

## El Espíritu como la clave para la fe religiosa en Kierkegaard y Hegel

Jon Stewart  
(Dinamarca)

-conferencia-

Todos estamos familiarizados con las muchas quejas de Kierkegaard sobre los efectos negativos de la filosofía de Hegel sobre la religión y específicamente sobre el cristianismo. La razón de una de las principales objeciones de Kierkegaard en este contexto es la afirmación de Hegel de que la filosofía y la religión son similares en cuanto ambas representan formas de conocimiento en diferentes niveles. Hegel es muy conocido por su afirmación de que la religión y la filosofía comparten, en cierto sentido importante, el mismo tema. De hecho, al principio mismo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* escribe que “los objetos [de la filosofía] son, en principio, los mismos que los de la religión. Ambas tienen por objeto la *verdad* en el más elevado sentido de la palabra, pues ambas sostienen que *Dios y sólo Dios* es la verdad. Ambas también tratan con el reino de lo infinito, con la *naturaleza* y con el *espíritu humano* y la relación de estos entre sí y con Dios como su verdad.”<sup>1</sup> Al principio de sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, expresa esta idea de manera más radical al hablar sobre la filosofía y la religión como una unidad. Hegel afirma de manera sistemática que la religión es una forma de conocimiento y en esa medida es continua con la filosofía. De manera similar, critica en todo momento cualquier intento de separar la religión de la filosofía y aislarla en una esfera independiente.

Por el contrario, Kierkegaard hace todo lo posible por separar la religión o, específicamente, el cristianismo de todas las formas de conocimiento. Uno de las principales objeciones de Kierkegaard a la filosofía de Hegel es que éste entiende mal la naturaleza de la religión al colocarla al mismo nivel con diferentes formas de erudición y conocimiento. A través de sus pseudónimos, Kierkegaard insiste con tenacidad en que la fe es fundamentalmente diferente del conocimiento y el cristianismo lo es de la filosofía especulativa. Las famosas palabras de Kierkegaard del *Diario AA* de su primera época, ya en el año 1835, suenan a algo parecido a un lema de batalla que

---

<sup>1</sup>Hegel, *EL*, § 1; *Jub.*, vol. 8, p. 41. *PhS*, p. 479; *Jub.*, vol. 2, p. 602: “El Espíritu mismo como un todo y los momentos autodiferenciados dentro de él, caen dentro de la esfera del pensamiento visual y bajo la forma de la objetividad. El *contenido* de ese pensamiento visual es el Espíritu Absoluto”. *PR*, § 270; *Jub.*, vol. 7, p. 349: “El contenido de la religión es la verdad absoluta y está asociada con una predisposición del tipo más elevado”. *EL*, § 45, Agregado; *Jub.*, vol. 8, págs. 135-136: “el idealismo absoluto apenas puede considerarse la propiedad privada de la filosofía en realidad dado que, por el contrario, forma la base de toda conciencia religiosa. Eso se debe a que la religión, también considera la suma total de todo lo que existe, en pocas palabras, todo lo que está frente a nosotros, algo creado y gobernado por Dios”. Véase *PhS*, p. 488; *Jub.*, vol. 2, p. 614: “El contenido de la religión declara antes en el tiempo que la Ciencia qué *es el Espíritu*, pero sólo la Ciencia su verdadero conocimiento de sí mismo”.

anticipa gran parte de su polémica posterior: “*La filosofía y el cristianismo nunca pueden unirse*”.<sup>2</sup> Desde su punto de vista, todo intento de unificación semejante produce una peligrosa distorsión del cristianismo y de su mensaje de infinita importancia.

Deseo sostener que la concepción del Espíritu [*Geist*] de Hegel desempeña una función central en su intento de vincular la filosofía con la religión y, por lo tanto, entender la fe religiosa como una forma de conocimiento. Para Kierkegaard, por el contrario, la noción de Espíritu [*Aand*] sigue siendo una gran paradoja o contradicción que demuestra justo lo contrario: la irreductible separación entre el cristianismo y la filosofía, la fe y el conocimiento.

