

# **La influencia de Sören Kierkegaard en la teología de Karl Barth: Dialéctica, desesperación y fe**

**Alberto F. Roldán**

(Argentina)

---

## **Resumen**

En el presente artículo se analiza la influencia que el pensamiento de Sören Kierkegaard ejerció en la teología de Karl Barth. Ambos autores reconocen el uso de la dialéctica como método y coinciden en definir a la fe como paradoja y pasión. Alberto F. Roldán percibe que, mientras la influencia de Kierkegaard es nítida en el comentario de Barth a la carta a los Romanos, en su *Church Dogmatics* toma cierta distancia de los postulados existencialistas del pensador danés, sobre todo en lo que se refiere al subjetivismo kierkegaardiano que Barth cuestiona postulando, en cambio, un objetivismo cristológico.

**Palabras clave:** Kierkegaard. Barth. Dialéctica. Desesperación. Fe

## **Abstract**

In the present article, Alberto F. Roldán analyzes the influence that the Kierkegaard' thought in the theology of Karl Barth. Two thinkers recognize the use of dialectic method and agreement in the definition of faith as paradox and passion. Roldán perceives that this influence is clear in the Commentary to the Romans by Karl Barth, in his *Church Dogmatics* the Swiss theologian gets some distance of existentialistic ideas from Kierkegaard, specially about his subjectivism, indicates the substitution by one Christological objectivism.

**Key words:** Kierkegaard. Barth. Dialectic. Despair. Faith.

---

*Si tengo un sistema, éste consiste en no perder de vista la significación negativa y positiva de lo que Kierkegaard llamó la “infinita diferencia cualitativa” que existe entre tiempo y eternidad. “Dios está en el cielo y tú en la tierra.”*

**Karl Barth**

*La desesperación no sólo es dialéctica de una manera completamente distinta a la que lo es cualquier otra enfermedad, sino que también todos sus síntomas son dialécticos.*

**Sören Kierkegaard**

## **Introducción**

Es un hecho conocido que el pensamiento filosófico de Sören Kierkegaard ejerció una influencia importante tanto en la filosofía como en la teología del siglo XX. En efecto, filósofos como Martín Heidegger, Karl Jaspers y Jean-Paul Sartre y teólogos como Karl Barth, Emil Brunner y Paul Tillich han reconocido esa impronta. En el presente trabajo se indaga en los textos de Karl Barth para mostrar en qué consiste la influencia kierkegaardiana en el teólogo reformado suizo, considerado el iniciador de la teología neo-ortodoxa o “de la crisis”. Particularmente, la influencia de Kierkegaard se verá reflejada en tres aspectos: el método dialéctico, la desesperación como condición humana y la fe como salto y decisión. El análisis de las principales referencias que Karl Barth hace de los textos kierkegaardianos pone en evidencia que mientras esa influencia es marcada en el comentario de Barth a la carta a los Romanos, en su obra más sistemática, la *Church Dogmatics* pareciera tomar distancia de la misma formulando algunas críticas puntuales al pensamiento del filósofo danés. En la sección final del artículo se intenta comparar tanto las coincidencias como las divergencias entre ambos autores.

### **1. La dialéctica**

Antes de analizar puntualmente la dialéctica en Kierkegaard es preciso aclarar su importancia en instancias anteriores, sobre todo, en la filosofía de Hegel. Como recuerda Paolo Lamanna<sup>1</sup>, Kant ya había hablado de la dialéctica de la razón en el sentido de la inevitable contradictoriedad en que cae la razón cuando deja el terreno de la experiencia de modo que las ideas dan lugar a antinomias: tesis y antítesis. Para Hegel, toda tesis está

---

<sup>1</sup> E. Paolo Lamanna, *Historia de la filosofía. Vol. IV. La filosofía del siglo XIX*, trad. Oberdan Caletti y Floreal Mazía, Buenos Aires: Librería Hachete, 1969, p. 62-63

ligada a su opuesto, o sea, antítesis que impulsa a una profundización del pensamiento requiriendo la unidad de una síntesis que, a su vez, vuelve a aparecer como nueva tesis que, a su vez, suscita una nueva antítesis que al unificarse, provoca una nueva síntesis y así sucesivamente.<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer hace un recorrido histórico del concepto de “dialéctica”. Se inicia como método en los filósofos antiguos, extrayendo las consecuencias de hipótesis contrarias entre sí, es restaurado en el siglo XVIII por la dialéctica trascendental kantiana y profundizado después por Hegel que, percatándose de la ausencia de rigor metódico en el uso de la dialéctica, marcó un procedimiento distinto y peculiar en continua progresión. Gadamer<sup>3</sup> aclara que, según el propio Hegel, hay tres elementos que constituyen la dialéctica: el pensar es pensar de algo en sí y para sí mismo, pensamiento conjunto de determinaciones contradictorias y unidad de las determinaciones contradictorias en una unidad. La búsqueda de Hegel fue “convertir la lógica tradicional en una genuina ciencia filosófica: el método de la dialéctica.”<sup>4</sup>

Pese a la importancia de la dialéctica en Hegel, señala Juan Luis Segundo<sup>5</sup>, y a la inmensa literatura que hace uso de la dialéctica como metodología, jamás encontró una definición explícita. No obstante esa ausencia, el teólogo uruguayo llega a esta conclusión:

Lo que podemos obtener leyendo y estudiando a Hegel mismo es que su pensamiento apunta siempre a procesos, no a esencias invariables. Además, en dichos procesos Hegel continuamente la negación. Cada momento es negado por otra que, a su vez,

---

<sup>2</sup> Lamanna agrega que el triple momento del proceso lógico dialéctico hegeliano consiste en: a. momento intelectual abstracto, b. momento racional-negativo o propiamente dialéctico y c. momento racional-positivo o especulativo. *Ibid.*, p. 63. Según explica Arsenio Ginzó, Hegel aplica la dialéctica al tema de la muerte de Dios de modo que, a la muerte que es negación, sigue la negación de la negación o sea, la muerte de la muerte “y por ello Dios ‘surge de nuevo a la vida’.” Arsenio Ginzó, “En torno a la filosofía de la religión de Hegel” en G. W. F. Hegel, *El concepto de religión*, trad. Arsenio Ginzó, México: FCE, 1981, p.24. Para un análisis más pormenorizado de la dialéctica de Hegel véase Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, Tomo 2, *Intersubjetividad y reino de la verdad*, 2da. Edición, Buenos Aires: Biblos, 2006, pp. 89-104. Básicamente, el esquema en el que Dri sintetiza la dialéctica de la percepción en Hegel es el siguiente: 1. Concepto simple de la cosa; 2. Percepción contradictoria de la cosa y 3. Movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento.

