

**“Análisis comparativo al estudio de la filosofía de la religión  
desde Søren Kierkegaard y Gianni Vattimo”  
Parte IV**

**José Carlos Argueta**

Al abarcar el presente terreno de los trabajos sobre filosofía de la religión, surgen posturas que se concilian entre sí y otras que se diferencian. Los resultados en esta sección no se dirigen a una demostración de respuestas, pues el deber en este caso filosófico ha sido el de señalar las múltiples problemáticas o diferencias teóricas entre pensadores, se dirige en mostrar en qué puntos existe o no conexión.

1. El paso del politeísmo al teísmo: Kierkegaard y su visión de Dios implica un compromiso que, al llevarse acabo, autentica al sujeto como individuo ante un llamado único desde un único Dios. Hume señala el carácter superior del teísmo como expresión de un progreso en la forma del pensamiento religioso. Onfray se muestra desconfiado a éste respecto porque la aceptación del teísmo conlleva a la instauración de lo único y por efecto a la intolerancia de otras creencias.

2. Anti-religiosidad y anti-dualismo: La anti-religiosidad de Kierkegaard es principalmente de tinte institucional, en su lugar propone una visión renovante en la relación del hombre ante Dios. Casos contrarios son los de Onfray y Feuerbach que a pesar de ser anti-institucionales no aceptan ninguna posibilidad a la transcendencia, Vattimo se encuentra en un punto medio entre la reconfiguración de lo institucional y lo subjetivo. Sobre el anti-dualismo no se incluyen Hume, Kierkegaard, Vattimo y Küng; pero se adscribe Onfray.

3. La relación Dios-mundo-hombre: La unión de los tres elementos se acepta en Hume, Küng y Vattimo, el factor común en los tres autores busca unificar la interacción del sujeto con lo societario en la necesidad de una convivencia ética y flexible. Caso distinto es el de Kierkegaard en *Temor y temblor*, pues es una excepción y pausa al criterio ético-social ante el compromiso excluyente del sujeto hacia Dios.

**“ANÁLISIS COMPARATIVO AL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DESDE  
SØREN KIERKEGAARD Y GIANNI VATTIMO” PARTE IV**

---

Esquema 5: Similitudes y diferencias entre filosofías.

	David Hume	Michel Onfray	Hans Küng	Gianni Vattimo	Søren Kierkegaard
Visión histórica de la religión	✓	✓	✓	✓	✗
Posibilidad de una religión tolerante	✓	✗	✓	✓	✗
Desde el sujeto	✗	✓	✗	✓	✓
Religión como evento social	✓	✓	✓	✓	✗

Aportes filosóficos:

David Hume: Sentó las bases para un estudio separado de la teología y declaró el monoteísmo como una manifestación tardía-posterior del politeísmo; de igual manera revisó y retomó la importancia de una convivencia pacífica entre religiones.

Michel Ofray: Propone una formación humanística libre de elementos religiosos con la idea de continuar el proyecto nietzscheano de otros valores morales, girando alrededor de la vida terrenal únicamente.

Hans Küng: A través de su deseo por instaurar una ética global, ha puesto en diálogo diferentes religiones con la intención de identificar puntos comunes que sean capaces de limar asperezas, construir un sitio para la interacción social y la paz.

Gianni Vattimo: Además de sugerir una interpretación progresiva de la religión cristiana logra descubrir un sentido secular al abajamiento de Dios representado en Cristo, siendo una pauta para el final de las prácticas religiosas violentas y exclusivas.

Søren Kierkegaard: Centró su atención en el relato del Génesis, evita los lugares comunes de una lectura despreocupada en la prueba de Abraham, exaltando la posibilidad de acción individual y, por lo tanto, haciendo palpable la angustia y grandeza del hombre ante el absoluto.

---

## VII. Conclusiones

Habiendo aproximado el recorrido de la filosofía de la religión y también creado un espacio para la exposición de tres autores y sus obras (Hume, Onfray y Küng) , con el motivo de “preparar el terreno” para su abordaje, se utilizaron dos obras en concreto que cumplen con una relación argumental y que dan extensión a diversas preguntas. Si bien se ha aprendido algo de la filosofía de Gianni Vattimo es la inviabilidad de un pensamiento proclamado como *oudenmallon*, un *nada más que decir*, ante dos argumentos de igual “fuerza” o validez que llevan a una idea de equilibrio perenne.

Dichas diferencias propician e invitan a una lectura crítica de sus propuestas, posibilidades y alcances; ahora bien, en la lectura singular de Vattimo como de Kierkegaard se intuye una filosofía factible, que solamente con el contraste puede revelar problemáticas o en todo caso opciones que escapan a una lectura exclusiva.

