

---

# El devenir de un dios virtual

Kierkegaard en el horizonte post-teológico

## The Becoming of a virtual God

Kierkegaard in the post-theological Horizon

María J. Binetti\*

**Resumen:** Tras siglos de subordinación teológica y alienación subjetiva, la filosofía moderna comenzó a recuperarse a sí misma y a liberar al mundo del peso aplastante del Dios patriarcal. Lo hizo en virtud de los dos elementos eminentemente modernos, a saber: la inmanencia absoluta y libertad subjetiva. El giro decisivo hacia la inmanencia lo establece el idealismo absoluto y cristaliza en la filosofía hegeliana de la religión, cuya discusión dividirá al hegelianismo de derecha y de izquierda. El pensamiento de Kierkegaard emerge en el contexto de esta discusión post-hegeliana y su posición permanece ambigua «entre» la derecha y la izquierda de Hegel. A la subjetividad kierkegaardiana se remonta tanto la «religión sin religión» del post-estructuralismo francés, como el ateísmo post-teológico de la nueva especulación materialista. En lo que sigue, intentaremos una breve lectura sobre el modo en que la conciencia religiosa ha ido avanzando desde la trascendencia más abstracta hacia la inmanencia más radical. En este proceso, Kierkegaard nos servirá de guía y referente.

**Palabras clave:** Posibilidad. Potencia. Libertad. Absoluto. Contingencia. novedad.

**Abstract:** After centuries of theological subordination and subjective alienation, Modern Philosophy began to recover itself and set free the world from the crushing weight of the patriarchal God. It did so by two eminently modern elements, namely: absolute immanence and subjective freedom. The decisive turning point towards immanence is established by absolute Idealism and crystallized in the Hegelian philosophy of religion, whose discussion split the Hegelian School in right and left wing. Kierkegaard's thinking emerges in the context of this post-Hegelian discussion and its position remains ambiguous between Hegel's right and left. To Kierkegaardian subjectivity goes back the "religion without religion" of French post-structuralism, as well as the post-theological atheism of the new speculative turn. In this paper, I will try a brief reading on the way in which religious consciousness has progressed from the most abstract transcendence to the most radical immanence. In this process, Kierkegaard will be our guide and referent.

**Key words:** Possibility. potency. freedom. absolute. contingency. novelty.

---

\*A autora é investigadora adjunta no Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas de la República Argentina (CONICET) e doutora pela Universidad de Navarra.

## 1. Introducción

Quisiera partir de dos supuestos muy poco filo-Reformista y bastante anti-clerical y anti-patriarcal, y que paradójicamente considero auténticamente religiosos. El primero consiste en el vaciamiento que las grandes religiones patriarcales y específicamente abrahámicas – a saber, judaísmo, cristianismo en sus dos grandes versiones católica y reformadas, y mahometanismo – han operado sobre la conciencia religiosa definida, fundamentalmente, como la vivencia de lo sagrado en su misterio terrible y sublime. El patriarcado religioso, instituido política y económicamente en organizaciones jerárquicas y militarizadas, sustituyó la experiencia de lo sagrado, libremente creadora de mitos, ritos y símbolos, por un moralismo punitivo e inquisitorial, disciplinario de la existencia.

Junto con el vaciamiento de lo sagrado operado por las religiones patriarcales hegemónicas, el segundo supuesto del que quisiera partir, consiste en el vaciamiento de la filosofía, convertida en *ancilla theologia* y despojada de esa praxis sapiencial que la caracterizó desde

tiempos inmemoriales. En lugar de esa vida sabia y virtuosa caracterizada por la búsqueda de la verdad, cuya praxis existencial constituía la meta de los espíritus libres, se impuso un cuerpo dogmático de enseñanzas y normas conductuales tendientes al disciplinamiento y control bio-político, mediante diversas estrategias que van desde el ascetismo voluntario hasta la tortura y la inquisición.

A pesar de sus ambiciones reformistas, el protestantismo se inscribe en el marco moralista y punitivo de las religiones patriarcales, basadas en el pecado original como estrategia de subordinación. Su novedad consiste, antes que en la superación de aquel, en la radicalidad de la corrupción natural, la diseminación política de sus organizaciones de gobierno y en cierta autonomía de la conciencia individual que le permitió emanciparse de la función sacerdotal. A pesar de que suele atribuirse al espíritu reformista el principio moderno de la libertad subjetiva, la gestión individual de la conciencia reformada, sin mediaciones institucionales, parecería obedecer a la exigencia política de abandonar centralismo papal en favor de los prin-

cipados locales antes que a la exigencia moderna de la autonomía subjetiva.

Tras siglos de subordinación teológica, vaciamiento sapiencial y profanación mundana, la filosofía moderna comenzó a recuperarse a sí misma y a liberar al mundo del peso aplastante del Dios patriarcal. Lo hizo en virtud de los dos elementos eminentemente modernos. A saber, la inmanencia absoluta y libertad subjetiva. Estos dos principios sentaron las bases para la superación de la alienación religiosa, la realización de lo divino y la experiencia de lo sagrado. La muerte del Dios Padre marcó el hito simbólico esencial de este camino de recuperación, jalado por varias instancias representativas, cada una de las cuales subraya un nuevo avance en la consecución de la inmanencia y la libertad.

El giro decisivo hacia la inmanencia lo establece el idealismo absoluto y cristaliza en la filosofía hegeliana de la religión, cuya discusión dividirá al hegelianismo de derecha y de izquierda. El pensamiento de Kierkegaard emerge en el contexto de esta discusión post-hegeliana y su posición permanece ambigua «entre» la derecha y la

izquierda de Hegel. A la subjetividad kierkegaardiana ser remonta tanto la «religión sin religión» del post-estructuralismo francés como el ateísmo post-teológico de la nueva especulación materialista. A lo largo de este recorrido histórico que comienza con la filosofía de la religión de Hegel y termina con el ateísmo post-teológico de Gilles Deleuze, Slavoj Žižek o Alain Badiou, Kierkegaard ocupa un lugar clave como punto de confluencia y transición.

