiano y veía toda su obra como una estrategia para introducir el cristianismo en la Cristiandad. Cuando Kierkegaard explica su empresa intelectual en *Mi punto de vista*, se define diciendo:

...soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de “llegar a ser cristiano”, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos. (Kierkegaard, 2016:22; SKS 13, 517-518)

La finalidad de la obra de Kierkegaard, aun su obra “estética”, es decir, las obras que no son meramente religiosas, estaba pensada para llevar al lector a elegir. Pretendía mostrar las esferas estética y ética frente a lo religioso para orillar a decidir. Así, gran parte de la propuesta kierkegaardiana contra la objetividad y por la desconfianza en la razón viene de que Dios, el cristianismo y la fe, son los temas que superan los límites de la razón e implican lo que los lectores de Kierkegaard han llamado “un salto de fe” o *salto hacia la fe*; es decir, apostar por aquello que se ha decidido creer pues —como explicó Pascal— “Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón.” (Pascal, 2012:51; 110-282).

Bajo el seudónimo de Johannes Climacus desarrolló esta cuestión en toda su obra, especialmente en el *Postscriptum no científico y definitivo a ‘Migajas Filosóficas’*, donde asienta que:

El pensamiento especulativo es objetivo, y objetivamente no puede haber verdad para el sujeto existente, sino sólo una aproximación, debido esto a que, al existir, le queda vetado el volverse enteramente objetivo. El Cristianismo, por su parte, es subjetivo; la interioridad de la fe en el creyente es la eterna decisión de la verdad. Objetivamente no hay verdad; un conocimiento objetivo sobre la verdad o verdades del Cristianismo no es nada sino falsedad. Saberse un credo de memoria es paganismo, porque el Cristianismo es interioridad. (Kierkegaard, 2008:226; SKS 7, 188)

Kierkegaard enfatiza la importancia de la verdad subjetiva, pues una relación que no implique la existencia, un acercamiento “objetivo”, anula la relación que es un imperativo para la propuesta cristiana ante la persona. Así, la sola razón queda impotente ante las paradojas que la fe plantea. Johannes Climacus (partiendo de un

análisis de la obra seudónima) define la subjetividad como interioridad correspondiente al cristianismo y la equipara con la verdad:

Mi tesis es que la subjetividad, la interioridad, es la verdad. He tratado de mostrar cómo, según mi punto de vista, los autores pseudónimos comparten esta tesis, la cual a lo sumo es el cristianismo. Los griegos, entre otros, han mostrado suficientemente que es posible existir con interioridad también fuera del cristianismo; pero en nuestra época las cosas, de hecho, parecen haber ido tan lejos que aunque todos somos cristianos y conocedores del cristianismo, ya es una rareza encontrar a una persona que tenga tanta interioridad existencial como un filósofo pagano (...) Si mi interpretación de los autores pseudónimos coincide con lo que ellos mismos han pretendido, soy incapaz de decirlo, ya que sólo soy un lector, pero que sí tienen una relación con mi tesis es suficientemente claro. (Kierkegaard, 2008:280–281; SKS 7, 237–238)

2.5. Secularización y destrucción de Kierkegaard

Frente a la autodefinición de Kierkegaard como autor cristiano y la explicación de sus obras como estrategia para desenmascarar la ilusión de ser cristiano por haber nacido en la Cristiandad, tal como lo explicita en *Mi punto de vista como autor*, Westfall (2021) se pregunta si podemos atribuir la autoría de esa obra a Kierkegaard o la firma de éste es otro seudónimo del autor, pues aun habiéndolo escrito él, no es necesariamente el único al que se puede atribuir su autoría. En este sentido, plantea como hipótesis que el verdadero autor de *Mi punto de vista* sea Peter Christian Kierkegaard (quien lo publicó después de la muerte de Søren) “hablando a través de la voz la voz de su hermano como si fuera su hermano quien hablara” (Traducción propia. Westfall, 2000:583); o se trata de una declaración directa de las intenciones religiosas de Kierkegaard cuando en *Mi Punto de vista* el mismo Kierkegaard descarta la comunicación directa (Westfall, 2000:584); otra posibilidad es que Dios o el autor de *O lo uno, O lo otro*, sean el verdadero autor de *Mi punto de vista* (Westfall, 2000:585).