Siendo consecuentes a su filosofía, el contraste es un ejercicio obligatorio en efecto de una noción unitaria de la historia, que desaparece en su linealidad y logocentrismo; pues no hay historia única como se planteaba desde la modernidad, es gracias a la actual sociedad de la comunicación que elude de ser transparente, unívoca, donde habita la oportunidad de una emancipación dialogante. Emancipación dialogante entendida como confrontación de ideas, donde en este caso el mismo discurso de Vattimo se auto-aplica; por consiguiente la “multiplicación de imágenes” es multiplicación de pensamientos, semejante proceder lleva a la reconstrucción transformativa en la propuesta del filósofo turinés y de Kierkegaard.

Aquí, la emancipación consiste más bien en el desarraigo (*dépayement*) que es también, y al mismo tiempo, liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que podríamos llamar en síntesis el dialecto. Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades “locales”, que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes. (*En torno a la posmodernidad*, p. 17)

En sucesión, el punto de partida en la comparación dialogante entre ambas obras se presentará

dividida en tres partes, siendo la primera una mención breve sobre la comunicación o su carencia, la segunda es una sección dedicada a ofrecer un “decurso” en el decir del texto, como se menciona a un inicio del presente trabajo, tanto en Vattimo como en Roland Barthes se afirman respecto a la obra kierkegaardiana (no sin implicación) ciertas suposiciones que, a criterio personal pueden ser sujetas a discusión y liberadas de ambigüedad.

La tercera sección se presenta dirigida ante una sola pregunta: Ante una era del retorno del fenómeno religioso y de la fe ¿Qué elección puede tomar el sujeto desde su existencia? Ante dos campos, el de la experiencia social de lo religioso-ético (Vattimo) y la experiencia subjetiva de lo religioso (Kierkegaard).

La intención detrás de las conclusiones es la de *actualizar* su relevancia, hacer real su consideración y de ser posible, sintetizar una vía electiva que no rompa el diálogo entre los escritos; ya que en ambas existen elementos de valor y utilidad. En sucesión, la lectura de las obras es un acto participativo que no busca el conocimiento “objetivo” ni tampoco un “conocimiento a distancia”, se dirige a ser un *bildung* formación dada por un encuentro no indiferente a diferir y dispuesto a situar mediación; mediar la condición temporal y el momento propio del texto con la experiencia del presente. Gadamer en concreción lo discute:

En el diálogo escrito se requiere pues, en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad. La cuestión es saber hasta qué punto se da esta situación y sus implicaciones cuando no se especifica un destinatario o una serie de ellos, sino que el destinatario es el lector anónimo, o cuando no es el destinatario mismo sino un extraño el que quiere entender un texto. Escribir una carta es un intento de diálogo como cualquier otro, y como en el contacto lingüístico directo y en todas las situaciones pragmáticas corrientes, sólo la dificultad en el acuerdo motivará el interés por la literalidad de lo dicho. En todo caso el escritor, al igual que el participante del diálogo, intenta comunicar lo que piensa y esto implica la atención del otro, con el que comparte ciertos presupuestos y con cuya comprensión cuenta. (*Texto e interpretación*, p. 204)

### **7.1 Silencio y Lenguaje**

Siguiendo el curso de la filosofía de Kierkegaard como de Vattimo se nos presenta un espacio para retomar algunas ideas concernientes al fenómeno comunicativo, como otra modalidad en la

experiencia de lo religioso; ambos exponen una postura al respecto del tópico y ciertamente cada uno comprende un camino distinto, en Kierkegaard se nos sugiere una vivencia personal de lo religioso mientras que en Vattimo la importancia se enfatiza sobre la dialogicidad de la religión con el terreno social-ético.

El silencio en este caso se representa por la acción de Abraham durante la sección *¿Puede justificarse moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac?*, ciertamente Abraham se encuentra en un proceso comunicativo con lo divino, pero su lenguaje es intraducible en la esfera societaria, su sentido salvador únicamente viene proporcionado por la fe, de lo contrario su acción lo condena, pero entonces, ¿Como se manifiesta el sentido de la experiencia de lo religioso en Abraham? Es por medio del silencio.

La experiencia de lo sagrado, cuando atrapa al hombre por completo, le deja sin voz, sin palabras, penetrado por el Otro y, por tanto, expulsado de un mundo conocido donde el lenguaje está acostumbrado a rendir cuentas. Cualquier forma de transcendencia personal relaciona al hombre, que desea comunicarla, con un fracaso del lenguaje y un recurso al silencio. (*El silencio*, p. 180)

La emotividad de lo divino se extiende sobre lo inefable del acontecimiento, y calla al sujeto; Abraham guarda silencio y la transmisión del sentido gregario se desvanece.