En lo que sigue, intentaremos una breve lectura sobre el modo en que la conciencia religiosa ha ido avanzando desde el dualismo más abstracto hacia la inmanencia más radical. En este proceso, Kierkegaard no servirá de guía y referente

## 2. El despertar especulativo del sueño dogmático

Hegel dio el golpe de gracia a la subordinación de la filosofía sostenida desde la vieja teología patristica. Lo hizo en virtud de los grandes principios del idealismo especulativo, a saber: inmanencia absoluta y libertad creadora. El sueño romántico de construir el reino de dios en la tierra asumía con Hegel

la sistematización de un absoluto mediado por la dialéctica de la finitud y el tiempo. Del viejo modelo teísta y trascendente al nuevo paradigma monista e inmanente, la filosofía moderna minaba los cimientos metafísicos, políticos y éticos de las teocracias patriarcales, a la vez que comenzaba a volver sobre su propia conciencia ontológica.

Desde el punto de vista de las religiones estatutarias –en particular, el cristianismo reformado en su alianza política con el estado prusiano, cabeza de la religión oficial– el giro ontológico de la inmanencia abrió el camino hacia la desmitificación religiosa a cargo de la racionalidad autoconsciente, lo cual echaba por tierra la antigua subordinación del pensamiento a lo dogmático. De este modo, el dualismo religioso, moral y político del Otro trascendente era reabsorbido por el dinamismo inmanente de lo absoluto en su devenir finito, a la vez que la propia finitud se incorporaba al movimiento infinito de la

idea.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Hegel –editadas póstumas en 1832 por Philipp Marheineke como volúmenes XI y XII de sus *Obras completas*<sup>1</sup>– establecieron el lugar de las religiones estatutarias en el orden del absoluto, adjudicándoles el primer estadio representativo del devenir espiritual. Si bien para Hegel, religión y filosofía comparten el mismo objeto y contenido, a saber: la verdad eterna<sup>2</sup>, ellas se diferencian en cuanto a la forma. La religión opera en el nivel de la representación intelectual y reproduce imágenes, analogías, símbolos, metáforas, etc., bajo las cuales expresa la intuición inmediata de lo absoluto<sup>3</sup>. Sin embargo, la naturaleza representativa y abstracta de las religiones suponen el dualismo de un objeto exterior y trascendente al sujeto que conoce y venera, y por lo tanto impide la presencia efectiva de lo divino. En otras palabras, la conciencia religiosa subsiste en la alienación de un objeto del cual –comenta Merold

<sup>1</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en *Werke*, vols. XI-XII, ed. Philipp Marheineke, Berlin 1832.

<sup>2</sup> Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en *Werke in zwanzig Bänden*, 20 vol., Suhrkamp, Frankfurt 1969, vol. 16, p. 28.

<sup>3</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen... cit.*, vol. 16, pp. 139-151.

<sup>4</sup> Merold Westphal, *History & Truth in Hegel's Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 1998, p.

Westphal—“es siempre consciente, pero nunca auto-consciente”<sup>4</sup>. La filosofía, por el contrario, opera en el plano del concepto racional, de manera que a ella le corresponde la superación de las meras representaciones abstractas por la acción autoconsciente<sup>5</sup>. La unidad auto-activa del concepto identifica la conciencia del objeto con la autoconciencia del sujeto mediante el dinamismo dialéctico de lo absoluto mismo.

La superación del orden representativo por el orden conceptual indica el pasaje de la abstracción intelectual —mera contemplación pasiva— a la acción efectiva, esto es, de lo divino representado en su trascendencia inaccesible a la divinidad devenida praxis subjetiva. Hegel explica al respecto que “lo que en la religión es contenido o forma de la representación de otro, es aquí obrar propio del sí mismo; el concepto es lo que unifica, así como el contenido es obrar propio del sí mismo; —pues este concepto es, como veíamos, el saber del obrar del sí mismo den-

tro de sí como de toda esencialidad y de todo ser allí, el saber de este sujeto como de la sustancia y de la sustancia como este saber de su obrar”<sup>6</sup>. En estos términos, Hegel decidía simultáneamente el destino de Dios y la suerte de lo humano. Según la interpretación especulativa de la religión, el ser divino y el ser humano se identifican en la acción recíproca de un absoluto que solo existe en su devenir dialéctico y medial. Tal es el absoluto hegeliano, devenido divino en la razón humana y reconocido individuo universal en la comunidad de singulares. La conclusión de la filosofía hegeliana consiste entonces en una nueva conciencia subjetiva, a saber, la autoconciencia del absoluto mismo, y en una nueva racionalidad que es, ontológicamente, realidad efectiva.

Asumida como criterio último de realidad, la autoconciencia absoluta reduce las religiones políticamente instituidas al dualismo alienante de la conciencia infeliz. Sin embargo y sorprendentemente, lo cierto es que Hegel consideró

204.

<sup>5</sup> Cf. Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen... cit.*, vol. 16, p. 152.

<sup>6</sup> Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, 20 vol., Suhrkamp, Frankfurt 1969, vol. 3, p. 582.

que su especulación salvaguardaba los derechos de la conciencia religiosa, resguardándola bajo el ala superior del concepto. Religión y filosofía conformaban para él dos estadios de un mismo desarrollo espiritual y de una misma verdad en devenir. Pero las ambigüedades e inconsistencias de esta endeble conciliación saltaron pronto a la luz y acarrearón el debate póstumo sobre sus *Lecciones* mantenido por la Escuela hegeliana, que terminará dividida entre un ala de derecha y un ala de izquierda.