A estos planteamientos de Westfall habría que responder fundadamente a cada uno de los puntos tratados en su artículo, pero para fines del presente artículo, basta decir que la intención religiosa de Kierkegaard como autor queda clara no sólo en *Mi punto de vista* sino en el resto de su obra, especialmente en sus diarios, y en su biografía. Como dice Hannay en su biografía de Kierkegaard, “Él en verdad sentía un llamado para defender el cristianismo como una concepción de vida” (Hannay, 2010:159) frente al humanismo desde el inicio de su labor como escritor, y reiteró (también de forma temprana) ese compromiso cuando al reconciliarse con su padre (el 9 de julio de 1838) asentó en su diario su compromiso “para entablar una relación más íntima con el cristianismo; hasta ahora he permanecido completamente fuera de él, mientras luchaba por su verdad” (Kierkegaard, 2013:135; *Papirer*, IIA, 231 y 232).

En este punto es importante enfatizar en la necesidad de “distinguir entre Kierkegaard y la recepción de Kierkegaard.” (Guerrero, 2013:59). Según Grøn (Guerrero, 2013) hay tres grandes momentos en la recepción de Kierkegaard. La primera en Alemania después de la Primera Guerra Mundial donde la filosofía y teología en crisis enfatizaron la existencia humana con una “filosofía de la existencia” a partir de diversas lecturas de Kierkegaard, “ya que fue él quien acuñó el concepto de existencia en el sentido de existencia humana.” (Guerrero, 2013:60). La segunda corriente receptora de Kierkegaard fue después de la Segunda Guerra Mundial, donde “la contingencia de la existencia humana se interpreta como un absurdo” (Guerrero, 2013:60) en el existencialismo de los 40s de Sartre y Camus, por el que “la filosofía de la subjetividad de Kierkegaard se convirtió en subjetivismo.” (Guerrero, 2013:60). La tercera recepción se dio “a partir de la segunda mitad de los 80s” (Guerrero, 2013:61) en el marco filosófico “de lo que se conoce como postmodernismo” (Guerrero, 2013:61).

Kierkegaard “generalmente permanece ubicado bajo los sesgos de sus primeras recepciones,” (Evangelista, 2020:23) aunado a que los autores que reconocen la influencia del autor danés “tienden a la omisión de la senda de las obras cristianas,” (Evangelista, 2011:22) esto dentro de una distinción entre obras “filosóficas” y “religiosas” (aun cuando hay reflexiones filosóficas en estas últimas) que privilegia concepciones y prejuicios de lo que es la filosofía “que parecieran ocultar cierta teofobia en el borde de lo patológico.” (Evangelista,

2011:22) Esta tendencia había sido denunciada por Fabro, quien analiza cómo el uso de Kierkegaard por diversas corrientes filosóficas se ha hecho (de Höfding a Heidegger) engullendo su pensamiento dentro de posiciones que terminan oscureciendo su batalla y sacrificio intelectual: “la honestidad (*Redelighed*) de la investigación, la aspiración a lo absoluto (*det. Ubetinglyede*) como única tarea y finalidad de la existencia del hombre, la aceptación del Hombre-Dios como modelo único (*Forbillede*) del cristiano.” (Traducción propia. Fabro, 1972: XIV).

La secularización del pensamiento kierkegaardiano se puede rastrear hasta Georg Brandes, quien —según Allen (Stewart, 2013)— “emergió como la autoridad definitiva sobre Kierkegaard en Europa” (Traducción propia. Stewart, 2013:17), destacando la influencia literaria y filosófica de Kierkegaard mientras minimizaba la influencia de sus ideas religiosas. Brandes (judío ateo, positivista y liberal) consideraba perniciosas las convicciones cristianas de Kierkegaard, “producto de una mente y un cuerpo enfermos” (Traducción propia. Stewart, 2013:18), e interpretaba el ataque de Kierkegaard a la Cristiandad como el inicio de la liberación del pensamiento religioso.

Brandes no debatió las ideas kierkegaardianas sobre la centralidad de la fe y la equiparación de “llegar a ser un individuo” con “llegar a ser cristiano”, sino que “se centró en redefinirlas y, por tanto, apropiárselas para el humanismo secular” (Traducción propia. Stewart, 2013:18) mediante “una interpretación secular de sus obras, despojadas de su contexto religioso” (Traducción propia. Stewart, 2013:18), como el que ocurrirá con los filósofos existencialistas y los posmodernos.