El predominio de la palabra (lo dicho) se debe a la preferencia social, contraria a lo no expresado, a lo ignoto. La palabra y su expresión, dentro de lo general es considerada como una liberación y un descubrimiento de lo interior que se agita y enfebrecer. El silencio de Abraham esta ligado a la vacuidad de sentido en el lenguaje social y principalmente en la aceptación total del mandato como un deber individual; en su caso es una exhibición significativa de la dimensión propia donde no hay complicidad humana.

Por otro lado, se debe admitir que en el ámbito abierto y social que propone Vattimo está focalizado en la experiencia general y compartida de lo religioso; y ésta sucede bajo la dirección del lenguaje que aporta multiplicidad de discursos como lo son el político, científico, filosófico entre otros; el inconveniente de catalogar tipos de discursos es que se aísla su función, con el engaño de una supuesta autonomía entre ellos. Al esbozar una era de comunicación abierta de lo religioso se debe aceptar que éste pertenece al mismo terreno condicionado de toda transmisión: el lenguaje como tal.

Entonces, se habla de un “uso religioso del lenguaje” y no de un “lenguaje religioso” privado, el filósofo italiano aprueba la posibilidad de un significado social en el diálogo actual sobre la religión que puede ser de carácter explicativo y no solo personal. Tiene razón, por ello, en su preferencia por una pragmática del lenguaje religioso, la actividad lingüística entrelazada a la praxis de la vida orienta la función de las relaciones humanas en el proceso secular, donde la dificultad se encuentra en hacer asequible el mensaje a la mayoría.

Para ello resulta importantísimo que el lenguaje de la fe conecte con el lenguaje del hombre de hoy. Esto significa, en primer lugar, que el lenguaje religioso no puede constituirse en un gueto inaccesible, sino que debe conectar con la forma de vida y lenguaje del hombre actual con el fin de que sea para él significativo. Si olvidamos el lenguaje existencial e histórico se hace imposible comunicar el lenguaje de la fe. (*Filosofía del lenguaje*, p. 300)

De esta manera el retorno de lo religioso para Vattimo no sólo es un fenómeno que implica una re-interpretación de los textos y de la tradición cultural e histórica del cristianismo, es un retorno que debe aceptar el reto del lenguaje actual, la creación de los espacios para el diálogo son un objetivo complejo, pero lo es más aún la re-formulación de lo religioso desde su basamento comunicativo semántico, sintáctico y pragmático.

## **7.2 La crítica sobre Kierkegaard**

Aquí las dos críticas:

Vattimo no acepta la “teología dialéctica del absurdo” (citando principalmente la obra de Karl Barth, *La carta a los romanos* de 1919) ya que plantea una dicotomía entre lo divino y la realidad humana, anulando la posibilidad de relación y continuidad, requiriendo de un salto cualitativo infinito (donde el sujeto se convertiría en un tipo de místico que recibe el don o a la manera de un asceta que se eleva por fuerza propia hacia él mismo, ambas ideas que representan la “verticalidad” de la relación no son aceptadas por el turinés) otorgado únicamente por gracia divina; el filósofo italiano lucha en contra de la idea de una relación vertical con Dios, que haga evidente la total dependencia del hombre con su creador y que además dicha relación justifique el concepto violento de la teología natural.

De esta forma no comparte el trabajo de Kierkegaard en dos puntos: 1) Por consecuencia la idea y la acción del caballero de la fe, sólo representan la única e inevitable vía de elección ante un Dios omnipotente dispuesto a fragmentar lo ético. Hay que tomar en cuenta que Vattimo propone un

pensamiento cristiano donde el énfasis es sobre el sentido de la encarnación y la caridad, las dos entendidas como evento, contrario a un pensamiento de tinte hebreo que enfatiza en la alteridad de la relación Dios-mundo. 2) La autoría de Kierkegaard expresada por el uso de seudónimos es un medio distante que “desliga” su sentido y no asume compromiso, por lo tanto impracticable.

Con la misma frecuencia, sin embargo, el tono “impersonal” de muchos discursos sobre la religión me parece que oculta una especie de hipocresía moral, que precisamente la experiencia religiosa debería desenmascarar y hacer inaceptable. A pesar de todas sus máscaras y de sus seudónimos, Kierkegaard debería haber mostrado definitivamente que la vía de la distancia impersonal en los discursos religiosos ya no es una vía decentemente aceptable. (*Creer que se cree*, p. 120)

Además, Kierkegaard es un paso sucesivo en la degradación/desencanto del sistema totalizante fallido de Hegel. Una respuesta “predecible” para el turinés.

