

Kierkegaard y la nueva fenomenología

Kierkegaard and New Phenomenology

Matías Tapía Wende
FONDECYT¹

RESUMEN

En las últimas dos décadas, la relación directa o indirecta de Kierkegaard con la nueva fenomenología se ha vuelto un tópico de creciente interés. Haciendo eco de este ánimo, en este artículo pretendo leer dos niveles del pensamiento de Kierkegaard a partir de las directrices generales de la nueva fenomenología. El primer estadio refiere al carácter descentrado del sujeto kierkegaardiano frente a Dios, modulación que se entrelaza con una inversión de la intencionalidad husserliana. Por otro lado, el segundo escalón apunta a la intersubjetividad, en tanto el reconocimiento de y la responsabilidad hacia los otros. El objetivo es mostrar que Kierkegaard contribuye al proyecto de la nueva fenomenología no sólo como un crítico más de la metafísica moderna, sino también como proveedor de categorías reconstructivas del individuo y la comunidad

PALABRAS CLAVE

Kierkegaard; nueva fenomenología; subjetividad; ética; sociedad; política

ABSTRACT

In the last two decades, Kierkegaard's direct or indirect relation to new phenomenology has become a topic of increasing interest. Echoing this interest, in this paper I aim to read two levels in Kierkegaard's thought from some of the general principles of new phenomenology. The first level refers to the decentered character of the Kierkegaardian individual before God, a modulation that links with an inversion of Husserl's intentionality. The second level relates to intersubjectivity, both as a recognition of the others and as the responsibility towards them. The goal is to show that Kierkegaard contributes to the new phenomenological project not only as another critic of modern metaphysics but also as a provider of reconstructive categories regarding the individual and the community.

¹ E-mail: mtapiawende@gmail.com Este artículo fue escrito gracias al apoyo de FONDECYT/ Posdoctorado - Universidad de Los Andes, Proyecto n° 3200167. Investigador patrocinante: Manfred Svensson. Agradezco además la valiosa ayuda de Amber Bowen en el proceso de investigación y recopilación de referencias.

KEYWORDS

Kierkegaard; new phenomenology; subjectivity; ethics; society; politics

INTRODUCCIÓN

Como ocurre con tantas otras ramas filosóficas, la relación de Kierkegaard con la fenomenología es diversa. Algunos han destacado cómo Kierkegaard lleva adelante una fenomenología de la vida ético-religiosa en clave hegeliana, aunque por supuesto enunciada en primera persona y desprovista de una perspectiva absoluta (STEWART, 2019; WELZ, 2015). Otros, en retrospectiva, niegan que Kierkegaard y su batería de seudónimos puedan ser en estricto rigor abrazados programática, conceptual y metodológicamente por la tradición husserliana. Esto lo impediría la ausencia de los principios teóricos de la intencionalidad, la *epoché* y la reducción eidética (SCHULZ, 2010). Otros, por su parte, intentan cruzar puentes entre la fenomenología de lo inaparente de Heidegger y la reconfiguración de los horizontes de interpretación que Kierkegaard emprende con el cristianismo (WELZ, 2015).

La recepción de Kierkegaard en la tradición fenomenológica francesa es igualmente variopinta. Aunque omitiendo su expresa orientación religiosa, Sartre destaca el énfasis que Kierkegaard pone en la posibilidad como categoría existencial (STEWART, 2016, p. 435). Asimismo, en su *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty considera a Kierkegaard, junto con Hegel, Marx, Nietzsche y Freud, como uno de los precursores del camino fenomenológico. La fenomenología, defiende Merleau-Ponty, puede ser practicada y reconocida como un modo, un estilo o un movimiento "antes de haber alcanzado su conciencia filosófica completa" (MERLEAU-PONTY, 2012, p. xxi; cf. DE GRAMMONT, 2014, p. 85; STEWART, 2016, p. 443). Por fin, y a pesar de situarse delante de la consolidación de la fenomenología a través de Husserl, esta noción ampliada es la que asume gran parte de la segunda generación de fenomenólogos franceses, a veces denominada como la "nueva" fenomenología. Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien, entre otros, interpelan a Kierkegaard precisamente desde este prisma fenomenológico expandido².

En las últimas dos décadas, la relación directa o indirecta de Kierkegaard con la nueva fenomenología se ha vuelto un tópico de creciente interés. Haciendo eco de este ánimo, en este artículo pretendo leer dos niveles del pensamiento de Kierkegaard a partir de las directrices generales de la nueva fenomenología. El primer estadio refiere al carácter descentrado del sujeto kierkegaardiano frente a Dios, modulación que se entrelaza con una inversión de la intencionalidad husserliana. Por otro lado, el segundo escalón apunta a la intersubjetividad, en tanto el reconocimiento de y la

² En este artículo, notaré algunos puntos de concordancia o de contraste con Kierkegaard presentes en Henry, Marion y Chrétien. Los tres concentran características de sobra representativas de las propuestas de la nueva fenomenología. Dejo fuera a Lévinas y a Derrida porque abundan las investigaciones que señalan sus vínculos con Kierkegaard. Véase, por ejemplo, SIMMONS, 2008; LLEVADOT, 2013.

responsabilidad hacia los otros. El objetivo es mostrar que Kierkegaard contribuye al proyecto de la nueva fenomenología no sólo como un crítico más de la metafísica moderna, sino también como proveedor de categorías reconstructivas del individuo y la comunidad (BOWEN, 2021).

El artículo va a estar dividido en dos secciones. En la primera sección, expondré brevemente la relación entre fenomenología y teología en Husserl y Heidegger. Luego, desarrollaré la crítica de Dominique Janicaud a lo que a sus ojos constituye un impropio giro teológico en la fenomenología francesa a partir de Lévinas. Por último, expondré una síntesis de los principios de la nueva fenomenología en los niveles subjetivo e intersubjetivo. Esto lo haré siguiendo a Aaron Simmons y Bruce Benson (SIMMONS; BENSON, 2013). La segunda sección estará dedicada a la integración de los principios de la nueva fenomenología en Kierkegaard. En una primera subsección, abordaré la constitución espiritual del individuo a través de su relación con Dios. Después, en una segunda subsección, me concentraré en las formas en las que el cristiano de Kierkegaard puede desbordar hacia los otros y hacerse cargo de una realidad en común. Aquí, combinaré los registros ético, social y político. Finalmente, cerraré con unas brevísimas consideraciones sobre la eventual del pensamiento edificante kierkegaardiano hoy.