En esta línea de apropiación y secularización de Kierkegaard, los autores que identifican las categorías de kierkegaardianas y sus pseudónimos con el posmodernismo vacían los conceptos kierkegaardianos de sus presupuestos teológicos y subvierten esas categorías del autor danés. Por ejemplo, cuando se habla de la repetición como un momento en que la eternidad (Dios) interviene en lo temporal (individuo); o cuando Johannes de silencio planteó la relación del individuo singular frente a Dios como el absoluto en *Temor y temblor*, estos autores hablan del individuo singular frente a “cualquier/radicalmente otro” o que el sacrificio de Abraham es equiparable a los sacrificios que se hacen en la cotidianidad, o identificar el “salto de la fe” con la confianza en la subjetividad que supera la razón. En todo caso, realizan una lectura secularizada, deconstructiva, que —aunque basada en Kierkegaard y sus seudónimos— no puede atribuirse al danés.

Citar las categorías kierkegaardianas sin referencia a los postulados religiosos, y a los paradigmas que los seudónimos suponen, es mutilar el pensamiento del autor. Pueden ser un punto de partida o categorías a “deconstruir” o desarrollar, pero será algo distinto a la originalidad del pensamiento del filósofo y teólogo danés. Obviar o minimizar la cuestión religiosa en Kierkegaard sería, parafraseando al mismo autor, una manifestación del escándalo que el cristianismo produce.

En *Ejercitación del Cristianismo*, Anti Climacus (seudónimo kierkegaardiano) considera el escándalo como una categoría eminentemente cristiana, tal como la fe. El escándalo está unido con la necesidad vital de posicionarse: “La posibilidad del escándalo es la encrucijada, o como estar plantado en la encrucijada.” (Kierkegaard, 2009:99; SKS 12, 91) Rasgo que puede vincularse con el propósito de Kierkegaard —expuesto en *Mi punto de vista*— de poner a sus lectores ante las opciones que tienen, de manera que sean ellos los que juzguen y tomen una decisión. La obra de Kierkegaard es la empresa de hacer notar “la ilusión de la cristiandad” por la cual sus contemporáneos, llamándose cristianos, no saben que no tienen fe y creen que creen sin creer, pues no hay un compromiso vital con el cristianismo.

2.6. El supuesto rechazo a la razón y el conocimiento como “salto de fe”

Binetti (2010), desde una lectura distinta, traza una genealogía en la cual cierto tipo de posmodernismo proviene del Kierkegaard religioso:

Hay cierto lugar común en algunas interpretaciones de la posmodernidad que la entienden como la derrota nihilista, relativista, subjetivista, irracionalista y estética de los grandes relatos modernos. Por otra parte, hay también otra lectura para la cual al menos cierta línea del pensamiento contemporáneo hunde sus raíces en la singularidad religiosa heredada de Kierkegaard y determinada por el carácter absoluto de la acción libre, cuya consistencia infinita y paradójica transforma su propia existencia temporal. En este sentido, la subjetividad contemporánea propuesta —entre otros— por J. Derrida, G. Deleuze, J.-L. Nancy, L. Ferry, J. Caputo o M. Taylor conservaría los rasgos esenciales del singular kierkegaardiano, fundado en una libertad absoluta. Mediante esta libertad, la subjetividad hace estallar los márgenes de la finitud, a fin de recrear continuamente una realidad siempre otra. Porque la libertad excede los límites del entendimiento y del tiempo, su decisión afirma una repetición eterna, que se proyecta al futuro siempre abierto de lo imposible. (Binetti, 2010:93)

Binetti explica el concepto kierkegaardiano de repetición como “el lugar donde lo uno abraza lo múltiple para morar en él, el espacio del exceso que desborda toda representación y hace estallar los límites de la finitud”, de manera que la eternidad se hace historia “y la historia se repite al infinito” (Binetti, 2010:95). Esta resignificación de la repetición, enlaza el concepto con la filosofía posmoderna y le permite avanzar en esta armonización entre el pensamiento de Kierkegaard y el de la posmodernidad, pues “dado que esta decisión es actuada en el instante de lo indecible, es decir, en el temor y temblor de la incertidumbre total, ella es propiamente un acto de fe.” (Binetti, 2010:95).