Roland Barthes sostiene, por su lado, que toda escritura asegura la desaparición de quién escribe, aniquila la identidad del sujeto que esta detrás del texto; la acción del relatar sobre papel es el fin del autor, tomado en cuenta como un producto de la modernidad que eleva el valor de la persona por encima de la obra; esto ha dado paso a la importancia del factor biográfico con la ilusión de hacer accesible una verdad esencial con el agregado de lo vivido. Para Barthes el decir del texto, su enunciación, es completamente independiente de quién lo narra, desde su idea de la lingüística el autor es sólo quien escribe, el lenguaje conoce un “sujeto” pero no una “persona” y lo escrito requiere solamente de esto.

«La escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que va a parar nuestro sujeto, el blanco y negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad de quien escribe.» (*La muerte del autor*, p. 1 y 2)

La acción de la escritura es un proceso anulador del autor; la idea del autor como fuente previa y completa del texto no es posible, el francés considera que el desarrollo de la escritura es performativo, donde el escritor nace a la vez que su texto, descartando el registro o constatación de la fuente. Una vez anulado el autor, se vuelve una tarea inútil pretender descifrar una verdad, un autor significa para el texto el fin en efecto de la interpretación, un texto cerrado; el sentido de lo

escrito (¿acaso lo hay de manera única?) una vez liberado del autor únicamente se sugiere y nunca se certifica. Eliminar el “secreto” de un texto debido a su saturación de escrituras previas y multiplicidad de influencias puede crear un sitio que reunifica dichos elementos, pero ese lugar no es el autor, es el lector. El porvenir de la escritura para Barthes está en la muerte del autor y en el nacimiento del lector interpretante, sin trabas o puntos de referencia.

Por último fuera de la literatura en sí, la lingüística acaba de proporcionar a la destrucción del autor un instrumento analítico precioso, al mostrar que la enunciación en su totalidad es un proceso vacío que funciona a la perfección sin que sea necesario rellenarlo con las personas de sus interlocutores. (p. 7)

Siguiendo este orden, la obra de Kierkegaard carecería de sentido al serle removida la identidad/máscara detrás del texto y se perdería aún más por el uso de seudónimos.

### **7.3 Consideraciones a la crítica y pregunta**

Se ha tomado, en cuenta en vistas de una réplica a la crítica de Vattimo y Barthes, utilizar el texto de Kierkegaard *Ejercicio del cristianismo* (publicado el 27 de septiembre de 1850); la obra está enfocada en la reivindicación del cristianismo en el terreno de la cristiandad, es una obra de madurez y autorevelación sin par a las anteriores, la última obra mayor del filósofo danés; escrita después de su experiencia de conversión durante la Semana Santa de 1848. Kierkegaard no ofrece un sistema o escuela de pensamiento para salvaguardar la identidad cristiana, únicamente ofrece una manera posible de ser, pensar y vivir que no tiene otra finalidad que la de contemporaneizar el mensaje cristiano. Su mayor diferencia hacia la cristiandad es en contra de su desenvolvimiento histórico-cultural-moral que de resultado en la absorción del cristianismo y de Cristo por medio del sistema social y su expresión institucional.

Un dato a considerar es que la obra aparece bajo el seudónimo de “Anti-Climacus” en contraste de otro seudónimo como lo es el de “Climacus”, este último perteneciente a la obra estética *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844), Kierkegaard utiliza el prefijo *anti* no bajo la significación de *en contra* sino en forma de anticipativo, el prefijo denota una relación de rango; Climacus se encuentra en un nivel inferior ya que niega poder ser cristiano, Anti-Climacus por su lado representa una apropiación total del ser cristiano.



El conocimiento objetivo, sistemático y totalizante (hegeliano) del evangelio evita el proceso del volver presente la idea cristiana, sometiéndolo a lo pasado-temporal y anulando la “segunda intermediación”, es decir, el asombro, la maravilla y el entusiasmo por la promesa de Cristo, desde unos ojos renovados en el esfuerzo de ser niños nuevamente. El mensaje confronta al individuo aquí y ahora, una decisión se debe tomar «Porque en la relación con el absoluto sólo existe un tiempo: el presente. Aquel que no es contemporáneo al absoluto- es aquel que no posee existencia.» (p. 58)

*Decidere* es cortar y en este caso es desde el *ahora* del individuo, convirtiéndolo en un ser marginal del orden social establecido. En este punto vale la pena hacer mención y enlace a la obra de FyodorDostoyevsky, *Los hermanos karamazov*, capítulo V, titulado *El gran inquisidor*.