## I. La versión de fe de Hegel

### A. El concepto de fe y su relación con el conocimiento

La intuición inicial de Hegel es la afirmación idealista de que el pensamiento se encuentra en el corazón de las diferentes esferas humanas de actividad. Los seres humanos se caracterizan por el “Espíritu” y cada esfera de sus vidas está impregnada de él: “es mediante el pensamiento, el pensamiento concreto o, para decirlo de una manera más definitiva, mediante la razón de ser Espíritu, que el hombre es hombre; y del hombre como Espíritu proceden todos los muchos desarrollos de las ciencias y las artes, los intereses de la vida política y todas aquellas condiciones que tienen relación con la libertad y la voluntad del hombre”<sup>3</sup>. En este sentido se apresura a rechazar la idea de que en la religión nos preocupa alguna facultad única o especial, por ejemplo, el sentimiento o el conocimiento inmediato, mientras que en la filosofía nos preocupa el pensamiento. En la *Enciclopedia* se refiere al “prejuicio de nuestra época que separa el sentimiento y el pensamiento de manera tal que supuestamente se oponen entre sí e incluso son tan hostiles que el pensamiento contamina, pervierte o incluso destruye el sentimiento –el religioso en particular – y la religión y la religiosidad no tienen, en esencia, sus raíces y su lugar en el pensamiento”<sup>4</sup>. Hegel intenta refutar esta perspectiva de la siguiente manera:

Hacer una separación de este tipo significa olvidar que sólo el hombre es capaz de religión y que los animales inferiores no tienen religión así como el derecho y la moral no les pertenece... La religión, el derecho y la vida ética pertenecen sólo al hombre y eso se debe a que es una esencia pensante. Por esa razón, el *pensamiento* en su sentido amplio todavía no ha estado inactivo en estas esferas, incluso en el nivel del sentimiento y la fe o de la representación; la actividad y las producciones del pensamiento están *presentes* en ellos y están *incluidas* en ellos.<sup>5</sup>

Hegel sostiene que el malentendido surge del hecho de que cuando la gente escucha esa afirmación, equivocadamente consideran que significa que la reflexión consciente siempre está en funcionamiento en estas diferentes esferas. Por el contrario, la tesis de

---

<sup>2</sup>*KJN* 1, 25; *SKS* 17, 30, AA:13. Véase también *KJN* 1, 29; *SKS* 17, 34, AA:17. *KJN* 1, 29-31; *SKS* 17, 34-36, AA:18. Véase Hermann Deuser, “‘Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen’—Kierkegaards theologische Ambivalenzen im *Journal AA/BB* (1835-37),” *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, págs. 1-19.

<sup>3</sup>Hegel, *Fil. de la Religión* I, págs. 1f.; *Jub.*, vol. 15, p. 19.

<sup>4</sup>Hegel, *EL*, § 2; *Jub.*, vol. 8, p. 42.

<sup>5</sup>Hegel, *EL*, § 2; *Jub.*, vol. 8, págs. 42f.

Hegel es que el *logos* o razón necesarios siempre están presentes en estas diferentes esferas más allá de cuán reflexivos puedan ser o no los individuos particulares.

Para que el cristianismo sea una religión determinada, debe tener un contenido determinado. Si carece de contenido, entonces una fe aparente del cristianismo podría en efecto ser una fe en cualquier cosa en absoluto. Hegel explica:

La fe cristiana implica una autoridad que pertenece a la iglesia mientras que, por el contrario, la fe de este punto de vista filosófante es sólo la autoridad de la propia revelación subjetiva de uno. Además, la fe cristiana es un contenido objetivo rico por dentro, un sistema de doctrina y cognición; mientras que el contenido de esta fe [filosófica] es tan indeterminado por dentro que quizá podría admitir ese contenido también –pero puede incorporar a sí por igual la creencia en que el Dalai-Lama, el toro, el simio, etc. es Dios y puede, por su parte, restringirse a Dios en general, a la “suprema esencia”<sup>6</sup>.