1 LA BATALLA ENTRE LA VIEJA Y LA NUEVA FENOMENOLOGÍA

Paradójicamente, la discusión sobre una articulación más consistente del proyecto de la nueva fenomenología se impuso gracias a uno de sus más férreos críticos. En 1991, Dominique Janicaud publicó *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, un opúsculo en el que denunciaba un "giro teológico" en la segunda generación de fenomenólogos franceses, esto es, en la generación posterior a Sartre, Merleau-Ponty y Ricoeur (JANICAUD, 2000)³. Después de la afrenta de Janicaud, se sucedieron múltiples respuestas, tanto de los propios autores involucrados como de una amplia gama de investigadores. Poniéndose en medio de los que la desecharon y los que la abrazaron, François-David Sebbah afirma que, si bien la crítica de Janicaud no debería ser el camino central para fundar un análisis de la nueva fenomenología, es igualmente necesario "intentar no evadir su carga problemática" (SEBBAH, 2012, p. 3; cf. SIMMONS; BENSON, 2013, p. 73). Esto supone por de pronto concentrarse en la acusación de una torcedura de los lineamientos fenomenológicos en favor de la teología. Esta acusación, a su vez, se hace más clara si se pone en el contexto de la descripción de la relación entre fenomenología y teología en las disposiciones fundacionales de Husserl y Heidegger.

En un sumario en extremo selectivo, es posible notar un punto central en la fenomenología de Husserl (SIMMONS, 2008, p. 912). Este punto refiere al límite que representa para la fenomenología la esfera de inmanencia de la conciencia (HUSSERL,

³ El 18 de mayo de 2021 año se llevó a cabo el seminario "Phenomenology and Theology Make Two", en ocasión de los treinta años de la publicación del texto de Janicaud. El evento se realizó en modalidad remota y contó la organización de la Universidad de Cambridge.

2013, 147-150). Todo lo que no pertenece a las estructuras inmanentes a la conciencia es puesto entre paréntesis a través de la reducción fenomenológica. Dentro de este esquema, la idea de Dios se vuelve problemática. En el §58 de *Ideas I*, Husserl sostiene que, una vez que dejamos atrás la trascendencia del mundo natural, "tropezamos todavía con otra trascendencia" (HUSSERL, 2013, p. 209). Esta nueva trascendencia es la de Dios⁴. Aunque trascendente "en un sentido totalmente distinto" respecto del mundo, la idea de Dios debe igualmente ser sometida a una reducción fenomenológica y permanecer "desconectad[a] del campo de investigación que se trata de crear" (HUSSERL, 2013, 21. Énfasis en el original). Simmons y Benson explican de manera sucinta el fundamento de esta desconexión: "Dios nunca es inmediatamente el objeto de la conciencia intencional, porque Dios no 'aparece' como una cosa en el mundo sobre la que pueda descansar mi perspectiva intencional" (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 86). Sin esta aparición, "Dios queda excluido como una trascendencia que no pertenece al proceso mental inmediato e inmanente, lo que corresponde exclusivamente al objeto del foco fenomenológico después de la reducción" (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 87). Por lo tanto, la fenomenología husserliana excluye de su método al concepto regente del registro teológico.

A pesar de que expande muchas de las fronteras trazadas por Husserl, Heidegger replica el confín que representa la idea de Dios. Simmons reconoce en esto tres razones (SIMMONS, 2008, p. 913). En primer lugar, Heidegger separa las aguas entre la teología y la filosofía. Más que un conflicto entre dos visiones del mundo, Heidegger estima que la teología y la filosofía son dos ciencias distintas. Mientras que la teología pertenece al terreno de las ciencias ópticas o positivas (las ciencias de los entes), la filosofía es la ciencia ontológica (la ciencia del ser) (HEIDEGGER, 2001, p. 52). En segundo lugar, señala Simmons, "el teísmo no da espacio al preguntar radical que caracteriza al proyecto heideggeriano" (SIMMONS, 2008, p. 913). Si partimos de un supuesto como Dios, se pierde el ánimo de Heidegger según el que "todo preguntar es una búsqueda" (HEIDEGGER, 1997, p. 28). La expresión más extrema de esta pérdida es la ausencia de la pregunta por el ser, la pregunta fundamental. Finalmente, nos encontramos con la crítica de Heidegger a la onto-teología. De acuerdo con Heidegger, la filosofía ha explicado el primer fundamento de los entes mediante un concepto metafísico de Dios. Dios encarna así el ser de los entes, puesto en términos de un ente supremo, *causa sui*, *causa prima* y *ultima ratio* (HEIDEGGER, 1966, p. 105). Heidegger llama a superar este malentendido por el bien de la filosofía y por el bien de la teología. Filosóficamente, se resguarda la diferencia ontológica, es decir, el ser conserva su estatuto y no es decantado en un ente en particular. Teológicamente, se retorna al carácter religioso de la relación con la divinidad. Al Dios de la filosofía, dice Heidegger, "no puede el hombre rogar ni ofrendarle" (HEIDEGGER, 1966, p. 112).

La tesis del giro fenomenológico de Janicaud se construye sobre este mapa tradicionalmente dibujado, yendo incluso un poco más allá. Para mantener el apego a Husserl, defiende Janicaud, se debe ejecutar "la *epoché* más radical de Dios"

⁴ Por temas de extensión, no puedo detenerme ni en la trascendencia del mundo ni en la del yo puro. Para una discusión sobre estos tópicos en el marco de la nueva fenomenología, véase SIMMONS; BENSON, 2013, p. 84-9.

(CANULLO, 2019, p. 82). Esta *epoché* no sólo recae sobre el teísmo, sino también sobre el ateísmo. Tal como detalla Carla Canullo, lo que Janicaud sostiene es que "aquél Dios que el a-teo niega es negado a partir de las reglas de su *posible aparecer*" (CANULLO, 2019, p. 82. Énfasis en el original). Sea como sea, Heidegger esboza la imagen de un Dios al que cantarle y danzarle. Aperturas como ésta parecen insuflar la sospecha que desliza Janicaud sobre Heidegger en tanto que el iniciador del viraje de la fenomenología hacia la religión.