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, trad. Manuel Garrido, Madrid: Biblioteca Nacional, 2002, p. 27. Gadamer remonta la dialéctica hegeliana a Platón, sobre todo su obra *Menón*, según la cual la naturaleza está íntimamente relacionada de modo que no hay ideas aisladas y, por lo tanto, la tarea dialéctica consiste en destruir la falsedad de su absoluta separación. *Ibid.*, p. 75.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 74. Marx continuará la perspectiva filosófica de la dialéctica pero aplicada al “materialismo”. En su análisis de la “dialéctica del trabajo”, Jürgen Habermas entiende que una vez más, “la dialéctica puede concebirse entonces desde el diálogo; ciertamente, no como tal diálogo, sino como consecuencia de la represión del mismo. Es objetiva y subjetiva a un tiempo.” *Teoría y praxis*, trad. Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí, Madrid: Biblioteca Nacional, 2002, pp. 455-456. También inscripto dentro de la primera etapa de la escuela de Frankfurt, Theodor Adorno presentó su *Dialéctica negativa*, como una especie de “antisistema” ya que, la dialéctica siempre ha sido un instrumento al servicio de un resultado positivo. Véase Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda, Madrid: Editora Nacional, 2002.

<sup>5</sup> Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Vol. I, *Fe e ideología*, Madrid: Cristiandad, 1982, p. 248

vuelve a ser negado, no para volver exactamente al primer momento, sino para ser negado de nuevo, y así sucesivamente.<sup>6</sup>

Aclarado el antecedente hegeliano de la dialéctica, pasamos ahora a analizar qué dice Kierkegaard sobre su método. En su obra *Mi punto de vista*, Kierkegaard define claramente desde qué perspectiva escribe y cuál es su método. Se denomina “un escritor religioso” y define su método como “dialéctico.” Dice:

El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como escritor; que 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.<sup>7</sup>

Se percibe que Kierkegaard no sólo se define como “escritor religioso” sino que también indica de forma clara cuál es su propósito: el problema de llegar a ser cristiano, la crítica a la “cristiandad” y la ilusión de que en su país todos sean cristianos. Por otra parte, Kierkegaard insiste en el carácter dialéctico de su trabajo. Habla de “la posición dialéctica” que ocupa “y del carácter dialéctico de mi posición (que es justamente a lo que no me puedo resignar [...])”<sup>8</sup> Más adelante es más enfático: “Si, como autor, tuviera que empezar a protestar, fácilmente llevaría a la confusión a toda mi obra, la cual, desde el principio al fin, es dialéctica.”<sup>9</sup> El carácter dialéctico de su pensamiento se puede percibir en la diferencia cualitativa insalvable entre Dios y el hombre, el cielo y la tierra, la finitud y la infinitud, la fe y la incredulidad, la esencia y la existencia.

Kierkegaard reflexiona profunda y ampliamente sobre la contradicción que implica el Dios-hombre que, como veremos más adelante, es el punto de inflexión ante el cual nos escandalizamos o creemos. Y esa contradicción entre ser Dios y ser hombre, es infinitamente cualitativa. Dice:

Esta es una especie extraña de dialéctica: que El, el omnipotente –se ate a sí mismo; y hace esto tan omnipotentemente que se siente realmente atado, sufre bajo las consecuencias de su amorosa y libre decisión de hacerse hombre individuo- tanta seriedad había en el hecho de hacerse un hombre real; mas así tenía que ser si había de ser signo de contradicción que patentizase los pensamientos de los corazones.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 255. Citando a André Lalande, agrega Segundo: “Consiste esencialmente la dialéctica en reconocer la inseparabilidad de los contradictorios y en descubrir el principio de esta unión en una categoría superior. Así [Hegel] llama ‘momento dialéctico’ la contradicción misma y el paso, en esta contradicción, de un término al otro.” André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, París, 5ta. Edición, 1938, p. 152, cit. en *Ibid.*, p. 254.

<sup>7</sup> Sören Kierkegaard, *Mi punto de vista*, trad. José Miguel Velloso, Madrid: Sarpe, 1985, p. 30

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 31

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 41

<sup>10</sup> Sören Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961, p.191

En cuanto a Karl Barth, su teología ha recibido varias nomenclaturas: neo-ortodoxia, teología de la crisis, teología de la Palabra y teología dialéctica. El propio Barth admitió esa opción dialéctica, indicando que en su teología no hay nada que se haya afirmado y que, al mismo tiempo, se haya negado, perspectiva que se puede apreciar en su comentario a la carta a los Romanos. Allí, de modo claro, admite Barth:

[...] si tengo un sistema, éste consiste en no perder de vista la significación negativa y positiva de lo que Kierkegaard llamó la “infinita diferencia cualitativa” que existe entre tiempo y eternidad. “Dios está en el cielo y tú en la tierra. La relación de *este* Dios con *este* hombre, la relación de *este* hombre con *este* Dios es para mí el tema de la Biblia y el compendio de la filosofía.<sup>11</sup>

Obsérvese el juego dialéctico: tiempo/eternidad, Dios/tú, cielo/tierra/este Dios/este hombre. Y también, que no se trata tanto de universales como de particulares: *este* Dios y *este* hombre. Lo que llama la atención es que ese planteo represente para Barth no sólo el tema de la Biblia sino el compendio de la filosofía, aspecto este último que no aclara en el contexto.

Sean Turchin afirma que el teólogo Johann Tobias Beck (1804-1878) habría sido quien introdujo a Barth en la filosofía de Kierkegaard y que, aunque Barth comenzó a leer a Kierkegaard a partir de 1909, reconoció que el pensamiento del danés influyó decisivamente cuando escribía el comentario a Romanos en 1918. Y agrega Turchin:

[...] la familiaridad de Barth con Kierkegaard es algo reconocido sobre la base de sus repetidas citas de Kierkegaard por nombre, tanto como por el uso que hace de la terminología kierkegaardiana en Romanos II tales como paradoja, el totalmente Otro, comunicación indirecta/directa, el momento, el incógnito divino, el escándalo, el salto de la fe.<sup>12</sup>

Según Hans von Balthasar, el estilo barthiano denota la influencia de Kierkegaard, al enfatizar el momento “estático” de la dialéctica, la “infinita diferencia cualitativa” entre Dios y la criatura. Pero por encima de todo, enfatiza la aseidad de Dios en el verdadero acto de su automanifestación. Y aclara un dato importante:

Este tipo de dialéctica fue redescubierta en los febriles y tumultuosos años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, la era del expresionismo. Esto le lleva a explicar en la segunda edición de *La carta a los Romanos*: es expresionismo teológico, especialmente en su metodología.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Karl Barth, *Carta a los Romanos*, trad. Abelardo Martínez de La Pera, Madrid: BAC, 1998, p. 54

<sup>12</sup> Sean Turchin, *Examining the Primary Influence on Karl Barth's Epistle to the Romans*, Liberty University, B. R. Lakin, 2008, p. 60. Con la expresión “Romanos II”, Lakin se refiere a la segunda edición del comentario de Barth.