Con estos ejemplos queda en claro que el contenido no es una parte indiferente de una religión. El contenido es precisamente lo que define a las religiones individuales y las separa y distingue entre sí. Sólo el decir que se cree no es suficiente para definir la religión de uno. Pero ese contenido es precisamente la prueba de que la fe es una cuestión de conocimiento. Se debe *conocer* el contenido de la fe de uno para distinguirlo de otras fes.

## B. La fe cristiana como revelación

Dado que una de las características clave de la perspectiva de Hegel sobre la religión cristiana es que debe tener un contenido concreto, ¿cuál es el contenido específico del cristianismo? Ese contenido, sostiene, es revelado y, por esa razón, es conocido. Así, Hegel se refiere al cristianismo como “la religión revelada”. Sostiene que esa característica del cristianismo deja en absurdo esas perspectivas que sostienen que los seres humanos no pueden conocer lo divino. Dios se reveló a Sí mismo a la humanidad para poder ser conocido. Por ende, la Revelación misma es prueba de que la fe es, de hecho, un tipo de conocimiento. Sería absurdo imaginar que Dios se haya revelado a Sí mismo y así y todo no haya llegado a revelar nada. Si se reveló a Si mismo, entonces debe de haber algún contenido en esa revelación.

Dado que la religión es un tipo de conocimiento, sigue la misma forma estructural de los diferentes tipos de conocimiento de otros campos. Como sabemos por la metafísica idealista de Hegel, el Concepto [*Begriff*] constituye la estructura básica del mundo y de la mente humana. El concepto consiste en el movimiento dialéctico desde la universalidad [*Allgemeinheit*] a la particularidad [*Besonderheit*] y luego a su unidad en la individualidad [*Einzelheit*].<sup>7</sup> Esa es la estructura básica de todo el pensamiento humano y, por lo tanto, de las diferentes concepciones de lo divino también. Mientras otras religiones capturan esta verdad sólo en parte o de manera inadecuada, el cristianismo la realiza y la completa. Es en virtud de esta doctrina que el cristianismo es continuo con la filosofía especulativa y el conocimiento filosófico. La trinidad representa una tríada especulativa de pensamiento y, por lo tanto, no es sólo el objeto del sentido o del sentimiento. En la trinidad cristiana, el Concepto metafísico se encarna

---

<sup>6</sup>Hegel, *EL*, § 63; *Jub.*, vol. 8, p. 168.

<sup>7</sup>Hegel, *EL*, § 163; *Jub.*, vol. 8, págs. 358-361.

en una de sus formas supremas. Hegel escribe en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*,

el Espíritu Absoluto se exhibe ( $\alpha$ ) como contenido eterno, entrado en sí mismo, incluso en su manifestación; ( $\beta$ ) como distinción de la esencia eterna de su manifestación, que por esta diferencia se deviene el mundo fenoménico en el cual ingresa el contenido; ( $\gamma$ ) como regreso infinito, y reconciliación con el ser eterno, del mundo que reveló –el retiro de lo eterno de lo fenoménico hacia la unidad de su plenitud.<sup>8</sup>

(A) El aspecto universal representa a Dios, el Padre, morando en el más allá. (B) Esa universalidad debe devenirse particular e ingresar en la realidad con Cristo, el Hijo. (C) Por último, con la muerte de lo particular, el Hijo se reúne con el Padre en la unidad del Espíritu Santo. De ese modo en esa doctrina cristiana clave, cuando se la entiende desde el punto de vista conceptual, uno encuentra las características necesarias del Concepto metafísico.