"Sin la *Kehre* de Heidegger, no habría giro teológico", sentencia Janicaud (JANICAUD, 2000, p. 31). Janicaud se refiere a las nuevas direcciones que fue tomando el pensamiento de Heidegger luego de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927. Junto con un foco en el lenguaje, la poesía, y diversas formas del habitar y del pensar, Janicaud enfatiza el peligro de la "fenomenología de lo inaparente" que concibe Heidegger en su etapa más tardía (JANICAUD, 2000, pp. 28ss.). Esta condensación, que adquiere expresión en los seminarios de Zähringen en 1973, representa un conjunto de gestos que abren "un punto de ruptura entre un proyecto fenomenológico positivo y el desplazamiento de sus 'posibilidades' hacia lo originario" (JANICAUD, 2000, p. 31). A la sazón, Janicaud retrocede hasta la traducción al francés de *Ideas I* que llevó a cabo Ricoeur. En la introducción a su edición, Ricoeur deja caer la siguiente pregunta: "¿Es Dios es el sujeto más radical?" (JANICAUD, 2000, p. 23). Aunque Janicaud concede que Ricoeur no dio el paso hacia una respuesta definida, sí afirma que "[e]l giro teológico está obviamente contenido *in ovo* en este género de interrogaciones" (JANICAUD, 2000, p. 23). Si entonces Heidegger es el que pone la tierra y Ricoeur el que planta la semilla, podemos identificar a Lévinas como el que cosecha. En el esquema genealógico de Janicaud, "*Totalidad e infinito* de Emmanuel Lévinas es la primera gran obra de la filosofía francesa en la que este giro teológico no sólo es discernible, sino que se emprende explícitamente con una inspiración fenomenológica" (JANICAUD, 2000, p. 36). La posta de Lévinas la toma Michel Henry en *La esencia de la manifestación*, texto publicado en 1963 (JANICAUD, 2000, p. 33). A estas dos figuras, les siguen Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien. En medio de este panorama, Janicaud establece algunos criterios o jerarquías. Por ejemplo, matiza los cargos en contra de Derrida - muchas veces no incluido en la lista de nuevos fenomenólogos (GREISCH, 1998, p. 71-2) - y en parte en contra de Henry. Destaca a su vez cierta sofisticación fenomenológica en Marion, pero ataca con dureza la decidida inclinación cristiana de Chrétien (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 81-2).

Para Janicaud, en mayor o en menor medida, los nuevos fenomenólogos franceses han utilizado la fenomenología "como un trampolín en la búsqueda de la trascendencia" (JANICAUD, 2000, p. 70). Esto significa un retroceso respecto del proyecto husserliano que no sólo buscaba poner entre paréntesis la actitud natural propia de las ciencias, sino que también desconectar "las posiciones y proposiciones de la *metaphysica specialis* - la naturaleza del alma, del mundo y de Dios" (JANICAUD, 2000, p. 94). Nociones como la pura alteridad en Lévinas, la auto-afección en Henry, la donación en Marion y la llamada en Chrétien, pierden esta neutralidad metodológica y difuminan los límites de la fenomenología en favor de la teología. De aquí que

Janicaud sostenga que "la fenomenología ha sido tomada rehén por una teología que no quiere decir su nombre" (JANICAUD, 2000, p. 43). Y un paso más todavía. Otra característica del viraje teológico, a ojos de Janicaud, es que "conduce a análisis que colindan con la edificación - si es que no sucumben a ella con placer" (JANICAUD, 2000, p. 69). Tanto críticos de la metafísica como críticos de la religión serían impermeables a esta fenomenología impropia. Reflexionando unos años después sobre su propuesta del giro teológico, Janicaud aclara que no niega "que uno tenga derecho a plantear cuestiones metafísicas o teológicas" (JANICAUD, 2015, p. 279). Su objeción va por el carril de "no admitir como fenomenológico lo que no lo es absolutamente" (JANICAUD, 2015, p. 279).

Instituido como defensor de la ortodoxia husserliana, Janicaud concluye su crítica con una de las que se ha transformado en sus frases insignes: "Fenomenología y teología son dos cosas distintas" (JANICAUD, 2000, p. 103). Sin embargo, en contraste con lo que sostiene Janicaud, Husserl no se desprende sin más de la idea de Dios o de lo divino, hecho que puede llevar a sopesar críticamente la interacción entre fenomenología y teología en su pensamiento. En 1935, en una conversación con la religiosa Adelgundis Jaegerschmid, Husserl estima que "la vida del hombre no es otra cosa que un camino hacia Dios" (ROGGERO, 2017, p. 337). Husserl incluso define su empresa fenomenológica como una forma de "llegar a Dios sin Dios" (ROGGERO, 2017, p. 337). Más allá de su ontología fundamental y de su posterior *Kehre*, el joven Heidegger habla así cuando describe las influencias de su fenomenología en 1923: "Compañero en la búsqueda fue el joven Lutero y modelo Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me dio Kierkegaard y los ojos me los colocó Husserl" (ROGGERO, 2017, p. 338). Haciendo eco de aseveraciones como estas, Marion reaccionó a la acusación de Janicaud. "Jamás", defiende Marion, "hubo un 'giro teológico de la fenomenología', ya que la fenomenología desde un comienzo trató sobre temas teológicos" (ROGGERO, 2017, p. 336). Lo que realmente ocurrió fue "un desarrollo y una extensión del campo de intervención de la fenomenología" (ROGGERO, 2017, p. 336). En el ámbito académico, Hent De Vries, a pesar de concordar con Janicaud en la existencia de un giro, piensa que este viraje es "un intento por encontrar nuevos recursos para ayudar al estudio fenomenológico" (SIMMONS, 2008, p. 917). En la misma línea, Simmons mantiene que los nuevos fenomenólogos estarían de acuerdo con Janicaud en que fenomenología y teología son dos cosas distintas (SIMMONS, 2008, p. 918). No obstante, que sean distintas no quiere decir que deban permanecer aisladas.

De acuerdo con la interpretación de Simmons y Benson, la nueva fenomenología configura una empresa filosófica, no una teológica. Más específicamente, haciéndose cargo de la diversidad de propuestas que se pueden encontrar en los distintos pensadores, Simmons y Benson hablan de una "trayectoria filosófica coherente" (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 6). En medio de esta diversidad, es posible distinguir doctrinas estables sobre la fenomenalidad, marcadas por la remodulación de nociones fenomenológicas esenciales como la intencionalidad, el horizonte y la reducción. Estas variaciones están en su mayoría motivadas por fenómenos de naturaleza religiosa, pero el abordaje de estos fenómenos se mantiene en el marco de un proyecto

fenomenológico. Así, por ejemplo, Henry va a reconocer un parentesco entre la fenomenología de la vida y la infraestructura filosófica del cristianismo (STAN, 2016b, p. 138) y Chrétien va a asegurar que la religión no es sólo una región abordable por la fenomenología, sino que "puede alterar la fenomenología misma" (ALVIS, 2019, p. 7).

La trayectoria de la nueva fenomenología signa dos direcciones interdependientes: una radical y otra ampliativa. La radical apunta a un retorno a lo originario, a la raíz (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 5)⁵. A su vez, la dirección ampliativa refiere a una nutrida gama de nuevos fenómenos que se ponen a disposición de una descripción fenomenológica (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 210).