<sup>13</sup> Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, trad. Edward T. Oakes, S. J., San Francisco: Ignatius Press, 1992, p. 83. Cursivas originales.

Como hemos señalado en otro trabajo: “La exposición que Barth hace de la carta a los Romanos implica un método que podemos denominar dialéctico-crítico-paradójico.”<sup>14</sup> Ese método se puede apreciar en el citado comentario, en conceptos que claramente denotan su aproximación dialéctica. Veamos algunos ejemplos:

El tiempo atemporal, el lugar no espacial, la posibilidad imposible, la luz de la luz increada caracterizan, pues, al “pero ahora” con el que se fundamenta a sí mismo el mensaje del cambio, del cercano reino de Dios, del sí en el no, de la salvación en el mundo, de la absolución en la condena, de la eternidad en el tiempo, de la vida en la muerte.<sup>15</sup>

Barth abunda en contrastes y oposiciones cuando contrasta la justicia de Dios con la justicia humana. Dialécticamente, Dios es el Sí y el No hacia el ser humano. Dice Barth: “Dios es *el que* es, el Creador del mundo, el Señor de todas las cosas; el Sí, no es No. Dios pronuncia ese Sí. Hace valer su derecho, el derecho permanente, definitivo, último y decisivo al mundo.”<sup>16</sup>

El método dialéctico barthiano es analizado por Jacob Taubes en su ensayo “Teodicea y teología: un análisis filosófico de la teología dialéctica de Karl Barth”. El filósofo judío destaca que ningún trabajo teológico, desde que la filosofía se emancipó de la teología eclesial, despertó tanto interés como la *Dialektische Theologie*. “Parecería que el rechazo general por la teología que atraviesa toda la Edad Moderna se derrumbara ante Barth. Su trabajo agrega un nuevo capítulo a la historia del método dialéctico.”<sup>17</sup> Reconociendo la polisemia del término, Taubes se pregunta: ¿Qué es la dialéctica? Responde: “El término aparece una y otra vez en diferentes contextos en la historia de la filosofía, de la teología o de la sociología. Sin embargo, todas las variantes dialécticas tienen el presupuesto de que el ‘método dialéctico’ se funda en el diálogo.”<sup>18</sup> El método dialéctico barthiano retiene esa misma característica del diálogo ya que entiende que la teología sólo es posible

[...] “en forma de diálogo, en un discurso de pregunta y respuesta.”. Sólo en este encuentro entre pregunta y respuesta se realiza el carácter tético-antitético de la teología. La teología es “pensamiento dialéctico”. Si se considera seriamente el carácter dialéctico de la teología, ella debe entonces seguir siendo discurso abierto y no debe cerrarse en un sistema autorreferencial.<sup>19</sup>

Si bien la teología dialéctica, según Taubes, está caracterizada por la relación entre la filosofía de Hegel y la protesta de Kierkegaard, cuando Barth destaca el hiato entre Dios y

---

<sup>14</sup> Alberto F. Roldán, “La dialéctica de la justicia en el comentario de Karl Barth a la carta a los Romanos”, *Enfoques XXI*, 1,2, Libertador Gral. San Martín: Universidad Adventista del Plata, 2009, p. 25

<sup>15</sup> Karl Barth, *Carta a los Romanos*, trad. Abelardo Martínez de La Pera, Madrid: BAC, 1998 p. 140

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 141

<sup>17</sup> Jacob Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Silvia Villegas, Buenos Aires: Katz, 2007, p. 223. Cursivas originales.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 225. *La dialéctica de Hegel*, trad. Manuel Garrido, Madrid: Biblioteca Nacional, 2002, pp. 9-10.

<sup>19</sup> *Del culto a la cultura*, p. 225

el ser humano lo hace como resultado de la influencia de la dialéctica negativa de Kierkegaard.

## 2. La desesperación

Uno de los conceptos clave de la filosofía de Kierkegaard es el de “desesperación”. En efecto, el tratado titulado *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado* es una profunda reflexión sobre la condición humana en su finitud y su desesperación. El punto de partida de la reflexión de Kierkegaard es el relato de Juan 11.4 donde Jesús afirma que la enfermedad sufrida por Lázaro “no es de muerte.” Comenta Kierkegaard: “Por lo tanto, Lázaro había muerto y con todo no se trataba de una enfermedad mortal; estaba muerto y, no obstante, tal enfermedad no era de muerte.”<sup>20</sup> ¿En qué consiste, entonces, esa “enfermedad mortal” y por qué se puede hablar de “desesperación”? Kierkegaard entiende que al ser una síntesis de lo infinito y lo finito, de lo temporal y lo eterno, de la libertad y la necesidad, el ser humano es una síntesis. “La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma.”<sup>21</sup> Kierkegaard se pregunta: “¿Es la desesperación una ventaja o un defecto? En un sentido puramente dialéctico es ambas cosas.”<sup>22</sup> Fundamenta su respuesta en que, desde el lado positivo, la desesperación es una ventaja enorme para el ser humano comparado con el bruto pero, “sin embargo, estar desesperado no solamente es la mayor desgracia y miseria, sino la perdición misma.”<sup>23</sup> La desesperación existencial humana implica una dialéctica en la cual la persona a veces quiere ser sí misma y en otras quisiera deshacerse de sí misma. Es, también, resultado de la dimensión de eternidad con que ha sido creada. “Y es natural que la eternidad actúe de esta manera, puesto que poseer un yo y ser un yo es la mayor concesión – una concesión infinita- que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él.”<sup>24</sup>

La desesperación es un hecho universal. Nadie escapa a su presencia en la vida humana porque todos experimentamos cierta dosis de desesperación, desasosiego, desarmonía. Nadie puede librarse de su presencia. Pero la desesperación es también dialéctica. ¿En qué sentido? Explica Kierkegaard:

La desesperación no sólo es dialéctica de una manera completamente distinta a la que lo es cualquier otra enfermedad, sino que también todos sus síntomas son dialécticos; y ésta es la causa de que la consideración vulgar se engañe tan fácilmente al diagnosticar si la desesperación hace presa o no en determinados individuos.<sup>25</sup>

La desesperación se relaciona también con finitud e infinitud. Este es, una vez más, un planteo dialéctico por el cual una cosa nunca deja de ser su contraria. Por lo tanto, la

---

<sup>20</sup> Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid: Sarpe, 1984, p. 29

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 40

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 39

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 47

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 52

desesperación no puede definirse de modo directo sino sólo reflexionando sobre su opuesto. Kierkegaard admite que para describir la desesperación el poeta puede hacerlo sin recurrir a la dialéctica. Pero “para definir la desesperación siempre es necesario el recurso a lo opuesto de la misma. Aquella réplica no podría ser poéticamente valiosa si no reflejase el colorido de su expresión en contraste dialéctico.”<sup>26</sup> El carácter dialéctico de la desesperación se puede observar en todos sus síntomas, al punto de que no estar desesperado no implica superar la desesperación sino que, aún en la tranquilidad y el sosiego “pueden significar que se está desesperado, es más, esta misma tranquilidad y este sosiego pueden ser desesperación [...]”<sup>27</sup>