En la misma línea de interpretación que une lo posmoderno con la obra kierkegaardiana, Binetti plantea

El devenir histórico que entreteje la continuidad esencial del pensar y que libremente llevó a Kierkegaard hacia el idealismo, lo convirtió luego en el pionero del pensamiento contemporáneo. En efecto, hay cierta lectura de la posmodernidad hermenéutica y deconstructiva que liga sus raíces al impulso religioso heredado de Kierkegaard, y a través de Kierkegaard —agregamos— al impulso especulativo de la modernidad, cuyo sujeto devino absoluto en los límites de la mera finitud. La subjetividad contemporánea propuesta —entre otros— por J. Derrida, G. Deleuze, J.-L. Nancy, L. Ferry, J. Caputo o M. Taylor conserva los rasgos esenciales de este idealismo, que implota sobre los márgenes de la finitud con el fin de repetir lo infinito. (Binetti, 2015:178–179)

Gran parte de la obra de Kierkegaard, pese a la acusación de fideísmo y su reiteración de desprecio a la razón como medio para acceder a la fe, es una reflexión filosófica a partir de la fe y muestra —a través de sus seudónimos— cómo encaran la fe los que carecen de ella, los que asumen postulados hegelianos y quienes se encuentran viviendo en los estadios estético y ético en las aporías del estadio religioso.

La fuerza narrativa y las expresiones usadas constantemente por Kierkegaard para mostrar este choque entre la razón y la fe, al señalar esta última los límites de la razón, son constantemente expresiones de gran fuerza dramática para destacar esa tensión, y son precisamente las que han contribuido a la generación de una lectura de Kierkegaard como un autor fideísta e irracionalista.

En este sentido, Stephen Evans señala que han emergido dos escuelas de interpretación respecto a las expresiones y explicación de la relación fe–razón en Søren Kierkegaard, particularmente a su definición de la fe como paradoja. Así, algunos autores:

...supuestos amigos de Kierkegaard como Alastair Hannay, así como críticos rabiosos, como Brand Blanshard, han interpretado la paradoja como una contradicción lógica. Para estos escritores, cuando Kierkegaard pide fe en la paradoja, demanda al lector que abandone las reglas de la lógica y abraza algo que es falso, incluso imposible. (Traducción propia. Evans, 2010:18)

Evans define la otra corriente interpretativa que él suscribe y a la que nos adherimos:

Muchos escritores, comenzando con David Swenson y continuando con comentaristas como Alastair MacKinnon, Cornelio Fabrio y N. H. Sørensen, han afirmado que Kierkegaard no es realmente un irracionalista, porque la paradoja no es una contradicción lógica formal. Para ellos, Kierkegaard está afirmando que el cristianismo está por encima de la razón, no en contra de la razón. (Traducción propia. Evans, 2010:118)

Evans suscribe esta tesis basándose en diversos textos del corpus kierkegaardiano. Otra clave hermenéutica para adherirse a esta postura es situarse en el contexto del autor, pues la obra de Kierkegaard está en polémica con la filosofía hegeliana y su influencia en la teología, con el riesgo de reducir la religión a filosofía. Así en *Temor y Temblor*, Johan es de silencio, une las definiciones de fe y absurdo:

Lo absurdo no corresponde a las diferencias presentes dentro del ámbito propio del entendimiento. No se identifica con lo improbable, lo inesperado, lo imprevisto. En el momento en que el caballero se resignó, se convenció de la imposibilidad; humanamente hablando, este fue el resultado del entendimiento, y tuvo energía suficiente para pensarlo. (Kierkegaard, 2019:138; SKS 4,141)

Johannes de silencio continúa en este análisis del “absurdo” vinculado al acto de fe:

En sentido infinito, por el contrario, era posible, es decir, al resignarse; pero esta posesión es también una renuncia, y no obstante esta posesión no es ninguna absurdidad para el entendimiento, pues el entendimiento siguió teniendo razón en que el mundo de la miseria, en el que él gobierna, fue y será una imposibilidad. El caballero de la fe es perfectamente consciente de esto; lo único que, en consecuencia puede salvarlo es el absurdo, y este lo capta él en la fe. Reconoce, por tanto, la imposibilidad, y en el mismo instante cree lo absurdo, pues si pretende reconocer la imposibilidad y figurarse que tiene fe sin toda la pasión de su alma y todo su corazón, entonces se engaña a sí mismo, y su testimonio no tiene lugar en ninguna parte, ya que ni tan siquiera ha llegado a la resignación infinita. (Kierkegaard, Søren, 2019:138; SKS 4,141)

Bajo el pseudónimo de Johan es Climacus, Kierkegaard (2008) explicita cómo el absurdo y la paradoja, o sea el asumir la fe, no implica una renuncia a la razón:

...el creyente cristiano tiene uso y posesión de entendimiento, respeta lo universalmente humano, y no explica la negativa de alguien para hacerse cristiano aludiendo a su falta de entendimiento, sino que, en su relación con el cristianismo, él cree en contra del entendimiento, y en esto utiliza el entendimiento — a fin de procurar y mantener su creencia en contra del entendimiento. Por ende, no es que crea sinsentidos en contra del entendimiento, lo cual sería de temer, pues entonces el entendimiento notará penetrantemente que se trata de un absurdo y, en consecuencia, le impedirá creer en tal cosa; por el contrario, él usa a tal grado su entendimiento que, gracias a él, se hace consciente de la incomprendibilidad, y entonces se relaciona con él de manera que puede creer en contra del entendimiento. (Kierkegaard, 2008:569–570; SKS 7, 495)

Estas citas favorecen una hermenéutica de la obra kierkegaardiana distinta al fideísmo y destacan, frente a la asunción de Kierkegaard como autor posmoderno, cómo los conceptos kierkegaardianos que han sido retomados y deconstruidos por los autores posmodernos —o sus glosadores— fueron desarrollados en obras pseudónimas o por Kierkegaard como autor para explicar la intervención divina en la historia humana y la relación del ser humano con la verdad revelada y el cómo asumir esto de forma existencial.

2.7. La repetición como deconstrucción

Uno de los autores seudónimos de Kierkegaard (2007; SKS 15) aclara que “En la realidad tal no hay ninguna repetición” (Kierkegaard, 2007:77; SKS 15, 58), para enseguida exponer por primera vez el concepto de repetición en el corpus kierkegaardiano:

En la sola idealidad, no hay tampoco repetición, ya que la idea es y permanece la misma, y no puede como tal ser repetida. Cuando la idealidad y la realidad se tocan entre sí, entonces aparece la repetición [...] Que lo exterior es, eso lo veo, pero en el mismo instante lo pongo en relación con algo, que también es, algo que es lo mismo, y que además explicará que lo otro es lo mismo. Aquí existe una reduplicación, aquí existe una pregunta sobre una repetición. Por lo tanto, la idealidad y la realidad chocan. ¿En qué medio? ¿En el tiempo? Esto es por cierto una imposibilidad. ¿Dónde entonces? En la conciencia que es la contradicción. (Kierkegaard, 2007:77–78; SKS 15, 58)

Posteriormente, en la novela *La Repetición* (Kierkegaard, 2019; SKS 4), Constantius intenta hacer un experimento para ver si se puede dar la repetición y termina abandonando su cometido cuando el joven en

quien pretendía descubrir la repetición ha hecho un movimiento religioso que Constantius es incapaz de realizar. En la misma obra que es descrita como un ensayo de psicología experimental en torno al “problema de la posibilidad y el significado de la repetición, si una cosa sale ganando o perdiendo cuando se la repite.” (Kierkegaard, 2019:21; *SKS* 4,9) se muestra que esto se entiende en la experiencia de la “prueba”, categoría “absolutamente trascendente” que “coloca al ser humano en una relación de contradicción puramente personal con Dios” (Kierkegaard, 2019:83; *SKS* 4, 77), por lo que la repetición es un acontecimiento que se da en la interioridad de la experiencia concreta, como en el joven de la novela una vez que se ha identificado con Job; la repetición queda enlazada con la interioridad, Dios y la fe. El joven de *La Repetición* concluye que “Aquí solo es posible la repetición del espíritu, aunque esta no es nunca tan perfecta en la temporalidad como lo es en la eternidad, que es la verdadera repetición.” (Kierkegaard, 2019:90; *SKS* 4, 8.)

Esto es confirmado por Kierkegaard en su *Diario* al final de 1843, cuando afirma que la repetición es y será siempre una categoría religiosa. El concepto de repetición reaparece en *El concepto de la angustia, Estadios en el camino de la vida* y *Ejercitación del cristianismo*, siendo en este último donde enlaza la repetición a la “contemporaneidad” del creyente con Cristo.

Mientras en el corpus Kierkegaardiano la categoría de repetición está enlazada con cuestiones espirituales que remiten a la fe cristiana, en los autores posmodernos la repetición aparece como algo distinto. En el caso de Delueze, éste realiza una conceptualización de repetición que enlaza con el pensamiento de Nietzsche.