Tanto el enfoque radical como el ampliativo están involucrados en las propuestas que desarrollan los nuevos fenomenólogos en diálogo con la teología, por una parte, y en el terreno de la ética, la sociabilidad y la política, por otra. Según sintetizan Simmons y Benson, los principios que rigen una filosofía de la religión desde la nueva fenomenología son tres (SIMMONS; BENSON, 2013, pp. 134-5). En primer lugar, la nueva fenomenología mantiene la necesidad de evidencia de lo que aparece, aun cuando su aparecer no se dé dentro de los marcos de la fenomenología clásica, esto es, de un modo directo. En segundo lugar, la nueva fenomenología no apropia la autoridad de ninguna dogmática teológica, pero sí utiliza recursos venidos de la teología para abordar aquello que excede la conceptualización tradicional. Por último, la nueva fenomenología se limita a tratar la posibilidad de los fenómenos religiosos, sin pronunciarse sobre su realidad.

Tres son también los principios que Simmons y Benson rescatan del acercamiento de la nueva fenomenología hacia la ética, la sociedad y la política (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 215). En primera instancia, la nueva fenomenología afirma la alteridad como base sobre la que se construye la individualidad. Luego, la nueva fenomenología no concibe la normatividad moral o política como patrones algorítmicos para la buena acción, sino que apela a la decisión crítica que opera en el sujeto. Finalmente, a través de un registro renovado de la intersubjetividad, la nueva fenomenología extiende una invitación para repensar las instituciones sociales y políticas.

El objetivo de la sección que sigue será ver cómo estas directrices se integran en las nociones que Kierkegaard despliega en torno a la subjetividad y la intersubjetividad. La integración será provechosa si Kierkegaard aparece no sólo como un interlocutor anecdótico, sino como un proveedor de herramientas para apuntalar las discusiones que gravitan alrededor de la trayectoria de la nueva fenomenología.

2 KIERKEGAARD EN CONSTANTE REFERENCIA A LA NUEVA FENOMENOLOGÍA

⁵ Simmons y Benson prefieren no recurrir en general a la expresión "fenomenología radical", debido a la carga de significado que entraña. Vale la pena notar que Henry considera a Kierkegaard como precursor de una fenomenología radical (HENRY, 2000, p. 225; STAN, 2016b, p. 139; GARRIDO-MATURANO, 2015, p. 110).

2.1 PRINCIPIOS RELIGIOSO

Desde el prisma de una lectura tradicional, Kierkegaard no se muestra muy compatible con los tres principios metodológicos de la nueva fenomenología en el ámbito religioso. En diversos lugares, con y sin seudónimo, Kierkegaard se opone a cualquier acceso a Dios a través de pruebas o evidencias. Es más, Kierkegaard afirma que Dios "se relaciona de manera inversa con el fenómeno" (KIERKEGAARD, 2018, p. 227 [NB32:132])⁶. Mientras más apariencia, menos presencia divina. A su vez, Kierkegaard enfatiza la autoridad de las Escrituras y critica cualquier intento por matizar o diluir los deberes revelados. Y, en tercera instancia, Kierkegaard machaca la realidad del cristianismo como la única realidad verdadera. En contraste con la retrospectiva paternidad de Kierkegaard sobre el existencialismo, lo cierto es que Kierkegaard no abandona un esencialismo antropológico cristiano.

Aun validando la fuerza de estas objeciones, estimo que es posible defender una interpretación más conciliadora. Y me parece que la manera más provechosa de hacerlo es partiendo por delinear el pensamiento de Kierkegaard desde afuera hacia adentro.

Aludiendo a su empresa como autor, Kierkegaard se catalogó a sí mismo como "el poeta de lo religioso" (KIERKEGAARD, 2012, p. 300 [NB13:37]). En cuanto tal, Kierkegaard concibe que su tarea es proyectar la idealidad del cristianismo, pero sin autoproclamarse cristiano. En este marco, Kierkegaard afirma saber qué es el cristianismo, sin dejar de percibir "mis defectos como cristiano" (KIERKEGAARD, 1998, p. 15). Su vocación como escritor, entonces, se le aparece como un instrumento para romper con una ilusión que ve campeando en Dinamarca y en el resto de Europa: que todos, sólo por el hecho de nacer en una nación autoproclamada cristiana, son efectivamente cristianos. Esta ilusión es lo que Kierkegaard llama "cristiandad". No obstante, Kierkegaard es un agudo observador de la psicología humana y se da cuenta de que las ilusiones no son cosa fácil de erradicar. Si uno se vuelve impaciente, dice Kierkegaard, y lanza un ataque directo, no se consigue nada. "Con un ataque directo, sólo se refuerza a la persona en la ilusión y de paso se la enfurece" (KIERKEGAARD, 1998, p. 43). Lo que se debe aplicar más bien es una técnica indirecta, cuyo fin es que la persona se sienta genuinamente interpelada y opere en ella un cambio interior, no forzado. Sobre este suelo está levantada la compleja estrategia productiva de Kierkegaard, compuesta de obras seudónimas y obras firmadas con su nombre. En cualquier caso, no hay que perder de vista que para Kierkegaard existe un único camino verdadero: el camino de la existencia cristiana. La cuestión es que su método de comunicación no siempre vierte directamente ese ideal. Muchas veces nos encontramos con personalidades kierkegaardianas que deambulan en el registro estético o en el nivel de la eticidad hegeliana. En otras ocasiones, nos habla el mismo Kierkegaard, pero cautelando que lo hace sin autoridad. Finalmente, hay instancias en las que la máscara recae sobre un individuo en verdad cristiano, foco de una total

⁶ Además de la referencia bibliográfica correspondiente, pondré entre paréntesis cuadrado la notación estándar de las entradas de los papeles personales de Kierkegaard.

completitud del ideal. Detrás de esta plétora de voces, Kierkegaard mantiene que su vínculo con la religiosidad es el vínculo con una posibilidad (KIERKEGAARD, 1998, p. 84).