La derecha de Hegel intentó convertir la dogmática cristiana en un sistema científico especulativamente justificado, con el fin de refundar en los nuevos términos del concepto la primacía del aparato teológico de la Reforma. En este sentido, teólogos como Karl Daub y Philipp K. Marheineke afirmaron la identidad absoluta del sistema de Hegel<sup>7</sup> como base conceptual de la teología protestante. El intento de elaborar una teología

asentada sobre el absoluto especulativo fue compartido por el pastor danés Hans L. Martensen, maestro de Kierkegaard, cuya influencia es esencial para comprender el propio pensamiento kierkegaardiano.

En líneas generales, la teología hegeliana de Martensen buscó sostenerse sobre la idea especulativa como base de la dogmática, pero yendo “más allá de Hegel”<sup>8</sup>. Es decir, Martensen absorbe la especulación idealista para volver a invertir la hegemonía de la religión sobre la filosofía, achacándole a esta última la conciencia abstracta, alienante y *sub specie aeternitatis* propia del entendimiento representativo<sup>9</sup>, y atribuyéndole a la religión la autoconciencia concreta y efectiva del concepto. Sin embargo, a diferencia de Hegel, Martensen mantiene junto con la praxis absoluta, el carácter personal y trascendente de Dios. Kierkegaard comprendió rápidamente la confusión que la asimilación especulativa producía dentro de la religión y acusó a la

<sup>7</sup> Cf. John E. Toews, *Hegelianism. The path toward dialectical humanism. 1805-1841*, New York 1985, pp. 144 ss.

<sup>8</sup> La primera vez que Martensen asegura haber ido «más allá de Hegel» fue en una carta a F. C. Sibbern del 26 de enero de 1836 (cf. Niels Thulstrup – Marie. M. Thulstrup (eds.), *Bibliotheca Kierkegaardiana*, Reitzel, Copenhagen 1982, vol. 10, p. 185). La misma afirmación reaparece en Hans Martensen, *Af mit Levnet*, vols. 1-3, Gyldendal, Copenhagen 1882-1883, vol. 2, p. 4; cf. también Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Papirer [Pap.]*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vols., Gyldendal, København 1909-1948, V B 60, p. 137; X<sup>6</sup> B 103; XI<sup>3</sup> B 57, p. 107; X<sup>6</sup> B 103.

<sup>9</sup> Cf. Hans L. Martensen, *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, en *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Scholars Press, Atlanta 1997, pp. 76 ss.

derecha de Hegel por “la volatilización filosófica de los conceptos doctrinales cristianos”<sup>10</sup>, es decir, por intentar justificar la categoría existencial y libre de la fe a través de la categorización objetiva y abstracta del entendimiento representativo. En este sentido, Kierkegaard rechaza por principio la incorporación de la especulación al cristianismo; para él, teología y filosofía, fe y saber son incompatibles y no hay entre ambos medida común alguna.

Sin embargo, y a pesar de que Kierkegaard negara por principio la incorporación al cristianismo de lo que Martensen entendía por especulación, él conserva tanto de Hegel como de los hegelianos de derecha el principio especulativo de la subjetividad absoluta establecida como fundamento de la conciencia religiosa, capaz de reconducir la doctrina cristiana a su sentido auténtico, es decir, a la verdad subjetiva. En sintonía con la derecha de Hegel, Kierkegaard pretende entonces mantener la dogmática cristiana –a saber, el dogma

del dios personal, la inmortalidad del alma y la divinidad sobrenatural y exclusiva de Cristo– a partir de la subjetividad absoluta.

La izquierda de Hegel, por la otra parte, radicalizó la primacía de la conciencia especulativa por sobre la religión, declaró la incompatibilidad de ambas y subrayó la alienación religiosa<sup>11</sup>. Tanto en su forma como en su contenido, la trascendencia del orden religioso debía ser eliminada en función de una progresiva humanización de lo divino y absoluto, que coincidía con la divinización de lo humano. El humanismo de los Jóvenes hegelianos de izquierda satisfacía la exigencia conceptual de la inmanencia, a la vez que relanzaba la praxis absoluta de la conciencia filosófica en los términos concretos del devenir humano, existencial e histórico. Con un proyecto tal, el pensamiento filosófico remontaba siglos de subordinación teológica y restituía en sí mismo el elemento práctico, político y ético-religioso de sus orígenes sapienciales.

Pensadores como David F.

<sup>10</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, III C 32; *Søren Kierkegaard Skrifter*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols., København 1997 - [en adelante SKS.], Not8: 52. Para la crítica de Kierkegaard a Marheineke cf. también Jon Stewart, *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome II: Theology*, Ashgate, Burlington-Hampshire 2007, pp. 117-142.

<sup>11</sup> Cf. William J. Brazill, *The Young Hegelians*, Yale University Press, New Haven – London 1970, pp. 92, 118.

Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge o Ludvig Feuerbach se ubican a la izquierda de Hegel, en compañía –según la interpretación de muchos– por el propio Kierkegaard. Este último coincide con los Jóvenes de izquierda en negar la posible armonía entre filosofía y cristianismo, razón y fe, estado e iglesia<sup>12</sup>. Si bien es cierto que frente a la alternativa excluyente de ambos términos, la opción kierkegaardiana en favor del cristianismo parecería refutar la opción filosófica de la izquierda, sin embargo, cuando se profundiza en aquello que Kierkegaard entiende por religión, la coincidencias abundan. En efecto, en sintonía con la izquierda hegeliana, Kierkegaard reclama una refundación del cristianismo fuera de la alienación objetiva, representativa y abstracta de las instituciones clericales, y en la intimidad de la subjetividad humana existente. La quintaesencia del singular existente kierkegaardiano consiste en la praxis autoconciente y libre de lo absoluta, y con esta afirmación Kierkegaard

toma partido en un debate post-hegeliano que definirá el destino del pensamiento contemporáneo.