Pero ¿qué es concretamente la “desesperación”? En la segunda parte de su tratado, Kierkegaard define claramente que la desesperación es el pecado. Explica:

*Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo. Por lo tanto, el pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia; el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación. El acento cae aquí en ese delante de Dios, o en que se tenga al mismo tiempo la idea de Dios. Es precisamente esta idea de Dios la que en todos los sentidos, dialéctico, ético y religioso, hace que el pecado se convierta en lo que los juristas podrían llamar o llaman la “desesperación cualificada”.*<sup>28</sup>

La expresión “delante de Dios” evoca el *coram Deo* de Lutero, con lo cual el pecado solo se puede definir en su relación a Dios. “Pecado” es una categoría teológica, no filosófica, y en su definición es imposible evitar la idea de Dios.

¿Hay salida para la desesperación? ¿Hay manera de superarla? Y, en todo caso, ¿cuál es esa manera? La respuesta de Kierkegaard es enfática: la fe. Es la única posibilidad de salida a la desesperación. “El creyente posee el eterno y seguro antídoto contra la desesperación, es decir, la posibilidad; ya que para Dios todo es posible en cualquier momento. Esta es la salud de la fe, la cual resuelve todas las contradicciones.”<sup>29</sup> Volveremos sobre el tema de la fe en el apartado 3. Ahora, veamos de qué modo el pensamiento de Kierkegaard sobre la desesperación es retomado por Barth.

También Barth, sin mencionar específicamente a Kierkegaard, critica la “falta del coraje de la desesperación.”<sup>30</sup> También insinúa la influencia del pensador danés cuando se

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 117. Cursivas originales

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 71

<sup>30</sup> Karl Barth, *Carta a los Romanos*, trad. Abelardo Martínez de La Pera, Madrid: BAC, 1998, p. 88. En este punto hay coincidencia entre Barth y Bultmann ya que el exégeta luterano luego de señalar que la filosofía existencialista tiene una gran deuda con el Nuevo Testamento, con Lutero y Kierkegaard indica que “la única actitud razonable que puede adoptar el hombre aparte de Cristo es la de desesperación, desesperar de la posibilidad de lograr nunca el auténtico ser.” *Nuevo Testamento y mitología*, trad. Antonio Bonnano, Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1998, p. 49.



refiere a “la soberbia, la arrogancia que desconoce la distancia existente entre Dios y hombre, y que entroniza infaliblemente al no dios.”<sup>31</sup>

A partir de la lectura que hace del comentario de Barth a Romanos 5 y el tema específico de “Adán y Cristo”, Sean Turchin<sup>32</sup> afirma que la terminología usada por Barth da evidencia de que él estaba familiarizado con el libro *La enfermedad mortal* o al menos con el uso kierkegaardiano para describir la condición caída del ser humano.

### 3. La fe<sup>33</sup>

¿En qué sentido la fe es una paradoja? Kierkegaard responde una vez más apelando a la fe de Abraham. Dice:

En todo momento se presenta a mi consideración la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia de Abraham, y me siento como empujado hacia atrás, y mi pensamiento, pese a toda su pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja ni tan siquiera por el espesor de un cabello. Todos mis músculos se tensan en un esfuerzo por llegar a un concepto comprensivo, pero en ese mismo instante me siento paralizado.<sup>34</sup>

Kierkegaard analiza el acto de Abraham y encuentra que en el mismo hay una contradicción. Porque, desde el punto de vista ético, quiso matar a Isaac pero desde el punto de vista religioso, quiso ofrecerlo en sacrificio. “Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo [...]”<sup>35</sup> Si reducimos a cero el valor de la fe, argumenta Kierkegaard, entonces lo único que queda es el hecho desnudo de que Abraham quiso matar a Isaac. Pero, si por el contrario le otorgamos a la fe un valor máximo llegaremos a la conclusión de que “únicamente por la fe podemos asemejarnos a Abraham, y no por el asesinato.”<sup>36</sup>

Al ilustrar lo que piensa sobre la fe a partir de la experiencia de Abraham, Kierkegaard afirma sin ambages que la fe es una pasión. Al contratar al héroe trágico con el caballero de la fe que está ilustrado en la persona de Abraham, dice Kierkegaard:

Cualquiera puede llegar a ser, gracias al propio esfuerzo, un héroe trágico, pero nunca un caballero de la fe [...] quien echa adelante por el estrecho sendero de la fe, no podrá encontrar nadie que pueda darle una mano, nadie que pueda comprenderle. La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión.<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> *Carta a los Romanos*, p. 105

<sup>32</sup> *Op. Cit.*, p. 76

<sup>33</sup> En esta sección del trabajo tomo como base mi comunicación titulada: “La fe como paradoja y pasión según el planteo de Sören Kierkegaard en *Temor y temblor*”, IV Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2013.

<sup>34</sup> *Temor y temblor*, p. 25

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>37</sup> Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Barcelona: Altaya, 1994, p. 56

Kierkegaard ha sido capturado de tal modo por el patriarca hebreo que hasta hace una invocación a modo de oración:

¡Venerable padre Abraham! ¡Segundo padre del género humano! Tu que fuiste el primero en sentir y testimoniar esa pasión poderosa que desdeña el peligro combate contra la furia de los elementos y las fuerzas de la creación, para pelear con Dios; tú, que antes que cualquier otro sentiste en ti esa elevada pasión, limpia y humilde – manifestación sagrada del absurdo divino [...] <sup>38</sup>

En toda su argumentación, Kierkegaard manifiesta un esfuerzo por separarse del racionalismo hegeliano. Esto puede percibirse en dos hechos: por un lado, el rechazo de toda posibilidad de sistema y, segundo, la crítica a una fe “racional” o “racionalista”. En cuanto al intento de hacer un sistema, dice Kierkegaard:

El autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo. No ha comprendido el Sistema – caso de que exista uno, y caso de que uno, y caso de que éste redondeado: ya tiene bastante su débil cerebro con la tarea de imaginar la prodigiosa cabeza de que debe uno disponer en nuestra época para contener proyecto tan descomunal. Aunque se lograra reducir a una fórmula conceptual todo el contenido de la fe, no se seguiría de ello que nos hubiésemos apoderado adecuadamente de la fe de un modo tal que nos permitiera ingresar en ella o bien ella en nosotros. <sup>39</sup>