A. Dios es universalidad: el Padre<sup>9</sup>. En un principio se concibe a Dios como una idea abstracta u otro en el más allá. La mente humana se abstrae de sí misma y propone un otro en oposición a sí misma. Entonces la conciencia de sí mismo se externaliza [*Entäußerung*] y se coloca en una esfera que está más allá del reino conocido de la realidad. Este concepto de Dios es por completo abstracto; lo divino meramente se concibe como un otro consciente de sí mismo que mora en el más allá. Debido a esta naturaleza abstracta, el primer estadio representa el de la universalidad, dado que si lo divino fuera de alguna manera concreto, esta universalidad daría paso a la particularidad.

Según la perspectiva de Hegel, esta concepción puramente universal no puede permanecer abstracta y estática durante mucho tiempo. Es la naturaleza del Concepto desarrollarse y ser parte de un proceso dinámico: “El Espíritu... es movimiento, vida; su naturaleza es diferenciarse de sí mismo, darse un carácter definido, determinarse”<sup>10</sup>. Lo universal busca hacerse particular. La idea inicial de Dios es la de un espíritu “fuera de la creación del mundo o ante ella”<sup>11</sup>. Aquí Dios es indeterminado dado que no hay otro medio por el cual pueda distinguirse de Sí mismo. Mora, por así decirlo, en un universo con sólo un objeto. Por esta razón permanece abstracto. Así, el primer intento de Dios de externalizarse y particularizarse es en el acto de la creación. Al crear el mundo, Dios crea un otro para Sí mismo. Pero esa distinción no se refleja de manera adecuada y por ende determina la naturaleza de Dios. El problema es que Dios es Espíritu, pero el Espíritu no se refleja en el mundo que Él creó. Así, en la dialéctica del reconocimiento y la determinación mutua, Dios se opone a una cosa y no a otro Espíritu. El mundo mismo se considera “ateo”, una cosa estéril. Se necesita otra forma de exteriorización y particularización para que Dios se determine genuinamente como Espíritu.

B. Dios como Particularidad: el Hijo<sup>12</sup>. Lo que se necesita es que Dios Se exteriorice no como objeto sino, más bien, como Espíritu. Por ende, en este segundo estadio, Dios Se hace particular bajo la forma de Su Hijo, Jesucristo. Mediante el Hijo,

---

<sup>8</sup>Hegel, *Phil. of Mind*, § 566; *Jub.*, vol. 10, p. 455.

<sup>9</sup>Hegel, *Phil. Of Religion III*, pp. 7-33; *Jub.*, vol. 16, págs. 223-247. *PhS*, págs. 466-469; *Jub.*, vol. 2, págs. 586-590.

<sup>10</sup>Hegel, *Phil. of Religion III*, p. 10; *Jub.*, vol. 16, p. 226.

<sup>11</sup>Hegel, *Phil. of Religion III*, p. 7; *Jub.*, vol. 16, p. 223.

<sup>12</sup>Hegel, *Phil. of Religion III*, págs. 33-100; *Jub.*, vol. 16, págs. 247-308. *PhS*, págs. 469-471; *Jub.*, vol. 2, págs. 590-592.

Dios ingresa en el mundo de la realidad bajo la forma más apropiada para Él, el Espíritu. De ese modo, surge una oposición entre el Padre y el Hijo, que se reflejan entre Sí y se determinan Uno al Otro. Hegel explica que lo divino “es, en realidad, lo negativo en su propio yo y, además, la negatividad del pensamiento o la negatividad tal como es en sí misma en esencia, es decir, la esencia simple es absoluta *diferencia* de sí misma, o su pura otredad con respecto a sí misma.”<sup>13</sup> En este estadio Dios se deviene, mediante Cristo, “el opuesto a sí mismo o el ‘otro’ de sí mismo.”<sup>14</sup> La universalidad entonces se opone a la particularidad y la abstracción a la concreción y cada término es el otro de su opuesto.