El pensamiento de Kierkegaard se divide, pues, en el contenido cristiano y los modos indirectos de comunicación de este contenido. En un contexto de mímica cristiana, la meta es hacer que el cristianismo arribe como una alternativa transformadora de la existencia. Johannes Climacus, seudónimo de *Migajas filosóficas* y de su *Post Scriptum*, nos entrega la herramienta que articula el contenido, la comunicación y la meta: "Existir es un arte" (KIERKEGAARD, 2010, p. 346). La existencia es la repetición de la idealidad. En otras palabras, existir consiste en la concreción de lo que el individuo proyecta de sí mismo. Sea implícita o explícitamente, este movimiento cruza la obra kierkegaardiana y siempre decanta en un lugar común: el individuo es una tarea para sí mismo y para concretar esta tarea requiere de ayuda divina. Esta necesidad emerge las más de las veces no desde la mera autoridad teológica, sino desde la propia experiencia vivida de las personalidades que Kierkegaard levanta. Esta evidencia, además, no es en cada momento positiva, pero es evidencia al fin. "Con respecto a Dios siempre estamos en el error", señala el autor desconocido del breve discurso que cierra *O lo uno o lo otro* (KIERKEGAARD, 2007, p. 315). En el *Post Scriptum*, Climacus muestra que la persona religiosa "proclama que el mayor esfuerzo no es nada" (KIERKEGAARD, 2010, p. 346). Por su parte, Kierkegaard mismo señala en uno de sus discursos edificantes que lo más alto para una persona es "que se convenza plenamente de que [ella misma] no puede nada, absolutamente nada" (KIERKEGAARD, 2010, p. 303). De concretarse este convencimiento, se allega la paradoja de que el individuo pueda encontrar la victoria al perder ante Dios (KIERKEGAARD, 2010, p. 360ss.). La herida de la impotencia toma la forma de la plegaria. En un espíritu tomista, Kierkegaard comulga con una noción de la plegaria como un recordatorio de nuestra necesidad de asistencia divina, no como una simple declaración de deseos ante Dios (CHRÉTIEN, 2000, p. 153). Recurrir a esta asistencia es lo que Anticlimacus, el seudónimo propiamente cristiano que firma *La enfermedad mortal*, establece como el apoyo lúcido en el poder creador (KIERKEGAARD, 2008, p. 34).

El concepto de la angustia y *Migajas filosóficas* nos dan más luces de la emergencia de lo divino bajo una mirada fenomenológica. Vigilius Haufniensis, seudónimo de *El concepto de la angustia*, se aproxima al problema del pecado, pero se deslinda abiertamente de la autoridad de la dogmática y de la ética. Es claro en afirmar que su enfoque será psicológico. Como señala Jeffrey Hanson, "mientras que la dogmática presupone que el pecado existe y la ética lidia con su 'manifestación' real, la psicología hace sentido del pecado al explicar 'su devenir'" (HANSON, 2010, p. xiv). Vigilius Haufniensis se refiere, por tanto, a la posibilidad real del pecado, fenómeno que es signado como angustia. Ante esta posibilidad de caer en el pecado, Vigilius Haufniensis delinea la necesidad de la fe (GARRIDO-MATURANO, 2015, p. 118ss.).

La fe es una de las categorías que compone el análisis de Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*. Sin plantearse determinado por presupuestos, el proyecto de

Climacus se concentra en revisar el opuesto lógico del principio socrático del conocimiento (BOWEN, 2021, p. 47). El asunto queda sometido a la posibilidad de que la verdad no se encuentre desde un inicio presente en el ser humano. Si esto es así, se necesitaría de un agente que no sólo concediera la verdad, sino que además otorgara la condición para comprenderla. Climacus llama Dios al agente que podría socorrer al ser humano en la no-verdad y signa como fe la condición para apropiarse la verdad revelada. Por más que el pecado y la fe se confirmen como datos del cristianismo, Vigilius Haufniensis y Johannes Climacus no acceden a ellos por medio de fuentes autoritarias. Lo que desarrollan es una fenomenología de la angustia y una fenomenología del devenir cristiano, manteniendo la distancia de la posibilidad.

Dios adquiere diversas figuras en los distintos representantes de la nueva fenomenología (CANULLO, 2019, p. 94ss.). En Henry, emerge como vida, en Marion como fenómeno saturado, y en Chrétien como llamada. Henry retrotrae el foco de la fenomenología desde la trascendencia del mundo hacia la inmanencia de la fenomenalidad misma. Para Henry, esa inmanencia se muestra como vida. En la experiencia de sentirnos vivos, accedemos a la posibilidad de toda manifestación y nos constituimos como individuos (STAN, 2016b, p. 131-3). En este sentido, Kierkegaard y Henry comparten una visión del individuo como receptivo y no autoconstruido, determinado por la dependencia a lo otro y en constante creación (HANSON, 2007, p. 251). Marion, por su parte, se aboca a tematizar lo divino fuera del lenguaje metafísico y extendiendo los límites de la fenomenología (STAN, 2016a, p. 208); BOWEN, 2021, p. 28) De aquí surge su pesquisa fenomenológica en torno a la posibilidad de fenómenos que desborden la intencionalidad del sujeto por un exceso de intuición. Estos fenómenos son, según Marion, fenómenos saturados. Tal como una obra de arte, la experiencia del cuerpo y la aparición de otras subjetividades, si la divinidad se donara, lo haría como un fenómeno saturado. La marca principal de esta saturación es que "lejos de ser capaz de constituir este fenómeno, el *yo* se experimenta como constituido por él" (MARION, 2000, p. 210). Kierkegaard y Marion coinciden ante todo en la naturaleza paradójica de la divinidad, apuntada por ambos en Cristo como Dios-Hombre y como fenómeno saturado, respectivamente. Por último, Chrétien repite la contra-intencionalidad de Marion y la centra en el esquema de la llamada y la respuesta. La existencia humana, de acuerdo con Chrétien, está determinada en todo momento como una réplica a una interpelación originaria. A partir de los recursos que provee la religión en general y el cristianismo en particular, Chrétien llama la atención sobre la plegaria. Para Chrétien, la plegaria es "el fenómeno religioso por excelencia" (CHRÉTIEN, 2000, p. 147). En este mostrarse ante Dios, el rogante lucha con la herida de su dependencia abierta a un otro. El cruce entre Kierkegaard y Chrétien se encalla en este desgarramiento constitutivo y en el papel arquimédico que constituye la plegaria para individualidad (CHRÉTIEN, 2000, p. 158; DE GRAMMONT, 2014, p. 96-7).

En la sección anterior, señalé que Janicaud alerta que los análisis de la nueva fenomenología "colindan con la edificación - si es que no sucumben a ella con placer" (JANICAUD, 2000, p. 69). Sin embargo, si se aceptan las reservas a la crítica de Janicaud, es precisamente a partir de este impulso edificante que Kierkegaard se instituye como un interlocutor provechoso con la nueva fenomenología. Esto debido a

que Kierkegaard proporciona herramientas para reconstruir existencialmente al sujeto descentrado de Henry, Marion y Chrétien (BOWEN, 2021, p. 67). La relación con Dios, la fe y la plegaria que edifica, abren un claro en el individuo kierkegaardiano para que destelle la esperanza. Esta esperanza no tiene repercusiones únicamente en la tranquilidad o intranquilidad del individuo, sino que impacta también en la manera en la que éste se relaciona ética, social y políticamente con sus pares. La siguiente subsección estará dedicada a una interpretación fenomenológica de estas consecuencias.