Esta crítica al afán de “sistema” que pone en dudas puede lograrse aparece como una velada negación del objetivo de Hegel. Pero más adelante, ya de modo enérgico, comenta Kierkegaard que se oye decir que es difícil entender a Hegel y que, en contraste, comprender a Abraham es “una bagatela.” Sin embargo, Kierkegaard cree entender a Hegel mientras que “cuando doy en pensar en Abraham me siento anonadado.” <sup>40</sup> Y, finalmente, “Hegel no tiene razón cuando habla de la fe [...]” <sup>41</sup> Desde ese lugar, como escritor religioso y en reacción a la filosofía hegeliana marcada por la razón y la búsqueda de “sistema” es que Kierkegaard va a plantear su nueva perspectiva de la fe que está situada en las antípodas del proyecto hegeliano. <sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>39</sup> Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Barcelona: Altaya, 1994, p. 5

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 45. Paul Tillich entiende que cuando Kierkegaard rompió con el sistema hegeliano de esencias “hizo dos cosas: proclamó una actitud existencial e instigó una filosofía de la existencia. Se percató de que el conocimiento de aquello que nos concierne infinitamente es posible sólo en una actitud de infinita preocupación, en una actitud existencial.” *El coraje de existir*, trad. José Luis Lana, Barcelona: Estela, 1968, p. 120

<sup>42</sup> No obstante situarse en las antípodas de Hegel, no faltan estudiosos que sostienen que, pese a sus esfuerzos, Kierkegaard sigue de alguna manera dependiente de Hegel. Theodor Adorno afirma que por muy polémicamente que Kierkegaard se posicione contra Hegel y su “sistema”, todavía permanece en estrecha dependencia con él y que, la verdadera diferencia con Hegel no se encuentra tanto en el “salto” sino más bien que las esferas se sustraen de ser sintetizadas. Theodor Adorno, *Kierkegaard*, trad. Roberto J. Vernengo, Caracas: Monte Ávila, 1969, p. 151. El propio Kierkegaard admite una coincidencia con Hegel: “Por fe entiendo yo aquí lo que en alguna parte designa Hegel muy justamente a su manera: la certeza interior que anticipa la infinitud.” *El concepto de la angustia*, 3ra. Edición, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946, p. 176. Por

Por otra parte, también Kierkegaard contrasta la fe con la duda. Sostiene que la fe es contraria a la duda pero aclara:

[...] ninguna de las dos es un acto de conocimiento sino que son pasiones opuestas. La fe es un sentido del devenir y la duda una protesta contra toda decisión que quiere ir más allá de la percepción inmediata y el conocimiento inmediato. [...] En la medida en que se sirve de la dialéctica para hacer que dos contrarios sean exactamente probables de la misma manera, no es con todo en virtud de esta dialéctica que establece su escepticismo, pues tales no son sino las obras exteriores y acomodamientos humanos.<sup>43</sup>

También Kierkegaard en su obra *Ejercitación del cristianismo* se pregunta si puede llegar a saberse algo de Cristo. Y responde categóricamente:

No. ¿Por qué no? Porque, en general, nada puede “saberse” acerca de “Cristo”; es la paradoja, objeto de la fe, solamente para la fe. Pero toda comunicación histórica es comunicación del “saber”, por lo tanto, por la historia no puede llegarse a saber nada sobre Cristo. [...] La historia hace de Cristo otra cosa de lo que en verdad era y así se llega a saber por la historia mucho acerca de ¿Cristo? No, no es acerca de Cristo, ya que sobre El nada se puede saber, solamente ha de ser creído.<sup>44</sup>

De modo que la fe está en las antípodas del saber.<sup>45</sup> No se fundamenta en hechos históricos sino en una adhesión a la paradoja. Por otra parte, la fe puede comprobarse fácticamente, pero otra vez no mediante razonamientos, sino mediante la pasión y el sufrimiento. Dice Kierkegaard:

Sólo hay una manera de relacionarse con la verdad revelada: tener fe. Y que uno tiene fe puede probarse de un solo modo: estar dispuesto a sufrir por esa fe; y el grado de la fe que uno tiene puede probarse sólo por el grado de voluntad que uno tenga de sufrir por esa fe. De ese modo llegó el cristianismo al mundo, servido por testigos dispuestos incondicionalmente a sufrirlo todo por su fe y que en verdad

---

su parte María J. Binetti, tomando en cuenta a varios especialistas sobre el tema, indica que el concepto kierkegaardiano de libertad se relaciona estrechamente con el sujeto hegeliano construido en la acción de su autorreflexión. Cita a autores como T. W. Adorno, Karl Löwith, J. Wahl y el propio Jean-Paul Sartre. María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Sören Kierkegaard*, Pamplona: Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2005, p. 27, nota 57.

<sup>43</sup> Sören Kierkegaard, *Fragmentos filosóficos*, trad. Arnoldo Canclini, Buenos Aires: La Aurora, 1955, p. 124

<sup>44</sup> Sören Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid: Guadarrama, 1961, pp. 62-63

<sup>45</sup> En este punto Kierkegaard se sitúa en oposición a Hegel que en varios momentos de su filosofía reflexiona sobre la fe. Por caso, cuando dice que “a la fe hay que atribuirle la forma de la *mediación*: ella es en sí misma esta forma, puesto que es saber acerca de Dios y de su determinación y este saber es en sí mismo un proceso, un movimiento, vida, mediación.” G. W. F. Hegel, *El concepto de religión*, trad. trad. Arsenio Ginzó, México: FCE, 1981, p. 287. Cursivas originales. En *Fe y saber*, Hegel encara una crítica a la Ilustración porque considera que ese movimiento, particularmente Kant, se ha mostrado incapaz de alcanzar un concepto de razón pleno. Como explica Vicente Serrano en la introducción a la versión en castellano de esa obra, esa crítica se refería a: “una filosofía basada en la fe, en el sentido de fe y de la creencia, es decir, en la fe cristiana y en la creencia de las cosas sin ulterior justificación racional de las mismas.” G. W. F. Hegel, *Fe y saber*, traducción e introducción por Vicente Serrano, México: Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 29.

tuvieron que sufrir, dar su vida y su sangre por la fe. El coraje de su fe causa tal impresión en el género humano que éste saca la siguiente conclusión: aquello que puede entusiasmar al hombre para darlo todo y arriesgar su vida y su sangre debe ser la verdad.<sup>46</sup>

Una vez más, la fe no se consta mediante argumentaciones filosóficas o especulaciones. Su autenticidad sólo se puede probar mediante el sufrimiento al que llega quien tiene esa fe. La fe es coraje y decisión que puede llevar a la muerte a quien la sostiene.

Kierkegaard también se refiere a la fe como determinación, elección y escándalo. Dice: “la fe es por su parte también una determinación dialéctica. Fe es una elección, de ningún modo una recepción inmediata –y el que la recibe es aquél que patentiza si desea creer o escandalizarse.”<sup>47</sup> En ese contexto, contrasta la moderna filosofía con la experiencia de la fe. Sostiene que para esa filosofía la fe es simplemente una “opinión”. Ello, porque se hace del cristianismo una “enseñanza” cuando en rigor no lo es. Si fuera enseñanza, implicaría la necesidad de “comprensión”. Y todo esto pertenece al campo de la filosofía.