Desde el trabajo literario del escritor ruso se difunde la manera en que el cristianismo es desplazado por la sociedad, en la representación de un retorno de Cristo, su encarcelamiento y final rechazo por una sociedad ajena a su mensaje.

La inquietud, la duda, la desgracia: he aquí el lote de los hombres por quienes diste tu sangre...Lo que te digo se realizará; nuestro imperio será un hecho. Y te repito que mañana, a una señal mía, verás a un rebaño sumiso echar leña a la hoguera donde te haré morir, por haber venido a perturbarnos. ¿Quién más digno que Tú de la hoguera? Mañana te quemaré. Dixi. El inquisidor calla. Espera unos instantes la respuesta del preso. Aquel silencio le turba. El preso le ha oído, sin dejar de mirarle a los ojos, con una mirada fija y dulce, decidido evidentemente a no contestar nada. El anciano hubiera querido oír de sus labios una palabra, aunque hubiera sido la más amarga, la más terrible. Y he aquí que el preso se le acerca en silencio y da un beso en sus labios exangües de nonagenario. ¡A eso se reduce su respuesta! El anciano se estremece, sus labios tiemblan; se dirige a la puerta, la abre y dice: “¡Vete y no vuelvas nunca..., nunca! Y le deja salir a las tinieblas de la ciudad”. El preso se aleja. (p. 240-241)

Asimismo, la noción de la *sola fide* es para Kierkegaard una falsedad, es necesario el auxilio del encuentro, en otras palabras un esfuerzo por imitar la vida de Cristo.

« ¿Cual es la diferencia entonces entre un admirador y un imitador? Un imitador se dedica a ser

aquello que admira y un admirador se mantiene personalmente distante, consciente o inconscientemente no acepta que aquello que admira hace un llamado a ser o al menos a su esfuerzo.» (p. 383-384)

Entonces, en respuesta a la crítica de Vattimo y Barthes es necesaria la explicación del *volver contemporáneo* como evento relacionado a su autoría y la validez de su persona “detrás” del texto. En el presente trabajo se incluyó una exposición biográfica del filósofo danés no con la mínima razón de complementar el contenido, el motivo de su uso es dar el basamento indispensable de sus vivencias en relación con su obra, ya que la “muerte del autor” desde una visión performativa del texto no se cumple en el caso de Kierkegaard, la condición y circunstancias de su vida son fundamento primario de su escritura y no al revés.

Se puede decir que la acción del escribir no aniquila al sujeto detrás del texto, más bien lo hace presente.

Entonces, la implementación de los seudónimos, que es criticada por Vattimo acusándola de no comprometerse o de desligar su sentido, puede ser afirmada con la *comunicación indirecta*, que solventa la pregunta; ¿cómo es que el sujeto enfrenta la paradoja que representa la encarnación de Cristo? Pues lo milagroso no prueba nada en conclusión, es simplemente un medio de llamar la atención del sujeto a la necesidad de elegir.

La función de la *comunicación indirecta* por seudónimo como recurso de Kierkegaard en sus obras, es la de extraerse a sí mismo como sujeto referente al sentido, su propósito es la de respetar el criterio y el encuentro del lector con las ideas, la opacidad semántica de sus escritos se convierte en una superficie pulida, donde el lector puede discernir una ruta y romper con el sentimiento de seguridad entre una lectura contemplativa ante la autoridad del escritor; en consecuencia, el lector se ve obligado a tomar responsabilidad por sí mismo y su postura ante las cuestiones existenciales, éticas y religiosas.

“Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar.” (*Mateo* 11, 28) Aquí el inicio del texto de Kierkegaard, que se da por la invitación de Cristo hacia los hombres, un llamado que no se da por el salvador al lado derecho de su Padre, en gloria, no; es por parte del Cristo humillado, ¿pero entonces Cristo es siempre el mismo? Si. Dos mil años después y su mensaje es por medio de la humildad de su palabra como hombre y el acercamiento de los otros es

hacia su estado *incognito*.