Caputo también analiza la repetición en Kierkegaard y tras analizar las facetas en que pudiera darse, concluye que la repetición solo se da en la esfera religiosa, aunque centra su atención en los planos ético y estético: “la repetición kierkegaardiana es el primer intento ‘postmoderno’ por tratar de resolver el flujo, el primer intento no de negarlo o de ‘reconciliarlo’, a la manera de la metafísica, sino de decir con ello, de tener el ‘coraje’ para el flujo” (Traducción propia. Caputo, 1987:12) permaneciendo en él. Según Caputo, “Kierkegaard desplaza la filosofía del Ser y la presencia con *inter-esse*, con ser-en-medio-de, con la existencia (ya) siempre expuesta al flujo.” (Traducción propia. Caputo, 1987:35) Este “trabajo deconstructivo”

Nos remite a la dificultad original de la vida que la metafísica siempre quiere borrar. En la repetición nos adentramos en lo que Derrida llama el ébranler, donde el todo tiembla (sollicitare), una región que para Kierkegaard está marcada por el “temor y temblor” desde la cual, como la pieza complementaria publicada el mismo día, la repetición no se puede separar. (Caputo, 1987:35)

Con estas premisas, Caputo plantea una ética postmetafísica fundada en la compasión y el juego limpio, pretendidamente siguiendo a Kierkegaard, aunque omite “la diferencia cualitativa entre Kierkegaard y el posmodernismo, el deslizamiento entre su visión de la repetición y la verdad y de la deconstrucción y la fría hermenéutica.” (Traducción propia. Walsh, 1991:121).

3. Síntesis de los puntos anteriores

La obra de Kierkegaard “resiste reiteradamente a las fuerzas aplanadoras y asimiladoras de la época actual” (Shakespeare, 2013: 481. Traducción propia), aunque haya puntos de contacto y formas similares sobre todo en la obra pseudónima estética del pensador danés. Permanece vigente la sentencia de Walsh cuando señala que el matrimonio entre Kierkegaard y la posmodernidad encuentra su solución en el divorcio de la “mutua afirmación de sus diferencias” (Walsh, 1991:121. Traducción propia), pues de otra forma proliferará “una nueva generación de conceptos erróneos de Kierkegaard, amenazando con seducir a los incautos.” (Walsh, 1991:122. Traducción propia). Estos conceptos erróneos son los analizados en los apartados anteriores y, aunque quedarían por explorar otros elementos por los cuales se tiene a Kierkegaard como padre de la posmodernidad o como uno de los filósofos posmodernos, estos aspectos coinciden o se desprenden de los mencionados. Es decir, los autores que identifican a Kierkegaard con el posmodernismo enlazan los conceptos de los seudónimos y autoría del filósofo danés con el pensamiento posmoderno,

considerando que Kierkegaard desconfía de la razón, demuele los metarrelatos al desafiar el orden, se considera incapaz de conocer o enseñar algo y desprecia la idea de una verdad (objetiva).

Los elementos comunes a esas lecturas que propician la identificación de Kierkegaard con la posmodernidad filosófica son:

- Secularización (prácticamente antiteológica) de la teología kierkegaardiana y las referencias religiosas.
- Confusión. La influencia de “Kierkegaard” parece serlo en mayor medida de sus seudónimos. Algunos de los autores no distinguen, o al menos no todo el tiempo, entre la autoría de Kierkegaard y el uso e intención de los seudónimos.
- Omisión de diversos presupuestos que contextualizan las obras, como la distinción entre verdad subjetiva y objetiva, los ámbitos de cada una, la pugna con el sistema hegeliano y su convicción religiosa.
- Asunción de Kierkegaard (o de sus seudónimos) solamente de las expresiones sobre los límites de la razón, lo irrelevante de los conocimientos objetivos, la desestimación de la historia, la primacía de la interioridad, el secreto, la comunicación indirecta, la importancia del individuo, la subjetividad y la fe, interpretados todos en clave posmoderna.

Conclusiones: Kierkegaard y su revaloración de la subjetividad

Respecto a Kierkegaard y su presunta vinculación con la Posmodernidad, existe la paradoja de que el movimiento deconstructivista enfatizó la importancia de contextualizar los discursos en su entorno cultural, histórico y social, pero al tomar a Kierkegaard como padre de la posmodernidad, o calificarlo como un posmoderno anticipado, se deja de lado el contexto en que Kierkegaard desarrolló su obra, que militó contra la influencia de la filosofía idealista hegeliana en la teología danesa y que destacó el olvido de la subjetividad individual en la filosofía de la modernidad.