### 3. La paradójica inmanencia de la fe kierkegaardiana

El pensamiento kierkegaardiano intentó algo así como la refundación de la trascendencia dogmática a partir de la inmanencia especulativa, realizada en este caso por la conciencia subjetiva singular. De la inmanencia de lo absoluto en la singularidad existente resulta la auto-contradicción dialéctica del sujeto, escindido entre sí mismo y lo otro, eterno y lo temporal, lo infinito y lo infinito, en la intimidad subjetiva. El concepto kierkegaardiano de «fe» responde justamente a esta paradójica identidad entre la autoconciencia humana y la conciencia divina.

El concepto kierkegaardiano de fe reproduce el movimiento auto-reflexivo del sujeto idealista y Kierkegaard la define en este sentido como la “inmediatez que sigue a la reflexión”<sup>13</sup>. “Cuando la reflexión

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

<sup>13</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, VIII<sup>1</sup> A 649; cf. también X<sup>1</sup> A 360.

<sup>14</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Pap.*, V A 28; también SV<sup>2</sup>, IV 467; VI 174.



está completamente agotada –asegura– comienza la fe”<sup>14</sup>, y por eso ella produce “el movimiento de la infinitud en sí misma”<sup>15</sup> que, sin salir de sí mismo, alcanza lo absolutamente otro. El movimiento infinito es el auto-movimiento reflexivo de la subjetividad, jalonado por tres instancias dialécticas y mediales: la inmediatez de la conciencia, la auto-reflexión del entendimiento y la segunda inmediatez de la fe, donde el espíritu se reconoce a sí mismo en su propia absolutidad. La fe recupera la identidad inmediata que la reflexión niega y escinde, y al respecto explica Kierkegaard: “hay una diferencia infinita en la vida del espíritu, porque allí el precio coincide siempre con la compra, o bien, el precio es la mercancía misma, lo que se compra”<sup>16</sup>. El precio aludido se refiere al «cómo» subjetivo o existencial; la mercancía, al «qué» objetivo de la esencia. La identidad de ambos constituye la acción suprema del espíritu, recíprocamente temporal y eterna, humana y divina. Y resulta que, en el caso de la fe, lo comprado y

el precio coinciden con lo divino: “Dios mismo es para nosotros este «cómo» nos ponemos en relación con Él. En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores, el objeto es distinto del modo: hay varios modos [...] y un hombre quizás logre encontrar un modo más acertado etc. En relación con Dios el «cómo» es el «qué»”<sup>17</sup>. La identidad de la fe convierte lo más objetivo en lo más subjetivo, lo más trascendente en lo más inmanente en virtud de la dialéctica auto-reflexiva que reduce lo otro a lo mismo sin perder su diferencia absoluta.

Kierkegaard interpretó su concepto de fe como una novedad histórico-especulativa, que venía a coronar el proyecto moderno de la autonomía subjetiva. Así dice él mismo: “hay un «cómo» que tiene la propiedad de que cuando está dado, se da también el «qué», y es el «cómo» de la fe. Aquí la interioridad aparece en su culminación, la de ser a la vez la objetividad. Este es un desarrollo del principio de la subjetividad que, hasta dónde sé, no había sido hasta

<sup>15</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>1</sup> A 481.

<sup>16</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 327; cf. también VI A 113; X<sup>2</sup> A 299; SV<sup>2</sup>, VII 188 ss; VII 416; VII 602.

<sup>17</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 644.

ahora agotado o realizado en tal sentido”<sup>18</sup>. En una palabra, el camino auto-reflexivo de la conciencia se agota en lo absoluto mismo, constituido en la inmanencia dialéctica de forma y contenido, cómo y qué, sujeto y objeto, existencia y esencia, humanidad y divinidad.

Esta identidad relacional divino-humana es la que convierte al singular Kierkegaardiano como “yo teológico”<sup>19</sup>, reconciliado en el amor. Fuera de su recíproca identidad, dios y hombre son determinaciones abstractas, estéticas, inconsistentes. Sin lo divino, el hombre es nada y la existencia, un sinsentido. Sin lo finito y temporal, lo divino es una mera abstracción, lejana y vacía. Lo real es su relación, esa unidad recíproca que los define mutuamente en un *inter-esse*, sin borrar su diferencia, ni excluir su unidad. En sentido estrictamente ontológico, el absoluto kierkegaardiano no es sustancia abstracta, trascendente y perfecta, sino que deviene sujeto existente y relacional en y por la diferencia que lo

concreta. Kierkegaard lo describe como “lo tercero positivo”<sup>20</sup> de la identidad, la “determinación intermedia”<sup>21</sup> entre sí misma y su propia diferencia, la “pura reciprocidad”<sup>22</sup> que ha superado toda unilateralidad dualista.

La identidad del Dios-hombre expresa la suprema paradoja del pensamiento kierkegaardiano, algo absurdo e inverosímil para el entendimiento abstracto, una contradicción imposible. Kierkegaard define la paradoja como “la composición de categorías cualitativamente heterogéneas”<sup>23</sup> y coloca en la fe su ejemplo supremo. La paradoja de la fe, cuya identidad contiene la diferencia absoluta, sostiene su dialéctica en el movimiento auto-reflexivo de la subjetividad y por eso constituye una categoría que rechaza –siguiendo la lectura de Steven Shakespeare– la trascendencia. Shakespeare lee la paradoja kierkegaardiana en el sentido de la inmanencia, o bien, de una trascendencia horizontal que repite lo absoluto en la inmanencia

<sup>18</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 299.

<sup>19</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, XI 216 / SKS. vol. 11, p. 194.

<sup>20</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, XI 143-144.

<sup>21</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, IX 126 / SKS. vol. 9, p. 111.

<sup>22</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, IX 433 / SKS. vol. 9, p. 377.

<sup>23</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 481.

del tiempo y la finitud, lo divino en lo humano. El carácter paradójico de la fe consiste en el acontecer de lo incondicionado en lo finito, la reinención permanente del mundo, el llegar a ser en la existencia<sup>24</sup>.