2.2 PRINCIPIOS ÉTICOS, SOCIALES Y POLÍTICOS

Kierkegaard da la impresión de ser aún menos apropiable dentro del marco de ampliación de la nueva fenomenología hacia las diversas esferas de la existencia humana. En paralelo a la amplia repercusión de su individualismo cristiano, corrió por décadas el prejuicio de que Kierkegaard no concede lugar alguno a la ética, la sociabilidad y la política. Tal como diagnostica Robert L. Perkins, se anquilosó en los círculos intelectuales el mito de que "Kierkegaard presenta su concepto del individuo en un vacío político y social" (PERKINS, 1984, p. xiii). Así las cosas, Kierkegaard dejaría fuera la interacción con otras personas en la formación subjetiva, poniendo como único factor la presencia del individuo aislado frente a Dios. Enseguida, desde luego, la moral y la política quedan desprovistas de significado. Y, a la sazón, las instituciones sociales y políticas caen en la más marcada indiferencia.

Sin ánimos de alegar una preeminencia de Kierkegaard como un referente moral o sociopolítico, lo cierto es que es factible reconsiderar estos escollos. Esto supone amistar su pensamiento subjetivo con un registro intersubjetivo. En este ánimo, mi propuesta es que el punto de partida de esta reconsideración debe estar situado en los alcances del individuo kierkegaardiano.

Simmons llama la atención sobre un particular tipo de esperanza que emerge en la persona que está determinada por la fe, tal como la entiende Kierkegaard. Esta expectativa no tiene que ver con el cumplimiento futuro de deseos presentes, sino que refiere a una emoción virtuosa "que debe ser ganada a través de una difícil praxis que tiende a afirmar el futuro como lo incalculable, lo impredecible" (SIMMONS, 2017, p. 7). Esta resolución, que afirma lo que viene sin tener propiamente conocimiento de ello, es para Kierkegaard la conquista de uno mismo. Esto no implica cancelar la incertidumbre o vivir en la ilusión. Implica más bien abrazar lo extraño, volviéndolo una carga más leve de llevar. De este modo, el presente se reimagina: "Más que ser separados de las dificultades existenciales, somos lanzados de vuelta a ellas" (SIMMONS, 2017, p. 11). La diferencia es que ahora el individuo está cruzado por la alegría que provee la expectativa de la fe, sin detenerse en la angustia ni en la subsecuente desesperación. Esta esperanza, que Simmons llama "escatológica" (SIMMONS, 2017, p. 2), es central para el fortalecimiento tanto de la identidad personal como de la responsabilidad amorosa hacia los demás. El creyente de Kierkegaard, enfatiza Simmons, ya no se define a sí mismo por la consecución de tales o cuales

resultados concretos. Su interioridad está reforzada en la fe y en la esperanza, condición en la que se instancia "un vigor renovado para la vida social comprometida", un aliciente para "trabajar con fe hacia el amor excesivo y la justicia plena" (SIMMONS, 2017, p. 2).

En medio de su crítica sociopolítica a la época moderna, Kierkegaard confirma la lectura de Simmons. Kierkegaard mira con preocupación el exceso de reflexión de sus contemporáneos. Esta abstracción, asegura, es la que ha llevado a una degeneración de los individuos y de las relaciones que pueden establecer entre ellos. Lejos de una interacción positiva, lo que reina es el principio negativo de la envidia. Esta envidia acalla la excepcionalidad, derivando en una nivelación del espectro social. Se hace lo que los demás hacen, se piensa lo que la mayoría piensa. La masa, el público y la prensa emergen de aquí como hijos naturales. Con este contexto a la vista, Kierkegaard afirma que "[n]o es, pues, ni remotamente probable que la idea de sociabilidad, de asociación, sea lo que salve a la época" (KIERKEGAARD, 2012, p. 85). Esto indica que Kierkegaard no concibe la sociabilidad como una categoría en sí misma, sino que la supedita, al menos en el panorama moderno, a un cambio previo. "No antes de que el individuo se gane en sí mismo una postura ética a pesar del mundo, no antes de ello podrá hablarse en verdad de unir" (KIERKEGAARD, 2012, p. 85). Esta conquista de sí mismo a pesar del mundo es lo que Simmons reconoce como esperanza escatológica. Una vez ocurrida esta liberación religiosa, la relación con otros individuos se vuelve posible y se instituye además como un proceso de fortalecimiento mutuo: "La contemporaneidad con personas reales, cuando cada una de ellas es algo, en un instante real y en una situación real, fortalece al individuo" (KIERKEGAARD, 2012, p. 68).

Kierkegaard mantiene en todo momento la primacía de lo religioso. "El individuo se relaciona primero con Dios y luego con la comunidad", dice en un fragmento de sus papeles personales (KIERKEGAARD, 2008, p. 261 [JJ:430]). Sin embargo, agrega rápidamente que, aunque la primera relación sea la más alta, "no deja de lado la segunda" (KIERKEGAARD, 2008, p. 261 [JJ:430]). Por lo tanto, no es sólo la alteridad absoluta de Dios la que interviene en la concreción de la subjetividad. Las alteridades irremplazables de los demás juegan también un rol importante. Esto se percibe en *Las obras del amor*, título bajo el que Kierkegaard reúne una serie de deliberaciones cristianas sobre el amor al prójimo. Para el cristiano, destaca Kierkegaard, el amor ya no aparece como una cuestión de predilección, sino de deber. Tanto la predilección de la amistad como del amor romántico mutan en el horizonte del cristianismo, convirtiéndose en ley universal de amar al prójimo. Este prójimo no está determinado por factores cuantitativos, como afinidad o belleza. El prójimo es llanamente el primer ser humano se le aparece al cristiano (KIERKEGAARD, 2006, p. 147). Esta transustanciación es la repetición del acto amoroso radical que el individuo percibe operado en él por Dios. Así, como sostiene Jamie Ferreira, la figura de Dios se vuelve condicionante "de una ética de deuda absoluta con el otro" (FERREIRA, 2001, p. 258).

En este entramado se apoya Kierkegaard cuando asegura que ni la ética humana ni la política son capaces de cumplir las promesas de justicia e igualdad. En este estado de cosas, la política para Kierkegaard tiene que volverse humilde y no intentar

apropiarse de los terrenos que no le corresponden. Al restársele la posibilidad de perseguir fines esenciales, la esfera de la política deviene "algo ciertamente mucho más modesto, a saber, el hacer en tanto sea prudente, por medio de la comunidad humana, los arreglos necesarios para el bienestar material" (KIRMMSE, 1990, p. 313). Kierkegaard reconoce que "en el cristianismo, lo mismo que tampoco en el paganismo, jamás ha vivido ningún hombre que no haya estado vestido o revestido con la diversidad de la vida terrena" y que "el cristianismo es demasiado serio como para decir disparates en torno al puro ser humano" (KIERKEGAARD, 2006, p. 97). La temporalidad no es, entonces, absolutamente indiferente para el cristiano. La clave está en poner todo en su justo lugar. La sociedad funciona como el marco orgánico en el que los individuos pueden satisfacer sus necesidades concretas. Por su parte, la política supone la estructura institucional que organiza y mantiene ese marco. Como ámbitos en sí mismos, quedan ajenos al cultivo interior de los individuos. Esa tarea, defiende Kierkegaard, le corresponde a la religión.