Si bien es posible una interpretación, adecuación, relectura, de los textos de Kierkegaard en clave posmoderna, esta lectura sería distinta a la intención del autor y al sentido que sus textos adquieren en el contexto de la totalidad de su obra. La atribución de paternidad de Kierkegaard respecto a un movimiento filosófico ocurrió también con el existencialismo; la lección que obtenemos de esa imprecisión nos conduce a la necesidad de ir directamente a la lectura de Kierkegaard en sus obras seudónimas y las firmadas con su nombre. Es necesario tener presente como elementos hermenéuticos las preocupaciones que el autor asentó en su diario y que conocemos por el contexto en el que se desarrolla su labor como escritor, así como su estrategia de “comunicación indirecta” al elaborar escritos con voces de personajes ficticios que representaban formas de pensamiento de su época, para poner estas ideas en discusión frente al lector a fin de que éste pudiera decidir en torno a ellas.

El mismo Kierkegaard en *Mi punto de vista*, anticipa la posibilidad de ser interpretado en un sentido contrario del que desea comunicar, a fin de que las personas se convenzan de lo que pretende objetar. Este es un riesgo que el autor asume para que “aquel individuo singular”^[3] lector de su obra pueda elegir “o lo uno, o lo otro”, entre la infinitud de posibilidades y experimente así el “vértigo de la libertad”; posición que se encuentra también en las aporías de la posmodernidad, donde la libertad no implica resoluciones definitivas (“una verdad para vivir y morir”) ni la angustia de la decisión responsable hecha frente a Dios para llegar a ser un individuo.

Evidentemente, la postura cambiante de la filosofía posmoderna no es la posición de Kierkegaard, cuya vida y obra se centra en “llegar a ser cristiano”, que requiere pasar por ser “un individuo singular”. El filósofo danés emprende su labor de escritor como defensor del cristianismo incluso en contra de quienes, como la iglesia danesa de su tiempo, predicaban un cristianismo fácil, desvinculado del compromiso existencial de la fe: la falsificación del cristianismo en “la cristiandad”, que es tenerse como cristiano solo por haber nacido en una nación ligada histórica y culturalmente con el cristianismo. Kierkegaard estaba convencido de que debía cumplir una misión personal de defensa del auténtico cristianismo. Y así lo hizo.

Referencias bibliográficas

- Agacinski, S. (1988). *Conceptions and Deaths of Søren Kierkegaard*, trad. Kevin Newmark. Florida State University Press.
- Allen, J.K. (2013). Georg Brandes: Kierkegaard's Most Influential Mis-Representative. En Stewart, J. (Ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, v.12, t. II (Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art: Denmark)* (pp. 17–41). Routledge.
- Benavides, C. (2016). La crítica kierkegaardiana a la concepción hegeliana de la libertad según la interpretación de Cornelio Fabro. *ARETÉ, Revista de Filosofía*, XXVIII (1), 89–104.
- Binetti, J. M. (2010). La influencia de Kierkegaard en la reconstrucción de la subjetividad posmoderna. *Praxis Filosófica*, (31), 89–98.
- Binetti, M. J. (2015). *El idealismo de Kierkegaard*. Universidad Iberoamericana.
- Binetti, J. M. (2007). Kierkegaard–Derrida y la reconstrucción del sujeto. *Daimon. Revista de Filosofía*, (40), 119–130.
- Cabezas, D. (Ed.) (2009). *Filósofos clásicos hoy*. La Busca ediciones.
- Caputo, J. D. (1987). *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press.
- Caputo, J. D. (1995). Instant, Secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida. En Matušík, M. J. y Westphal, M. (Eds.). *Kierkegaard in Post/Modernity* (pp. 216–238). Indiana University Press.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*, trad. Cristina de Perreti y Paco Vidarte. Paidós.
- Evangelista, J. L. (2011). *La determinación externa de Søren Kierkegaard y Emmanuel Levinas*. Universidad Autónoma de Chihuahua.
- Evangelista, J. L. (2020). *Cinco aproximaciones heterodoxas al personalismo: Kierkegaard, Buber, Levinas, Cohen y Marcel*. Infinita.
- Evans, S. (2010). *Kierkegaard on Faith and the Self*. Baylor University Press.
- Fabro, C. (1972). *Søren Kierkegaard, Opere*. Sansoni Editore.
- Graff, J. (2004). Kierkegaard and Derrida: Between Totality and Infinity. En Jegstrup, E. (Ed.). *The New Kierkegaard* (pp.112–127). Indiana University Press.
- Grøn, A. (2013). Kierkegaard: Ética de la subjetividad. Guerrero, L. (Ed.). *Søren Kierkegaard, senderos existenciales* (pp. 58–66). Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.
- Guerrero, L. (2001). Derrida deconstruye *Temor y Temblor*. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, (10), 289–297.
- Guerrero, L. (Ed.) (2013). *Søren Kierkegaard, senderos existenciales*. Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.
- Guerrero, L., Pavón García, R. (2013). Mi propia verdad. Diálogo en torno a una carta de Kierkegaard. *Open Insight*, 4 (5), 19–36.
- Hannay, A. (2010). *Kierkegaard: una biografía*, trad. Nassim Bravo Jordán. Universidad Iberoamericana.
- Herrera Guevara, A. (2003). La creencia en Kierkegaard, Johannes de Silentio y Anti-Climacus. *Revista Internacional de Filosofía*, 22 (3), 101–114.
- Kierkegaard, S. (2007). *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad. Patricia Dip. Gorla.