Hasta aquí, podríamos decir que el concepto kierkegaardiano de fe avanza hacia la inmanencia por la subjetividad del absoluto en la acción reflexiva de la conciencia singular. Sin embargo, el progreso hacia la inmanencia no solo opera en la existencia singular sino también en lo absoluto mismo, cuya consistencia ontológica sustituye el acto perfecto por la pura potencialidad. En efecto, el pensamiento kierkegaardiano abandona el acto perfecto y trascendente como fundamento último de lo real, y en su lugar emerge la pura posibilidad de poder, asignable tanto a Dios como al mundo finito. Dios significa que todo sea posible a cada instante<sup>25</sup>, y esta posibilidad traspasa al (des-)fundamento posible de la finitud. También en este sentido, la fe es el único modo de conocimiento apropiado a lo puramente

posible.

La pura posibilidad como (des-)fundamento de la realidad fáctica explica y salva el devenir existencial, injustificable a partir de la necesidad causal –el «qué» de la esencia – y solo explicable por la contingencia de lo posible – el «cómo» existencial–. Así dice Kierkegaard: “todo devenir sucede por la libertad y no deriva de la necesidad; nada de lo que deviene deriva de una razón, sino que todo lo que deviene procede de una causa. Toda causa se remonta a una causa libremente actuante. La ilusión de las causas hace que el devenir parezca necesario; su verdad consiste en que ellas, una vez que llegaron a ser, se remiten definitivamente a una causa libremente actuante. Ni siquiera la consecuencia de una ley natural explica en absoluto la necesidad del devenir, tan pronto como, en última instancia, la reflexión lleva al devenir. Lo mismo sucede con las manifestaciones de la libertad, cuando se considera su devenir, sin dejarse engañar por las manifestaciones”<sup>26</sup>. Una misma posibilidad absoluta sostiene la ac-

<sup>24</sup> Steven Shakespeare, *Kierkegaard and the refusal of transcendence*, Palgrave Macmillan, New York 2015, p. 15.

<sup>25</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, XI 171-173.

<sup>26</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, IV 267.

ción libre subjetiva, el devenir fáctico y la contingencia de lo real. Porque en el fondo de todas las cosas es lo posible, entonces el conocimiento ontológico no puede ser efecto del entendimiento representativo, claro y distinto, sino de la aprehensión conceptiva de la fe.

A diferencia de las abstracciones intelectuales, fijas y definidas, la fe constituye un conocimiento concreto, dinámico y paradójico, cuya certeza permite “anular constantemente la incertidumbre correspondiente con la incertidumbre del devenir, que es doble: la nada del no-ser y la posibilidad destruida, que es al mismo tiempo el aniquilamiento de toda otra posibilidad. Ahora bien, tal es precisamente la naturaleza de la fe; porque en la certeza de la fe siempre queda suprimida la ambigüedad que corresponde bajo todo concepto al devenir”<sup>27</sup>. La acción de la fe resulta entonces aprehensiva del devenir existencial, porque su movimiento infinito no depende del entendimiento representativo sino

de libertad, que es justamente la reflexión de esa “posibilidad para la posibilidad”<sup>28</sup> que “consiste en poder”<sup>29</sup>. La acción libre de la fe emerge de lo puramente posible y su actualidad conserva siempre la dialéctica del poder y la impotencia, es decir, la libertad de significar y resignificar presente, pasado y futuro. En conclusión, “el devenir es el cambio de la realidad por la libertad”<sup>30</sup> y a su dinamismo absoluto responde la fe, acción libre por antonomasia, conceptiva de lo absoluto en el doble sentido subjetivo y objetivo.

Pura posibilidad de poder, acción libre absoluta y paradoja de la fe son algunas de las principales categorías que han decidido la progresiva inmanencia de la conciencia contemporánea. De ellas depende, en el caso de Kierkegaard, el intento de refundar el cristianismo sobre la subjetividad singular. Lo religioso kierkegaardiano no es por lo tanto un credo, ni una institución clerical, ni un orden político establecido, sino una “una

<sup>27</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, IV 273.

<sup>28</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, IV 346.

<sup>29</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, IV 354.

<sup>30</sup> Søren Kierkegaard, *SV<sup>2</sup>*, IV 270.

<sup>31</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, IX A 207 / SKS. NB6:56; también X<sup>2</sup> A 603-605 / SKS. NB17:30-32.

<sup>32</sup> Søren Kierkegaard, *Pap.*, VII<sup>1</sup> A 229 / SKS. NB:114.

comunicación de existencia”<sup>31</sup>, o bien, “un asunto de conciencia”<sup>32</sup> singular. Desde el punto de vista dogmático objetivo, coincidimos con Michael O’Neill Burns y Steven Shakespeare en que un cristianismo tal “no tiene contenido”<sup>33</sup>, cosa que expresa el vaciamiento del cuerpo teológico tradicional. Sin embargo, desde el punto de vista de la inmanencia subjetiva, su contenido es lo absoluto mismo, realizado como verdad última de la singularidad.

Mientras que la postmodernidad leerá la inmanencia kierkegaardiana en el sentido de la subjetividad libre e inconmensurable de una conciencia religiosa sin religión, el nuevo giro ontológico materialista insistirá en la pura posibilidad como (des-)fundamento virtual y contingente de lo real y lo divino. Repasemos brevemente ambas perspectivas.

#### 4. Religión sin religión

La elaboración postmoderna de

una “religión sin religión”<sup>34</sup> refleja el compromiso con una subjetividad devenida absoluta, cuya consistencia divina exige de las presiones estatutarias. «Religión sin religión» significa, por una parte, una fe libre de estatutos, dogmas, preceptos, jerarquías y clérigos; por la otra parte, significa una realidad íntima cuyo contenido y forma son libre decisión. Acción libre, amor y justicia con para esta religión el verdadero culto divino, asumido en la infinitud de una tarea inagotable. Esta nueva modalidad religiosa encuentra en la singularidad kierkegaardiana una de sus principales fuentes y referencias<sup>35</sup>.