Si su gloria hubiese sido directamente visible, de manera en que todos pudiesen reconocerla, entonces es falso que Cristo se humilló a sí mismo y tomó la forma de un sirviente; es superfluo dar una advertencia hacia el ser ofendido, porque ¡como en el mundo puede alguien ofenderse de la gloria revestida de gloria! (p. 60)

*La posibilidad de la ofensa* es para Kierkegaard el *sine qua non* de la fe-decisión individual, entendida como la reacción inevitable ante la paradoja del Dios-hombre que representa Cristo; así como lo paradójico es la manifestación inevitable ante nuestra cognición humana de lo divino, también lo es la posibilidad de la ofensa como reacción emotiva a la paradoja, que puede darse en el rechazo estético-ético de Cristo. Kierkegaard divide tres tipos de posibles ofensas:

A) La posibilidad de la ofensa de Cristo como individuo en colisión con el orden establecido.

B) La posibilidad de la ofensa en relación a la arrogancia de que un hombre singular hable o actúe como si fuera Dios, declarándose a sí mismo como Dios.

C) La posibilidad de la ofensa en relación a la bajeza (humanidad) de aquél que dice ser Dios.

Kierkegaard provee entonces los elementos necesarios para demostrar la necesidad y naturaleza de la ofensa. Estos elementos giran alrededor de la *comunicación indirecta*. El Dios-hombre no comunica directamente, él permanece oculto. Para aquellos que pueden entender quién es él y lo que hace, su obrar es un signo; El Dios-hombre es un signo principalmente de contradicción. «Un signo no es lo inmediato, ningún signo lo es, un signo refleja. Un signo de contradicción llama la atención a sí mismo, y una vez adquirida la atención se muestra conteniendo dicha contradicción.» (p. 111) Lo inefable es comunicado indirectamente a través del signo, y el milagro siendo incluido aquí, sólo es asequible como directo a instancias de la fe. El propósito entonces de la ofensa en la paradoja del Dios-hombre es la encrucijada, entre mantenerse en la ofensa o aventurarse a la fe. Para el filósofo danés la fe no es lo inmediato sino lo mediato, un tipo de puente que atraviesa el abismo entre la ofensa y la interioridad del sujeto, una acción volitiva.

El Dios-hombre (y por esto, como se ha dicho antes, el cristianismo no trata sobre la especulación fantástica de la unidad de Dios y lo humano, más bien sobre un individuo humano que es Dios)- el Dios-hombre existe sólo por la fe; pero la posibilidad de la ofensa es singularmente la fuerza repelente por la cual la fe se hace existente- media vez el sujeto no escoja en su lugar mantenerse en la ofensa. (p. 107)

En conclusión, la *comunicación indirecta* es: 1) Un medio creativo que en el curso de sus obras tiene como finalidad dejar al lector sólo ante las ideas, con el espejismo de un “engaño” por parte del autor que es atomizado en múltiples nombres, pero que auténticamente salvaguarda su identidad, manteniendo su subjetividad y 2) Un recurso argumentativo basado en la encarnación de Cristo que ilustra el sentido de su promesa y el papel participativo del hombre en su elección. La fe comparte su unión con la idea de la verdad que Kierkegaard anheló durante su vida la cual es «La incertidumbre objetiva bajo custodia de un proceso de apropiación de la más apasionada interioridad, (esto es) el más alto logro para un individuo que existe.» (*Postscriptum*, p. 182)

Ahora se presenta en continuidad la pregunta que puede formularse: Ante los campos de la experiencia social kenotica de lo religioso (Vattimo) y la experiencia individual-volitiva de lo religioso (Kierkegaard) ¿que vía es posible para la persona en la actualidad? A lo largo de la presente investigación se puede proponer la viabilidad de un posible consenso de ambas posturas filosóficas, dónde se emplean algunas de sus características en la aproximación de una alternativa.

Se inicia desde el sujeto, en el cual su individualidad es la auto-afirmación del sí mismo independiente del mundo, contrario al colectivismo, donde se afirma al sí mismo como parte de un todo. La actitud requerida en el pensamiento de Kierkegaard es una de naturaleza existencial ubicada en la experiencia del encuentro, del ser contemporáneo; que fomenta la oportunidad de una filosofía circunstancial que a su vez rescata la semelfacticidad de la vida humana. Se debe mencionar el problema que surge al reducir al hombre al simple *cogito ergo sum* cartesiano, pues naturalmente el *sum* es mas que la pura *cogitatio*, la existencia bajo la condición espacio-temporal dirige hacia la certera finitud de la vida y a la probable alienación, ante las cuales el sujeto enfrenta los peligros de la desesperación y angustia. A este respecto esclarece la obra de Paul Tillich (1886-1965) *El coraje de ser*.