Así es el panorama visto desde la perspectiva de un observador imparcial. No obstante, otra cosa es cuando se acomete el ejercicio de pensar la situación misma del individuo existente, del creyente dentro de cada uno de estos límites. Simmons entrega nuevamente una interpretación que me parece bien dirigida. Con la religión como base de confianza, no como base epistemológica, la justificación de la acción o del compromiso político emerge como éticamente determinada. Con esto, en la persona misma, la religión descansa como políticamente situada y lo político se delinea a su vez como "la situación existencial de ser constitutivamente responsable de muchas otras personas" (SIMMONS, 2008, p. 924).

La expansión de la nueva fenomenología hacia una discusión directa de temáticas éticas y sociopolíticas, supone revisar la relación entre un enfoque descriptivo y uno normativo dentro del método fenomenológico. Simmons y Benson defienden que, a pesar de ser primariamente descriptivos, ni los desarrollos de la fenomenología clásica ni los de la nueva fenomenología "son éticamente inocuos" (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 211). En esta modulación, la aproximación fenomenológica sería capaz de articular lo que envuelve estar abierto a la vida con otros y compartir un mundo y significados conjuntos. Las descripciones que derivan de este ánimo, tal como cualquier otra empresa humana, no son neutrales, pero tampoco buscan apelar a fuentes heterónomas. Tras la pista de Simmons y Benson, Amber Bowen propone que "los tipos de 'deber' que promueve la fenomenología no están contruidos sobre el 'ser', sino que implicados en él" (BOWEN, 2021, p. 112). Así, Henry proyecta a la subjetividad como "la esencia de la comunidad" (HENRY, 2009, p. 213). La comunidad se levanta como un conjunto de individuos, no meramente de seres vivos. El proceso de individuación, que ocurre en la auto-afección de la vida, sienta la igualdad y diluye el gobierno de marcadores de identidad (SIMMONS, 2008, p. 919). Cualquier organización que intente superar la igualdad primitiva de los individuos, ya sea política, técnica, científica o filosófica, será una simple abstracción. Henry se queja justamente de la carencia de espiritualidad que se ciñe sobre las democracias modernas. Su llamado es a resituar el mandamiento ético de la vida,

cuestión que se logra desde una convicción de faz religiosa (STAN, 2016b, p. 145). Marion desdeña a su vez los modos impropios amparados por la ideología y la tecnología. En el poco espacio que le dedica a la ética, critica la objetivación que cae sobre algunos grupos humanos. Lo que ocurre a nivel planetario con los inmigrantes es un ejemplo elocuente (GSCHWANDTER, 2013, p. 3159). La alteridad se dona, al igual que divinidad, como un fenómeno saturado. Para Marion, esto nos imprime la responsabilidad de recibirla tal cual es y de dejarnos atravesar por ella. En este punto desliza Marion la importancia de la caridad en el mundo secular (STAN, 2016a, p. 218). Finalmente, en sus reflexiones sobre el lenguaje, Chrétien cifra en la hospitalidad el carácter propiamente humano de la palabra (CAPELLE, 2009, p. 95). Esta palabra genuina no es pura expresión, sino que es también escucha. En un vaivén entre palabra y silencio se dona el espacio para el otro. La profundidad de esta marca de las relaciones humanas ha de ser meditada a la luz de la palabra herida de la plegaria.

La nueva fenomenología abre estas y otras vetas éticas, sociales y políticas alrededor del sujeto descentrado. La pertinencia de Kierkegaard como interlocutor asalta, según me parece, cuando se trata de ver cómo compatibilizar la solvencia de dichos ámbitos con la fragilidad subjetiva. Junto con un agudo rol crítico, Kierkegaard enfatizó una y otra vez su vocación edificante. Lejos de ser una merma, esta vocación concentra en gran medida la actualidad del pensamiento kierkegaardiano.

CONSIDERACIONES FINALES

Kevin Hart afirma que Kierkegaard es un experto en "el gentil arte de dar pequeños empujones a los fenómenos para que se manifiesten" (HART, 2010, p. 18). Esta técnica está profundamente imbricada en su convencimiento de ser un poeta de lo religioso. Aun cuando el contenido de su pensamiento sean las máximas inamovibles del cristianismo, Kierkegaard rehuye recurrir a un registro coercitivo. Antecediendo la afrenta heideggeriana en contra de la onto-teología y la búsqueda postmetafísica de la nueva fenomenología, Kierkegaard reviste el mensaje del cristianismo con ropas de comunicación existencial. Este registro pone a la posibilidad antes que la realidad. En esa pista, interpela al receptor del mensaje no como interpela el que busca doblegar, sino como el que espera pacientemente que el mensaje decante. Kierkegaard no avala conversiones a la fuerza.

La edificación que Kierkegaard persigue con su producción literaria no transforma al sujeto únicamente en su relación consigo mismo y con la divinidad. Si la transformación de la fe es integral, sería un despropósito mantener la fijación en la sola individualidad. Encubierto o descubierto, el cristiano de Kierkegaard es un individuo que responde a la responsabilidad que le hieren los otros. Aunque no sean el centro de su identidad, los compromisos sociales y políticos que asume no pueden estar sino cruzados por esta deuda hacia la alteridad, venida desde su convicción religiosa. El vínculo que tiene el individuo kierkegaardiano con la sociedad y con la política está resignificado por su apego ético y no por alguna proclamación de superioridad epistemológica.

En nuestra época, hay quienes se lamentan por la ausencia de fundamentos prepolíticos para contrarrestar el debilitamiento de las democracias liberales. La falta de estos puntos de apoyo ha reavivado el debate sobre el papel que pueden desempeñar en lo público los principios religiosos en sentido amplio. Tal como en el caso de la nueva fenomenología, escuchar la voz de Kierkegaard en este debate excede el mero contraste anecdótico o erudito.