En efecto, la post-modernidad religiosa comprendió muy bien el nuevo horizonte especulativo del cual emergía una subjetividad infinita e inconmensurable, cuyo dios es, como quiere Derrida, “en mí, él es el «yo» absoluto, él es esta estructura de la interioridad invisible que se llama, en sentido kierke-

<sup>33</sup> Steven Shakespeare, *Kierkegaard and the refusal of transcendence*, Palgrave Macmillan, New York 2015, p. 21.

<sup>34</sup> Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 75.

<sup>35</sup> Cf. Mark Taylor, *Deconstructing Theology*, Crossroads, New York 1982; *Altarity*, University of Chicago Press, Chicago 1987; John Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1993; Mark Doolley, *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard’s Ethics of Responsibility*, Fordham University Press, New York 2001.

<sup>36</sup> Jacques Derrida, *Donner... cit.*, p. 147; cf. Martin Matušík y Merold Westphal (eds), *Kierkegaard and Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 1995, p. 230.

guardiano, la subjetividad”<sup>36</sup>. Que lo divino sea intimidad significa que ya no dominará la conciencia alienada al modo de una trascendencia abstracta y una inmortalidad fantasmagórica, sino que nacerá de la auto-reflexión como su punto de llegada más íntimo, concreto y subjetivo. En la inmanencia subjetiva, el yo deviene –como explicaba Kierkegaard– un otro absoluto, alojado en la diferencia absoluta que determina lo real y sostenido en la ambigüedad de esta misma auto-diferenciación.

Dos elementos conceptuales, igualmente heredados de Kierkegaard, posibilitan al post-estructuralismo francés la identidad absoluta de la conciencia, a saber: diferencia y repetición. La diferencia absoluta, por su parte, asegura la superación de la identidad abstracta y la realización efectiva de lo paradójico e imposible, por una suerte de contradicción actualizada como devenir o acontecer. Desde el punto de vista re-

presentativo, la *différance* no es ni diferencia ni identidad, ni presencia ni ausencia, ni ser ni pensamiento finito, ni interioridad ni exterioridad, ni afirmación ni negación<sup>37</sup>. Ella supera las discriminaciones finitas de la conciencia inmediata para asumir el lugar de una pura indeterminación dinámica, llamada a auto-diferenciarse infinitamente. Respecto del entendimiento abstracto, la nueva lógica de la *différance* resulta aporética<sup>38</sup> y paradójica<sup>39</sup>, un “tercer género”<sup>40</sup> de realidad que excede cualquier finitud y desborda todo límite. En cuanto a la categoría de repetición, por la otra parte, su movimiento infinito y circular traspasa al transcurrir de lo contingente. Ella mantiene el flujo del devenir fugaz como realización de lo eterno y configura de este modo “la puesta en marcha de la eternidad”<sup>41</sup>. La identidad de lo eterno y la diferencia de la finitud coexisten así, como producción novedosa de una infinitud que siempre vuelve

<sup>37</sup> Cf. Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 6 ss.

<sup>38</sup> Jacques Derrida, *Apories*, Galilée, Paris 1996.

<sup>39</sup> Gilles Deleuze, *Logique du Sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, p. 10.

<sup>40</sup> Jacques Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris 1993, p. 16.

<sup>41</sup> John Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, - Indiana University Press, Bloomington 1987, p. 32.

<sup>42</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968, p. 15.

a ser. Deleuze la define, siguiendo a Kierkegaard, como la “segunda potencia”<sup>42</sup> de lo finito, a saber, su acontecimiento ideal.

Diferencia y repetición aseguran a la conciencia postmoderna la dialéctica de un absoluto inmanente, que constituye y a la vez excede la subjetividad singular. Por la eficacia de lo eterno, la singularidad humana se establece más allá de toda determinación finita y representación intelectual, en el ámbito de lo imposible, lo indecible, lo paradójico, es decir, allí donde ya no vale el principio de identidad abstracta y no-contradicción porque la exuberancia indeterminada de lo absoluto supera toda discriminación. Es justamente en ese ámbito donde se ejerce la acción libre, por encima de las discriminaciones finitas en la temporalidad atemporal del instante: átomo de la eternidad capaz de concentrar en su presencia el círculo del devenir presente, pasado y el futuro. Deleuze lo entiende como la verdad eterna del tiempo, un presente vivo que paradójicamente no

cesa de moverse y de pasar<sup>43</sup>, y cuya síntesis actualiza lo ideal en lo concreto del tiempo y el espacio<sup>44</sup>. Ahora bien, 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, libre e infinito. Al unísono con Kierkegaard, la fe describe aquí el auto-movimiento de la infinitud en su paradójico acontecer finito.

En el contexto del post-estructuralismo francés, Deleuze es quien con mayor claridad radicaliza el concepto kierkegaardiano de fe en el sentido de la inmanencia. Y lo hace en estos términos: “Kierkegaard muestra que el plano del infinito, lo que él llama el plano de la fe, debe devenir puro plano de inmanencia que no cesa de dar inmediatamente, de restituir, de registrar lo finito”<sup>45</sup>. La fe es por lo tanto, en la interpretación de Deleuze, el recurso conceptual a través del cual Kierkegaard asegura la repetición de lo finito, el devenir continuo de lo contingente como resultado del auto-

<sup>43</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Différence et... cit.*, pp. 105-108.

<sup>44</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Différence et... cit.*, pp. 246, 278-79.

<sup>45</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia 2002, p. 283.

movimiento infinito. Diferencia y repetición garantizan así el ritmo siempre abierto y novedoso del devenir.

El post-moderno retorno de la religión sin religiones avanza así hacia la subjetividad de lo divino en la inmanencia del acontecer universal, casi como buscando una suerte de hierofanía ontológica que descubra la esencia sagrada de lo real.