No hay naturaleza esencial del hombre excepto en el punto en donde él puede hacer de sí mismo lo que pueda. El hombre crea lo que es. Nada le es dado de manera que lo determine. La esencia de su ser – el “poder ser”, el “deber ser” - no es algo que él encuentre; él lo construye. El hombre es lo que hace de sí mismo, y el coraje de ser sí

---

mismo, es el coraje de hacer de sí mismo lo que se quiere ser. (p. 150)

Sin duda el coraje de afirmarse a sí mismo lo hace responsable y afirmativo a su individualidad, pero debe delimitarse el alcance de dicha postura, ya que la auto-afirmación es siempre *en relación a*, (se debe recordar que la argumentación en *Temor y temblor* ilustra una posibilidad límite), y de ninguna manera se puede sostener la aseidad como propiedad humana. Es aquí donde se hace evidente el valor filosófico en la obra de Vattimo, ya que es una propuesta a la interpretación de lo religioso desde la secularización y la abolición de una comprensión escatológica del cristianismo, así como también la idea de Dios como participación históricamente progresiva; se hace notar la superación de su naturaleza previa por el acto del vaciamiento de sí (*kenosis*), acción que al llevarse a cabo comunica la esperanza de un Dios más allá de lo perfecto-cerrado, una noción perfectible-abierta de Dios se vislumbra. C.G. Jung (1875-1961) lo plantea así en su texto *Respuesta a Job*.

El acercamiento de Dios significa una nueva creación. Pero esta vez no es el mundo el que debe ser cambiado; es Dios el que quiere transformar su propia esencia. Ahora la humanidad no ha de ser aniquilada, como antes, sino salvada. En aquella decisión de encarnarse se percibe el influjo, favorable de los hombres, de lo divino...Cristo en su encarnación, a diferencia de Adán que es una imagen de Dios, es Dios mismo; que en calidad de Padre se engendra y en calidad de hijo, rejuvenece al Padre. (p. 61-65)

Finalizando, la relación con Cristo como prójimo es una expresión de lo social-ético que extiende la esfera de lo individual al interés caritativo por el otro; que de igual forma, desde la individualidad se afirma el sí mismo, como autenticidad existencial y compromiso personal. Siguiendo el esquema número cinco y en sintonía a la comparación entre ambos filósofos la visión histórica de la religión es una que se presenta comparativamente de forma distinta entre Kierkegaard y Vattimo, en el caso del filósofo danés no es posible presentar una linealidad cronológica que supere al texto mismo, es decir, lo relatado pertenece a un momento específico que sienta la base para el desarrollo ejemplar del concepto de elección y fe según el autor. La visión filosófica es por lo tanto una visión centralizada en el relato de Abraham de la cuál el estudioso puede participar o en todo caso considerar como posibilidad subjetiva. Vattimo por su lado si defiende la importancia de la participación histórica del sujeto, el proceso secularizante en la interpretación del mensaje cristiano es una realidad de la persona que lo confronta a la interacción y elección social que al llevarse a cabo puede preparar un nuevo sentido a la historia de la fe.

La posibilidad de una religión tolerante es para Vattimo una cuestión de gran relevancia y necesidad, al suprimirse la expresión violenta de la religión natural se abren las puertas al diálogo y a la tolerancia entre individuos; el trabajo del turinés se enfoca en “debilitar” nuestro concepto tradicional de la religión como fenómeno exclusivo y diferenciado. Kierkegaard en su obra no desarrolla la necesidad de la tolerancia sino que más bien coloca la particularidad del sujeto de Abraham como un caso radical y extremo, que al convertirse en lo socialmente intraducible, separa y desliga al individuo de la esfera social.

La religión como evento social en Vattimo es el sentido imperante en su obra, toda la historia del cristianismo es un proceso gradual de desarme a la tradición originaria del contenido veterotestamentario, ejemplificado principalmente en el abajamiento de Cristo y en su mensaje caritativo para el prójimo; la historia inicia una nueva etapa con la llegada de Cristo, que es portador de una idea renovada en la relación Dios-hombre, el horizonte infranqueable de una deidad ajena y completamente otra es superada por un acto de contemporaneización e insertación histórica que no excusa las capacidades humanas en la comunicación con Dios, es más, lo motiva a participar, reconocer y dialogar con los otros con el anhelo de la caridad, la aceptación y la empatía.

Kierkegaard en este punto se diferencia del filósofo turinés ya que el ejercicio de la religión es uno que se realiza completamente desde la interioridad del sujeto, en su individualidad última el sujeto no puede encontrar auxilio o validez social que ejecute su afirmación; en Kierkegaard el llamado de lo divino es un llamado estrictamente personal que no puede ser traducido al entendimiento de la masa, el resultado es la incompreensión de lo experimentado al ser comunicado o al silencio que lleva a las cimas del heroísmo, las cuales son solitarias.