- Kierkegaard, S. (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*, trad. Nassim Bravo Jordán, prólogo Valadez Hernández. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2009). *Ejercitación del Cristianismo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2011a). *Colección de papeles de Kierkegaard. Los primeros diarios. Volumen I: 1834–1837*, trad. María J. Binetti. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2011b). *En la espera de la fe. Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, trad. Luis I. Guerrero Martínez y Leticia Valadez Hernández. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2013). *Colección de papeles de Kierkegaard: los primeros diarios. Volumen II, 1837–1838*, trad. María J. Binetti, introducción y notas de Nassim Bravo Jordán. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2016a). Migajas Filosóficas. En *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 4/2., trad. Darío González y Óscar Parceró. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2016b). *Mi punto de vista*. Fontamara.
- Kierkegaard, S. (2019). La repetición. Temor y temblor. En *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 4/1, trad. Darío González y Óscar Parceró. Trotta.
- Lawrence, J. H. (1999). *A Nietzschean Defense of Democracy. An Experiment in Post-Modern Politics*. Open Court.
- Levinas, Emmanuel et al. (1968). Primera sesión del coloquio. En Sartre, J.-P., et al. (1968). *Kierkegaard vivo* (pp. 163–196). Alianza.
- Liotard, J.-F. (2000). *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*. Cátedra.
- Liotard, J.-F. (2008) *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. Enrique Lynch. Gedisa.
- Olivares Bøgeskov, B. (2015). *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard: principios psicológicos en los estadios estético, ético y religioso*. Universidad Iberoamericana.
- Pascal, B. (2012). *Pensamientos*, trad. Carlos R. De Dampierre. Gredos.
- Sartre, J.-P., et al. (1968). *Kierkegaard vivo*. Alianza.
- Scavino, D. (2000). *La filosofía actual: Pensar sin certezas*. Paidós.
- Shakespeare, S. (2013). Kierkegaard and Postmodernism. En Lippitt, J. y Pattison, G. (Eds.). (2013). *The Oxford Handbook of Kierkegaard* (pp. 464–483). Oxford University Press.
- Smith, H. (2002). *Más allá de la mente posmoderna*, trad. Miguel Portillo. Kairós.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Paidós.
- Walsh, S. (1991). Kierkegaard and postmodernism. *Philosophy of Religion*, (29), 113–122.
- Westfall, J. (2012). Who is the author of *The Point of View*? Issues of authorship of in the posthumous Kierkegaard. *Philosophy and Social Criticism*, 38 (6), 569–589.

Notas

- [1] La primera dificultad al comparar a Kierkegaard con el pensamiento posmoderno, así, por ejemplo Mustík y Westphal (1995) ubican como posmodernos a Buber, Gadamer, Habermas, Heidegger, Levinas y Sartre, por lo que conviene diferenciar entre la época posmoderna y la filosofía posmoderna fijando algunos parámetros.
- [2] Mayos en “Nietzsche: El Primer Posmoderno” (Cabezas, 2009) postula que la filosofía de Nietzsche fue necesaria para el advenimiento de la posmodernidad. Lawrence (1999) considera que Nietzsche es clave para distinguir entre modernidad y posmodernidad.
- [3] Dedicatoria constante en las obras de Kierkegaard.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28878483042>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

José Luis Flores Quiñones, Arturo Rico Bovio
**Kierkegaard deconstruido: entre el cristianismo y la
postmodernidad**
*Kierkegaard Deconstructed: Between Christianity and Post-
modernity*

Tópicos

núm. 46, e0106, 2024

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

revistatopicos@unl.edu.ar

ISSN: 1666-485X

ISSN-E: 1668-723X

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0106>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**