## 5. Ontología de un dios virtual

Mientras que el pensamiento postmoderno intenta subsistir en una subjetividad inconmensurable, excedida por su potencialidad inagotable, el nuevo giro especulativo del siglo XXI<sup>46</sup> insiste en la ruptura absoluta de lo real, en la no-coincidencia del sí mismo como condición de posibilidad ontológica. El exceso imposible de la *différance* postmoderna es reabsorbido por la nueva inmanencia especulativa en los términos del no-todo, la incompletitud y contingencia más radical. Lo especí-

fico de esta nueva corriente de pensamiento consiste, por una parte, en la consistencia especulativa que reclama el acceso a lo real y por la otra, en su explícita continuidad con el idealismo absoluto, respecto del cual autores como Slavoj Žižek, Catherine Malabou, Markus Gabriel, Graham Harman o Adrian Johnston entienden reeditar “el último programa sistemático del idealismo alemán”<sup>47</sup>.

El Otro trascendente e inaccesible es aquí sustituido por el “no-Todo”<sup>48</sup> inmanente, al igual que el acto perfecto de la causa primera es reemplazado por la virtualidad potencial y material del (post-)fundamento. En el origen y fundamento de lo real es lo negativo potencial – noche oscura, caos o *Ungrund* abismal – en constante actualización y transformación. Contingencia y devenir se explican por ese origen potencialmente infinito, pura negatividad inmanente, cuya actualidad es retroactiva a su efecto. En el marco de este nuevo giro especulativo, el absoluto hegeliano

<sup>46</sup> Cf. Levy Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Re.Press, Melbourne 2011.

<sup>47</sup> Adrian Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism. Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edinburgh University Press, 2014, pp. 23, 13.

<sup>48</sup> Levy Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn... cit.*, p. 407.



es leído como pura negatividad<sup>49</sup>, no-totalidad dialéctica y dinámica, y Hegel mismo se presenta como el pensador de la contingencia, la plasticidad y la apertura infinita de lo real. El ser de lo absoluto coincide con la fragilidad de lo finito, su inconsistencia y fractura, y no hay nada más allá de la inacabada ruptura de la finitud. En un reclamo de continuidad con la tradición idealista, el no-todo potencial se realiza en su desfase sin que ninguna exterioridad pueda contenerlo o totalizarlo.

El hecho de que el origen sea inmanente a la potencia pura –en lugar de remontarse a la trascendencia del acto perfecto– significa que cada actualización recupera la virtualidad lo originario, sin agotarla jamás. Toda acción retorna a su fundamento potencial y reinscribe la negatividad de su origen en su propia eliminación, que es devenir y transformación. El origen negativo del ser habilita tanto su devenir contingente como la espontaneidad creadora y la novedad absoluta de aquello que no de-

pende más que de su propia posición. La potencialidad absoluta del origen es virtualidad inagotable e infinita, siempre más que su propio acto y, por lo tanto, imprevisible a sí misma. La novedad de la existencia puede emerger a cada instante sin más presupuesto ni fundamento que su propia virtualidad auto-determinante. Lo virtual es devenir puro, intensivo, esencialmente libre porque no depende más que de su propia acción absoluta. También en este caso, la trascendencia supuesta en el dualismo causa/efecto, acto perfecto/potencia pasiva se desfundamenta por la inmanencia auto-activa de un sustrato impresible a su efecto.

Para la inmanencia radical de la nueva especulación, no hay ningún todo fuera del no-todo del mundo ni totalmente-otro alguno fuera del no-otro de lo real. Este absoluto virtual e intensivo ha abierto el horizonte post-teológico<sup>50</sup> del pensamiento contemporáneo, anclado en la muerte del Dios personal y trascendente, así como en

<sup>49</sup> Markus Gabriel y Slavoj Žižek, *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Continuum, New York 2009, p. 5.

<sup>50</sup> Alain Badiou, Jean-Luc Nancy y Quentin Meillassoux, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking*, Edinburgh University Press, 2011.

la declinación del Gran Otro del misticismo post-moderno. En tal contexto, Kierkegaard vuelve a ser leído en continuidad tanto con el idealismo absoluto como con el neo-idealismo materialista.

Autores como Slavoj Žižek, Alison Assiter, Michael O'Neill Burns o Steven Shakespeare, entre otros, proyectan la lectura post-teológica de Kierkegaard en función principalmente de dos supuestos conceptuales. A saber, la potencialidad de lo absoluto –pura posibilidad de poder– y la contingencia del devenir –pura libertad en acto–. Devenir y contingencia resultan así la consecuencia necesaria de un dios que podríamos llamar, virtualidad infinita.

Cuando *El concepto de la angustia* desplaza hacia lo puramente posible el origen de la libertad, establece el fundamento de lo real en la nada misma, que es negatividad ontológica. El pensador que está detrás de tal conceptualización es Schelling y, en concreto, el Schelling del *Ungrund* oscuro, caótico y material, cuya potencia absoluta Kierkegaard había con-

cido por las Lecciones de Berlín. A la pura posibilidad del origen le corresponde una “ontología de la contingencia”<sup>51</sup>, que es justamente la que intérpretes como Žižek, Assiter, O'Neill Burns o Shakespeare le atribuyen a Kierkegaard. La realidad es contingente porque no descansa sobre el acto perfecto y trascendente, sino que existe a partir de una posibilidad dialéctica, atravesada por su propia negación. La misma negatividad que abre el espacio creador de la existencia, exige a la vez exige su fractura y contradicción inmanente.