¡Tres hurras por el vuelo del pensamiento, tres hurras por las dificultades de la vida en servicio de la idea, tres hurras por la penuria de la batalla, tres hurras por la jubilación festiva de la victoria, tres hurras por la danza en el vórtice de lo infinito, tres hurras por el acrecimiento de las olas que me ocultan en el abismo, tres hurras por el acrecimiento de las olas que me elevan por encima de las estrellas! (*La repetición*, p. 222)

### **VIII. Bibliografía**

- Barthes, R. (2008). *La muerte del autor*. (trad. C. Fernández Medrano). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Beuchot, M. (2007). *Hermeneútica y sociedad en Gianni Vattimo*. (versión electrónica).

Consultado el día 17 de agosto de 2011 de:  
<http://serbal.pntic.mec.es/munoz11/contenidos.html>

- Blanco, J. (2005). *La ética de la interpretación, de Gianni Vattimo en el contexto de la posmodernidad*. Tesis inédita, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Conesa, F., Nubiola, J. (2002). *Filosofía del lenguaje*. Barcelona, España: Empresa Editorial Herder.
- Dostoevsky, F. (1995). *The brothers Karamazov. (Los hermanos Karamazov)* (trad. Constance Garnett). New York: Barnes & Noble Inc.
- Ferrer, J. (2001). *Filosofía de la religión* (1<sup>□</sup>. ed.) Madrid, España: Ediciones Palabra S.A.
- Gadamer, H.G. (1983). *Texto e interpretación*. (Antología). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Hegel, G.W.F. (1998). *El concepto de religión*. (trad. Arsenio Guinzo). D.F., México: Fondo De Cultura Económica.
- Hume, D. (2007). *Historia natural de la religión* (trad. C. Mellizo). Madrid, España: Tecnos.
- Jung, C.G. (2006). *Respuesta a Job* (trad. Andrés Pedro Sánchez Pascual). D.F., México: Fondo De Cultura Económica.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. (trad. Pedro Ribas). Madrid, España: Editorial Alfaguara.
- Kierkegaard, S. (1983). *Fear and trembling/Repetition. (Temor y temblor/La repetición)*. (trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1996). *Papers and journals. (Diarios)* (trad. A. Hannay). London, England: Penhuin Books LTD.
- Kierkegaard, S. (1989) *Either/Or. (Lo uno o lo otro)* (trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2004). *Training in christianity. (Ejercicio del cristianismo)*. (trad. Walter Lowrie). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2004). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. (trad. Rafael Larrañeta). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2005). *Cartas del noviazgo*. (trad. Carlos Correas). Buenos Aires, Argentina: Editorial Leviatán.
- Kolakowski, L. (2009). *Si Dios no existe...* (trad. Marta Sansigre Vidal). Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Küng, H. (2007). *The beginning of all things, science and religion (El inicio de todas las cosas, ciencia y religión)* (trad. J. Bowden). Cambridge: William B. Eerdmans Publishing

Company.

- Le Breton, D. (2006). *El silencio*. (trad. Agustín Temes). Madrid, España: Ediciones Sequitur.
- Moyn, S. (2004). *Transcendence, morality and history: Emmanuel Levinas and the discovery of Søren Kierkegaard in France*. (*Transcendencia, moralidad e historia: Emmanuel Levinas y el descubrimiento de Søren Kierkegaard en Francia*)(versión electrónica). Consultado el día 17 de agosto de 2011 de: <http://academiccommons.columbia.edu/catalog/ac:125756>
- Onfray, M. (2006). *Tratado de ateología* (trad. L. Freire). Barcelona, España: Anagrama.
- Pascal, B. (2003). *Pensamientos* (trad. Eugenio D'ors). Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Platero, J. (2005). *Variaciones sobre un tema kierkegaardiano. Fragmentos y meteoritos de una escritura*. (versión electrónica). Consultado el día 20 de agosto de 2011 de: <http://serbal.pntic.mec.es/munoz11/contenidos.html>
- Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica* (trad. VictorSanchez de Savala). Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Romero, J. (2007). *Supuestos kenóticos del pensamiento débil*. (versión electrónica). Consultado el día 20 de agosto de 2011 de: <http://serbal.pntic.mec.es/munoz11/contenidos.html>
- Tillich, P. (2000). *The courage to be*. (*El coraje de ser*). London: Yale University Press.
- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona, España: Paidós.
- Vattimo, G. Rorty, R. (2005). *El futuro de la religión*. Barcelona, España: Paidós.
- Vattimo, G. (2003). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona, España: Paidós.
- Vattimo, G. (2003). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, España: Anthropos.