REFERENCIAS

- ALVIS, J. Faith and Forgetfulness: Homo Religiosus, Jean-Louis Chrétien, and Heidegger. In: *Religions*. Vol. 10, n. 4, 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel10040264>. Consultado: 19/05/202.
- BOWEN, A. *Hearing, Doing, Becoming: A Kierkegaardian Phenomenology of the Self*. Aberdeen y Dublín. (Tesis de Doctorado). University of Aberdeen y Trinity College, 202.
- CANULLO, C. Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa. In: *Aoristo*. Segundo número especial, 2019, p. 78-107.
- CAPELLE, Ph. *Filosofía francesa actual*. Trad. Gerardo Losada. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2009.
- CHRÉTIEN, J.-L. The Wounded Word: Phenomenology of Prayer. In: *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*. Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur. Nueva York: Fordham University Press, 2000, p. 146-175.
- DE GRAMMONT, J. Kierkegaard. Una pequeña fenomenología de la donación. In: *Open Insight*. Vol. V, n. 8, 2014, p. 79-102.
- FERREIRA, J. *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Work of Love*. Oxford: Oxford University Press, 200.
- GARRIDO -MATURANO, Á. Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard. In: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. N. 65, 2015, p. 107-118.
- GREISCH, J. The Same and the Other: Philosophy and Theology in the Twentieth Century. Trad. Fiona Greenwood. In: *The Return of God: Theological Perspectives in Contemporary Philosophy*. (Org.) Niels Grønkjær. Odense: Odense University Press, 1998, p. 49-73.
- GSCHWANDTER, C. Marion, Jean-Luc. In: *The International Encyclopedia of Ethics*. (Org.) Hugh LaFollette. Nueva Jersey: Blackwell, 2013, p. 3155-3162.
- HANSON, J. Introduction. In: *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*. (Org.) Jeffrey Hanson. Evanston: Northwestern University Press, 2010, p. ix-xxiv.
- _____. Michel Henry's Problematic Reading of *The Sickness unto Death*. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 38, n. 3, 2007, p. 248-260.
- HART, K. The Elusive Reductions of Søren Kierkegaard. In: *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*. (Org.) Jeffrey Hanson. Evanston: Northwestern University Press, 2010, p. 5-22.
- HEIDEGGER, M. *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 200.
- _____. La constitución onto-teológica de la metafísica. Trad. Luis Hernández y Francisco Soler. In: *Revista de Filosofía*. Vol. 3, n. 1, 1966, p. 95-113.
- _____. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria, 1997.
- HENRY, M. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Editorial Encuentro, 2009.
- _____. Speech and Religion: The Word of God. Trad. Jeffrey L. Kosky y Thomas A. Carlson. In: *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*. Dominique Janicaud, Jean-François

- Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur. Nueva York: Fordham University Press, 2000, p. 207-24.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos y Antonio Ziri6n. México: Fondo de Cultura Econ6mica, 2013.
- JANICAUD, D. Para un nuevo giro. Trad. Roberto Ranz. In: *Ápeiron. Estudios de Filosofía*. N. 3, 2015, p. 277-285.
- _____. The Theological Turn of French Phenomenology. Trad. Bernard Prusak. In: *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*. Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur. Nueva York: Fordham University Press, 2000, p. 16-106.
- KIERKEGAARD, S. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Volume 10, Journals NB31-NB36*. Trad. Niels J6rgen Cappel6rn, Alastair Hannay, Bruce H. Kirmmse, David D. Possen, Joel D. S. Rasmussen y Vanessa Rumble. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Volume 2, Journals EE-KK*. Trad. Niels J6rgen Cappel6rn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, Vanessa Rumble, K. Brian S6derquist y George Pattison. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Volume 6, Journals NB11-NB14*. Trad. Niels J6rgen Cappel6rn, Alastair Hannay, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Joel D. S. Rasmussen, Vanessa Rumble y K. Brian S6derquist. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- _____. *La enfermedad mortal*. Trad. Demetrio Guti6rrez. Madrid: Trotta, 2008.
- _____. *La 6poca presente*. Trad. Manfred Svesson. Madrid: Trotta, 2012.
- _____. *Las obras del amor*. 2. Trad. Demetrio Guti6rrez y Victoria Alonso. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *Post Scriptum no cientifico y definitivo a Migajas filos6ficas*. Trad. Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. *The Point of View*. Trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- KIRMMSE, B. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1990.
- LLEVADOT, L. *Kierkegaard Through Derrida. Toward a Postmetaphysical Ethics*. Aurora: The Davies Group Publishers, 2013.
- MARION, J.-L. The Saturated Phenomenon. Trad. Jeffrey L. Kosky y Thomas A. Carlson. In: *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*. Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur. Nueva York: Fordham University Press, 2000, p. 176-216.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception*. Trad. Donald A. Landes. Nueva York: Routledge, 2012.
- PERKINS, R. Introduction. In: *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*. (Org.) Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 1984.
- ROGGERO, J. L. La "dimensi6n religiosa" de la fenomenología de la donaci6n de J.-L. Marion. In: *Éndoxa: Series Filos6ficas*. N. 40, 2017, p. 335-354.
- SCHULZ, H. A Phenomenological Proof? The Challenge of Arguing for God in Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. In: *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*. (Org.) Jeffrey Hanson. Evanston: Northwestern University Press, 2010, p. 101-127.
- SEBBAH, F.-D. *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*. Trad. Stephen Barker. Stanford: Stanford University Press, 2012.

SIMMONS, A. God in Recent French Phenomenology. In: *Philosophy Compass*. Vol. 3, n. 5, 2008, p. 910-932.

_____. Living Joyfully after Losing Social Hope: Kierkegaard and Chrétien on Selfhood and Eschatological Expectation. In: *Religions*. Vol. 8, n. 33, 2017. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel8030033>. Consultado: 24/05/2022.

SIMMONS, A.; BENSON, B. *The New Phenomenology. A Philosophical Introduction*. Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2013.

SIMMONS, A.; WOOD, D. (Org.). *Kierkegaard and Levinas. Ethics, Politics, and Religion*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2008.

STAN, L. Jean-Luc Marion: The Paradoxical Givenness of Love. In: *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome II: Francophone Philosophy*. (Org.) Jon Stewart. Nueva York: Routledge, 2016a, p. 207-23.

_____. Michel Henry: The Godness of Living Affectivity. In: *Kierkegaard and Existentialism*. (Org.) Jon Stewart. Nueva York: Routledge, 2016b, p. 127-154.

STEWART, J. France: Kierkegaard as a Forerunner of Existentialism and Poststructuralism. In: *Kierkegaard's International Reception. Tome 1: Northern and Western Europe*. (Org.) Jon Stewart. Nueva York: Routledge, 2016, 421-474.

_____. Kierkegaard as a Thinker of Alienation. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*. Vol. 24, 2019, p. 193-216.

WELZ, C. Kierkegaard and Phenomenology. In: *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. (Org.) John Lippitt y George Pattison. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 440-463.

Recibido: 12 de septiembre de 2021

Aceptado: 10 de octubre de 2021