El punto decisivo para la incorporación de Kierkegaard al horizonte post-teológico consiste en la reducción del fundamento a lo posible. Dios es la pura posibilidad de todo, la apertura de lo real hacia su propio llegar a ser, su energía ontológica. Y no lo es como condición extrínseca o forma reguladora exterior, sino como constitutivo inmanente, reflexivo y dialéctico. Y esto significa que la divinidad es ella misma posible, capaz de llegar a ser, absoluto poder y no poder de sí. La negatividad de este

<sup>51</sup> Michael O'Neill Burns, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics*, Rowman & Littlefield, London 2015, p. 63

absoluto quebrado se expresa en la ruptura del mundo, su devenir y pasar. Por eso para Kierkegaard Dios no es, sino que deviene existente en y por la subjetividad libre. Michael O'Neill Burns resume la realidad de lo divino kierkegaardiano en estos términos: [201F?]Dios no es una entidad separada de la estructura contingente y dinámica del ser subyacente al pensamiento de Kierkegaard, sino que Dios *es* esta apertura ontológica<sup>52</sup>. Lo mismo decía Kierkegaard, cuando se refería al «cómo» existencial y móvil de la fe; a la “pura reciprocidad”<sup>53</sup> de la acción libre y a la “determinación intermedia”<sup>54</sup> entre lo humano y lo divino.

Kierkegaard es hoy leído en el horizonte post-teológico de un dios puramente virtual, punto de llegada –no conclusivo ni cerrado– de aquel largo camino especulativo que comenzó con el sueño idealista de realizar el reino de dios en la tierra y proyecta ahora el desafío de un mundo absolutamente posible.

## 6. A modo conclusivo: lo que la divinidad virtual hace posible

La emergencia de un dios virtual en la pura inmanencia del devenir mundano constituye aquí, ahora y en cada uno de nosotros la posibilidad de ser libre. La cuestión ha dejado de ser la Dios agonizante bajo el peso de su propia ley y se ha convertido en la de una divinidad eventual, que puede llegar a ser. La inmanencia radical nos invita al devenir-divinos, y su celebración corona un proceso de siglos.

Que dios sea virtual, significa que la libertad es posible, que su invención es nuestra prenda y que lo inesperado puede ser. Un dios virtual libera la existencia a su propia espontaneidad y abre en el mundo el espacio naciente de lo nuevo. Que dios sea virtual significa además que el devenir es inocente y donde hay inocencia, hay juego y afirmación. Un santo decir sí atraviesa el mundo, lo concibe y lo abraza en la fecunda reciprocidad de lo absoluto. Su virtualidad supone en última instan-

<sup>52</sup> Cf. Michael O'Neill Burns, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy...*, cit., pp. 60-61.

<sup>53</sup> Søren Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, IX 433.

<sup>54</sup> Søren Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, IX 126.

cia una ética de la inocencia, comprometida con la intensidad de las fuerzas en devenir.

Este dios virtual le pertenece a la filosofía y es necesario que la acción libre y creadora de la especulación ocupe su espacio, para que ningún otro Dios trascendente y perfecto vuelva a profanar la sacralidad inmanente del mundo. La filosofía no debe volver a entregar a los sacerdotes, profetas y pastores del Padre los conceptos que le pertenecen a lo real por origen y sentido, a saber: divinidad, fe, eterni-

dad, inmortalidad, renacimiento. Lo que se juega en estos conceptos no es el más allá de las fantasmas categorías escatológicas, política y económicamente usufructuada por las hordas patriarcales, sino el aquí y ahora de nuestra existencia, espontáneamente librada a su juego creador.

A 500 años de la Reforma protestante, la post-reforma post-teológica clava en las puertas de la tierra la sola tesis de un dios danzante, que nos promete jugar.

## Referências bibliográficas

- Assiter, Alison, *Kierkegaard, Eve and Metaphors of Birth*, Rowman & Littlefield, London New York 2015.
- Badiou, Alain, Nancy, Jean-Luc y Meillassoux, Quentin, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking*, Edinburgh University Press, 2011.
- Brazill, William J., *The Young Hegelians*, Yale University Press, New Haven – London 1970.
- Bryant, Levy – Srnicek, Nick – Harman, Graham (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Re.Press, Melbourne 2011.
- Caputo, John, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993.
- *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, - Indiana University Press, Bloomington 1987.
- Deleuze, Gilles, *Logique du Sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969.

- *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia 2002.
- Derrida, Jacques, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.
- *Apories*, Galilée, Paris 1996.
- *Khôra*, Galilée, Paris 1993.
- *Marges de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972.
- Dooley, Mark, *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, Fordham University Press, New York 2001.
- Gabriel, Markus y Žižek, Slavoj, *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Continuum, New York 2009.
- Hegel, Georg W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, 20 vol., Suhrkamp, Frankfurt 1969.
- Johnston, Adrian, *Adventures in Transcendental Materialism. Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edinburgh University Press, 2014.
- Kierkegaard, Søren, *Søren Kierkegaard Skrifter [SKS]*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. København 1997.
- *Søren Kierkegaards Samlede Værker [SV<sup>2</sup>]*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2<sup>a</sup> ed., 15 vols., Gyldendal, København 1920-1936.
- *Søren Kierkegaard's Papirer [Pap.]*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2<sup>a</sup> ed., 20 vols., Gyldendal, København 1909-1948.
- Martensen, Hans L., *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Scholars Press, Atlanta 1997.
- Matušík, Martin y Westphal Merold (eds), *Kierkegaard and Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 1995.
- O'Neill Burns, Michael, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics*, Rowman & Littlefield, London 2015.
- Shakespeare, Steven, *Kierkegaard and the refusal of transcendence*, Palgrave Macmillan, New York 2015.
- Stewart, Jon (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome II: Theology*, Ashgate, Burlington-Hampshire 2007.
- Taylor, Mark, *Deconstructing Theology*, Crossroads, New York 1982; *Al-*

- tarity*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Thulstrup, Niels y Thulstrup, Marie M. (eds.), *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10, Reitzel, Copenhagen 1982.
- Toews, John E., *Hegelianism. The path toward dialectical humanism. 1805-1841*, New York 1985.
- Westphal, Merold, *History & Truth in Hegel's Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 1998.
- Žižek, Slavoj, *Absolute Recoil. Towards A New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London – New York 2014.
- The Parallax View*, MIT Press, Cambridge 2006.