Todo ello sería completamente correcto si el cristianismo fuera una enseñanza; mas como no lo es, todo eso no tiene ni pies ni cabeza. La fe en sentido preciso se relaciona al Dios-hombre. Mas el Dios-hombre, signo de contradicción, tiene que rehusar la comunicación directa y exige la fe.<sup>48</sup>

Kierkegaard entiende que en cuanto el Dios-hombre es una realidad cualitativamente distinta a cualquier ser humano, ese hecho niega la comunicación directa y exige la fe. La negación de una comunicación directa y la opción por su contrario, es decir, la comunicación indirecta es, según interpreta Oscar Cuervo, parte de la estrategia literaria de Kierkegaard. A partir del carácter pseudonímico de la obra kierkegaardiana, explica Cuervo:

Si Kierkegaard dispuso su obra como una polifonía de voces cuya unidad será siempre problemática, es ante todo porque es el pensador que instala en la filosofía occidental el problema de la comunicación indirecta, un modo de comunicar que siempre está pendiente de que cada lector desencadene un sentido que sólo a él le atañe.<sup>49</sup>

Kierkegaard reflexiona por qué en el caso de la fe no puede haber comunicación directa y las formas que puede adoptar la comunicación indirecta. Una forma de comunicación indirecta es conjuntar broma y seriedad de modo que la síntesis sea un nudo dialéctico que sólo el autor puede soltar. Otra forma es que en la comunicación esté implicado el

---

<sup>46</sup> Sören Kierkegaard, *El Instante*, trad. Andrés R. Albertsen, Madrid: Trotta, 2006, pp. 177-178

<sup>47</sup> Sören Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 205

<sup>48</sup> *Ibid.* Esta perspectiva negativa de Kierkegaard hacia el “saber” o el “conocer”, contrasta con otros textos en los cuales admite la importancia de lo cognoscitivo, como cuando afirma: “El conocimiento de Dios es el factor más decisivo de cada vida humana, y sin este conocimiento, el hombre no llegaría a ser absolutamente nada.” Sören Kierkegaard, *Edifying Discourses*, vol. IV, trad. David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1946, p. 47.

<sup>49</sup> Oscar Cuervo, *Kierkegaard. Una Introducción*, Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2010, p. 20

comunicante. Para el caso de la fe en Cristo sólo puede haber comunicación indirecta. Explica:

Esto acontece con el Dios-hombre. El es un signo, un signo de contradicción. El está en la incognoscibilidad, por lo tanto, toda comunicación directa es imposible. Para que la comunicación de un comunicante sea concretamente directa es necesario que no solamente la comunicación sea directa, sino que el mismo comunicante esté directamente determinado. De no ser así, incluso la más directa de todas las expresiones de un tal comunicante, que tiene que ser inseparable de él, es decir, de aquello que él es, nunca será a pesar de todo comunicación directa.<sup>50</sup>

Jesucristo, el Dios-hombre no sólo es signo de contradicción sino, directamente, un escándalo que se nos presenta en nuestro camino. ¿Cómo se relaciona la fe con el escándalo? Dice Kierkegaard: “la posibilidad del escándalo es la defensa y el escudo de la fe, es de tal manera ambivalente que toda humana razón tiene de una manera u otra que llegar a la perplejidad, debe chocar contra ella, o para escandalizarse o para creer.”<sup>51</sup>

A modo de contraste, podemos decir que también Kierkegaard relaciona la fe con el amor. En *Las obras del amor*, dice:

[...] como la fe se ofrece sugestivamente al hombre para acompañarle por las sendas de la vida, pero petrifica al insolente que intenta osadamente comprenderla; así también el deseo y la súplica del amor consisten en que su secreto manantial y su vida oculta en lo más íntimo permanezcan en misterio [...]<sup>52</sup>

En síntesis: Kierkegaard define la fe como un acto subjetivo caracterizado por la paradoja, la pasión y la decisión. Al intentar tomar distancia de Hegel, termina por un ploteo completamente subjetivo de la fe. En palabras de María J. Binetti: “la conciencia kierkegaardiana sólo se presta a la universalidad y absolutidad espiritual de un sujeto singular, contingente y finito, en quien se resuelve el devenir dialéctico del todo.”<sup>53</sup> La dialéctica, la pasión y la paradoja son aspectos indisolublemente ligados a la experiencia de fe, al punto de que, como expresa David Gouwens, Kierkegaard “ve la fe cristiana como una historia de pasiones y de amores: la pasión divina incorporada a la vida humana que busca ‘igualdad con el aprendiz’, una pasión que incita una respuesta sea al amor o a la ofensa.”<sup>54</sup>

Barth se inscribe, como Kierkegaard, en la tradición del *Credo quia absurdum*, que habría iniciado Tertuliano de Cartago. En un juego dialéctico referido al tiempo, al sí y al no, dice:

---

<sup>50</sup> Soren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, pp. 194-195

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 157

<sup>52</sup> Sören Kierkegaard, *Las obras del amor*, Primera parte, Madrid: Ediciones Guadarrama, s/f, p. 51

<sup>53</sup> María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Sören Kierkegaard*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 11.

<sup>54</sup> David J. Gouwens, *Kierkegaard as religious thinker*, Nueva York: Cambridge University Press, 1996, p. 150

El “momento” es y será algo propio, distinto, extraño, frente a todo antes y después; no se prolonga en el después, ni tiene sus raíces en el antes; no está en un contexto temporal, causal, lógico; es siempre y por doquier lo absolutamente nuevo; es siempre el ser, tener y obrar de Dios, que es el único mortal. *Credo quia absurdum!* El hombre es absuelto siempre y sólo como condenado ante Dios. La vida viene siempre y sólo de la muerte, el principio sólo del final, el Sí sólo del No.<sup>55</sup>

Al comentar el pasaje paulino de Romanos 4, que es una reflexión de la fe de Abraham, dice Barth: “Ante Dios *“que da vida a los muertos y habla como existente a lo no existente”*. La fe como principio del conocimiento y como fuerza generadora de la historia se diferencia mediante eso de toda intramundinidad del mito y de la mística.”<sup>56</sup> Estos aspectos de la fe convergen con la perspectiva kierkegaardiana: la fe de Abraham fue “ante Dios” (*coram Deo*) y se diferencia tanto del mito como de la mística, con lo cual pareciera también ubicar a la fe fuera de las etapas estética y ética planteadas por Kierkegaard. Y también vuelve a la paradoja de la fe cuando afirma: “La fe se atiene a la palabra de Dios, la tiene por recta y verdadera a pesar de que parece tan descabellada e imposible.”<sup>57</sup> O sea: la fe se atiene a la palabra de Dios aunque esa palabra suene descabellada o absurda.

Casi calcando la expresión kierkegaardiana, dice Barth: “*Jamás* se podrá esquivar la paradoja de la fe; *jamás* será abolida. “Sola fide”, *sólo mediante la fe* está el hombre ante Dios, es movido por él. A la fidelidad de Dios, por ser fidelidad *de Dios*, *sólo* se puede acceder a través de la fe.”<sup>58</sup>

La fe también es una pasión. Kierkegaard distingue entre un héroe trágico y un caballero de la fe. Dice que cualquiera puede, con esfuerzo, transformarse en héroe trágico. Ello, porque el héroe trágico cuando endereza sus pasos puede encontrar gente que lo aconseje para lograr su cometido.

[...] pero quien echa adelante por el estrecho sendero de la fe, no podrá encontrar nadie que pueda darle una mano, nadie que pueda comprenderle. La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda la existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión.<sup>59</sup>

En su interpretación de la filosofía de Kierkegaard y, a modo de síntesis, María J. Binetti afirma: “La filosofía de Kierkegaard se proyecta, más allá del ser, hacia ese horizonte de actualidad subjetiva, constitutivo de lo real.”<sup>60</sup> Y agrega: “la conciencia kierkegaardiana sólo se presta a la universalidad y absolutidad espiritual de un sujeto singular, contingente y

---

<sup>55</sup> Barth, *Op. Cit.*, p. 161. Cursivas originales

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 192. Cursivas originales

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 195

<sup>58</sup> *Carta a los Romanos*, p. 161. Cursivas originales

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 56. También la decisión está íntimamente vinculada a la fe porque remite a lo existencial en Kierkegaard, que “no es resultado de la deliberación intelectual sino el límite de la misma, cuyo origen no es otro que el *pathos*.” Patricia Dip, *Op. Cit.*, p. 55. Cursivas originales.

<sup>60</sup> María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Sören Kierkegaard. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2005, pp. 8-9.

finito, en quien se resuelve el devenir dialéctico del todo.”<sup>61</sup> En otras palabras: todo el pensamiento filosófico-religioso de Kierkegaard se puede sintetizar en un planteo no ontológico sino más bien que destaca al sujeto en su singularidad, contingencia y finitud, con lo cual la totalidad de resuelve como un todo. El acento está puesto, definitivamente, en la total subjetividad.

#### 4. Coincidencias y contrastes

Un primer punto de coincidencia entre ambos pensadores está en la adopción de ambos al *credo quia absurdum*. Ambos intentan tomar distancia del hegelianismo lo cual, aplicado al tema central de la fe implica que ella no es resultado de un análisis racional sino más bien una experiencia que surge de la desesperación humana y que da el “salto al vacío” como lo hizo Abraham. Barth define: “Creer significa para todos la misma zozobra y la misma promesa. Creer es para todos el mismo salto al vacío. Creer es posible para todos porque es igual de imposible para todos.”<sup>62</sup> Todavía más claramente, Barth se inscribe dentro de la perspectiva de Kierkegaard cuando dice: “*Credo quia absurdum!* El hombre es absuelto siempre y sólo como condenado ante Dios. La vida viene siempre y sólo de la muerte, el principio sólo del final, el Sí sólo del No.”<sup>63</sup>

Un segundo punto de convergencia está en el tema del individuo. La teología de Barth intenta recuperar la importancia del individuo. En coincidencia con Kierkegaard, dice: “Pregonamos el derecho del individuo, el valor infinito del individuo (¡Kierkegaard!) al dar a conocer que su alma está perdida ante Dios y en Dios, que está consignada y salvada en él.”<sup>64</sup>

Un tercer aspecto en que convergen Kierkegaard y Barth es en relación a la crítica al cristianismo. Kierkegaard critica a la “cristiandad” por no representar cabalmente el mensaje de Cristo y su desafío al discipulado y al costo del mismo. Por su parte el “primer” Barth critica duramente a la religión desde la revelación. En su famoso texto “La revelación como abolición de la religión”<sup>65</sup> el teólogo suizo adopta una posición sumamente crítica a la religión, que define como un intento meramente humano por llegar a Dios y, por lo tanto, destinado al fracaso y la revelación de Dios en Cristo como el único camino en el cual el ser humano puede lograr una relación vital con el Creador. Inclusive, Barth critica al mismo cristianismo como un espacio que puede desnaturalizar su esencia al punto de convertirse, también, en una nueva forma de religión humana.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 11

<sup>62</sup> *Carta a los Romanos*, p. 148

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 161

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 166

<sup>65</sup> Corresponde a la *Church Dogmatics*, vol. I.2, parte III, pp. 280-361, Hay versión española de esa sección por Marova-Fontanella, trad. Carlos Castro, Madrid-Barcelona, 1973.

En cuarto lugar, ambos pensadores toman en cuenta a Jesucristo como el centro de la fe, del encuentro con Dios y la salvación. Pero en este campo de la teología, la cristología de ambos adquiere rasgos distintos. Kierkegaard no desarrolla sistemáticamente ni la cristología ni la soteriología aunque podemos percibir algunos esbozos en sus textos. Por el contrario Barth, desarrolla ambos aspectos de la teología sistemática ofreciéndonos un *corpus* de dimensiones casi monumentales. Baste citar solamente el volumen IV, parte I y II de su *Church Dogmatics* titulado: *The Doctrine of Reconciliation*. Pero es precisamente a partir de la cristología donde los caminos entre Kierkegaard y Barth se separan.

Justamente, como primer eje de contraste podemos decir que mientras Kierkegaard se caracteriza por un subjetivismo de la fe Barth apela a un objetivismo teológico. David J. Gouwens destaca este punto de contraste afirmando que mientras Kierkegaard se puede considerar no sólo como el padre del existencialismo sino también del “subjetivismo teológico”, por el contrario Barth, como clásico ejemplo del “objetivismo teológico” busca ser cristocéntrico “afirma el carácter referencial del lenguaje acerca de “Dios”, “Cristo”, etc.; bosqueja el criterio “objetivo” en la teología, asignando a la teología como una clase de “ciencia”; y enfatiza la racionalidad de la fe y de la teología.”<sup>66</sup> De ese modo, agrega Gouwens<sup>67</sup>, en Kierkegaard lo objetivo está en algún sentido subordinado al momento subjetivo de la fe del individuo alineándose con un número importante de teólogos como San Agustín, Lutero, y quizás el propio Calvino.<sup>68</sup> Barth no rechaza la dimensión subjetiva de la fe sino que la admite explícitamente cuando señala: “Ciertamente, la cuestión de la aprehensión subjetiva de la expiación por el individuo es absolutamente indispensable.”<sup>69</sup> Sin embargo, aunque no rechaza esa dimensión, enfatiza el carácter objetivo de la fe. Efectivamente, en el párrafo § 63 del volumen IV, parte 1 de la *Church Dogmatics* donde expone el tema: “El Espíritu Santo y la fe cristiana”, Barth afirma claramente que para llegar a ser cristiano es necesario el conocimiento y la confesión de Jesucristo, rechazando las modernas doctrinas de la fe que se expresa en categorías morales. Y agrega:

Ellas descansan sobre el hecho de que en los últimos siglos (desde el amplio camino que conduce desde el antiguo pietismo al actual existencialismo teológico inspirado por Kierkegaard) el cristiano ha comenzado a tomar por sí mismo un sendero que no guarda relación con la seriedad del cristianismo.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> David J. Gouwens, *Kierkegaard as religious thinker*, Nueva York: Cambridge University Press, 1996, p. 20

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 149

<sup>68</sup> Para su interpretación, Gouwens toma en cuenta la obra de Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-36*, Oxford: Clarendon Press, 1995 obra en la cual su autor considera que nunca Barth fue un “existencialista kierkegaardiano” y aún desde la segunda edición de su comentario a Romanos no estuvo interesado en cómo los seres humanos llegan a ser cristianos sino más bien en cómo Dios se revela a sí mismo sin dejar de ser Dios. *Ibid.*, nota 115. En su análisis de las relaciones entre Kierkegaard y Barth, Reinhold Niebuhr advierte que la tendencia universalista de Kierkegaard y su simple apelación a resolver los problemas de la vida simplemente apelando a la aceptación de la interna contradicción de la existencia humana pudieron haber conducido a Barth a tomar distancia del pensador danés. Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, Nueva York: Charles Scribner's Son, 1953, pp. 193-194.

<sup>69</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. IV, parte I, trad. G. W. Bromiley y T. F. Torrance, Edimburgo: T. & T. Clark, 1956, p. 150.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 741



Barth pone de relieve el tema de la relación de la fe cristiana con su objeto, afirmando que la fe es una actividad humana espontánea y libre pero que, sobre todas las cosas, es una relación. “La fe es simplemente seguimiento, seguimiento de su objeto.”<sup>71</sup> Y, más contundentemente dice: “El ‘objeto’ de la fe, la *res* objetiva y subjetivada en la fe, es Jesucristo, en quien Dios ha llevado a cabo la reconciliación del mundo de todos los hombres consigo mismo – el viviente Jesucristo, en quien esto acontece, este cumplimiento, esta restauración del pacto quebrado entre Dios y el hombre [...]”<sup>72</sup> Casi al final de la sección Barth todavía es más enfático al cuestionar que el existencialismo teológico de sus días que “está lejos de poder ser considerado seriamente como teológico.”<sup>73</sup>

Otro punto de contraste tiene que ver con el tema de la teología natural. Como explica Gouwens<sup>74</sup>, Kierkegaard puede hablar de un conocimiento natural de Dios que surge de la persona que busca un conocimiento de sí misma. Es precisamente en ese punto donde la diferencia entre Kierkegaard y Barth se torna más pronunciada porque si bien ambos pensadores rechazan la teología natural, Kierkegaard otorga una visión más amplia a la doctrina de la creación en la teología desde la cual admite un conocimiento natural de Dios. Se trata de un camino que Barth no alienta.

Destacando el carácter dialéctico del pensamiento de Kierkegaard en relación al protestantismo Louis Dupré sostiene:

Verdaderamente, en Kierkegaard estamos confrontando con un protestantismo que continúa protestando, porque sabe que ambos momentos, tanto el estado existente de las cosas como la protesta contra ello, son igualmente esenciales para la realización pura del cristianismo. Toda vez que la protesta suprime el estado existente, una nueva realidad viene a ser; contra esto, también, la protesta debe ser hecha en nombre de la trascendencia de Dios.<sup>75</sup>

## Conclusión

A lo largo de esta investigación se ha procurado mostrar la influencia de Kierkegaard en el pensamiento teológico de Karl Barth. De modo especial, esa influencia se percibe en el decisivo comentario que el teólogo suizo elabora sobre *La carta a los Romanos* donde se detectan conceptos de clara raigambre kierkegaardiana. Ambos pensadores se consideran “dialécticos” y el propio Barth admite la asunción del método kierkegaardiano referido a la “infinita diferencia cualitativa” entre tiempo y eternidad, Dios y el ser humano en la tierra. Pero también se percibe en conceptos clave como

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 742

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 742-743

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 755. Por su parte Joel Jupp afirma que “ambos teólogos rechazan la definición de la fe que la reduce a una adherencia a proposiciones doctrinales o una creencia correcta. Kierkegaard no sólo rechazó el hegelianismo y su afirmación de que el sistema fuese omnicompreensivo sino que hizo burla de esa idea.” Joel Jupp, *Kierkegaard and Barth: similarities, complexities and differences*, Deerfield: Trinity Divinity School, 2010, p. 4

<sup>74</sup> Gouwens, *Op. Cit.*, p. 70

<sup>75</sup> Louis Dupré, *Kierkegaard as theologian. The dialectic of Christian existence*, Nueva York, Sheed and Ward, 1963, p. 219

“desesperación” y la “paradoja de la fe”. Ambos se inscriben dentro de la tradición atribuida a Tertuliano: *Creo quia absurdum*. Otro punto de coincidencia radica en la crítica que ambos formulan al cristianismo en tanto “cristiandad”, o sea, una cultura imbuida de lo religioso pero que no contiene la esencia de la fe.

Sin embargo, no habría que considerar a Barth como un teólogo propiamente kierkegaardiano ya que, como hemos señalado, sobre todo en su obra sistemática *Church Dogmatics* toma distancia del pensador danés, sobre todo en lo que se refiere al tema de la fe. En efecto, mientras Kierkegaard la sitúa plenamente en lo subjetivo-individual, Barth insiste en que la fe tiene también su objeto. La fe es seguimiento de su objeto, que es Jesucristo. Se podría decir entonces que mientras Barth recibe una impronta kierkegaardiana para su elaboración del comentario a Romanos, paulatinamente, en sus obras sistemáticas, toma distancia de ese enfoque, cuestionando aún el existencialismo teológico que, según expresa, no puede ser considerado seriamente como tal. Pese a esas notorias diferencias, ambos pensadores se inscriben dentro del protestantismo que siempre debe ser un impulso para la protesta y el cambio de la Iglesia, la sociedad y el mundo.

© 2013 Alberto F. Roldán

Doctor en teología por el Instituto Universitario Isedet. Máster en ciencias sociales y humanidades (filosofía política). Director de Teología y Cultura

E-mail: [alberto@teologos.com.ar](mailto:alberto@teologos.com.ar)

Fecha de recepción: 23-09-2013

Fecha de aceptación: 30-09-2013