Según el desarrollo del Concepto, Cristo es lo particular que ha emergido de lo universal. Como particular concreto, ha superado la abstracción de lo divino en el más allá del estadio previo. No obstante, lo particular, a pesar de ser un avance en el desarrollo del concepto, sigue siendo inadecuado. Lo particular es empírico y transitorio. Cristo como particular no está presente por siempre para la humanidad. Es un error pensar que la fe de uno debe fijarse a lo particular como tal. Eso conduce a un tipo de fetichismo, por el cual el creyente se fija en lo concreto y lo empírico. Es, según Hegel, un error entender el significado de Cristo sólo como particular de esta manera. Cristo reprocha a quienes creen sólo por haber visto milagros. Lo particular apunta más allá de sí mismo hacia algo superior. Pero para alcanzarlo, lo particular debe perecer. Sólo cuando lo particular ha desaparecido puede emerger el nuevo principio.

C. Dios como Individualidad: el Espíritu Santo<sup>15</sup>. El tercer paso en el desarrollo del Concepto cristiano es el Espíritu Santo, en el cual el Dios universal en el más allá se une con el Dios revelado particular. El Espíritu Santo es el espíritu de lo divino como sigue viviendo en la comunidad de creyentes religiosos. Hegel escribe: “el Espíritu se propone así en el tercer elemento en la *autoconsciencia universal*; es su *comunidad*”<sup>16</sup>. La importancia de ese tercer estadio final es que se superan los defectos de la universalidad abstracta y la particularidad concreta. Con la muerte de Cristo ya no es posible asirse fijamente a lo particular; ahora uno se ve obligado a contemplar la naturaleza universal del mensaje, que no es una cosa empírica sino una idea. Pero ya no es una idea abstracta y vacía como en el primer estadio de universalidad pura. Ahora en el Espíritu Santo la idea está llena de contenido en virtud de la vida y las enseñanzas de Cristo que contiene. Eso se encarna en el espíritu de la comunidad cristiana que está constantemente contemplándolo y apropiándose de él en su contexto específico.

Lo particular, Cristo, debe por lo tanto perecer para establecer una verdad duradera para la comunidad religiosa. De esa manera, se supera la esfera de la naturaleza y se completa la revelación como idea. Sólo en la muerte se hace en verdad real la idea de Cristo. En el Espíritu Santo se unifican el Dios abstracto del más allá y el Dios encarnado particular y desaparece el dualismo. Lo universal y lo particular se sintetizan en lo individual. El creyente individual se une con el Espíritu. Por ende, Hegel considera que el Espíritu Santo reconcilia una cantidad dada de dualismo y formas de alienación claves que han plagado religiones anteriores. Por lo tanto, sólo en el cristianismo la humanidad se reconcilia con el mundo y la verdad conocida.

Según Hegel, la versión cristiana del movimiento del Dios abstracto en el más allá al Dios concreto con la Encarnación y, por último, al Dios resucitado en el Espíritu

---

<sup>13</sup>Hegel, *PhS*, p. 465; *Jub.*, vol. 2, p. 584.

<sup>14</sup>Hegel, *PhS*, p. 467; *Jub.*, vol. 2, p. 587.

<sup>15</sup>Hegel, *Phil. Of Religion* III, págs. 100-151; *Jub.*, vol. 16, págs. 308-356. *PhS*, págs. 471-478; *Jub.*, vol. 2, págs. 592-601.

<sup>16</sup>Hegel, *PhS*, p. 473; *Jub.*, vol. 2, p. 594.

Santo es la forma en la que la religión expresa la verdad especulativa del Concepto. Como se ha observado en el comienzo, la afirmación central de Hegel es que la filosofía y la religión expresan la misma verdad o el mismo contenido pero de manera diferente. El conocimiento filosófico es, en un sentido, el mismo que el conocimiento religioso<sup>17</sup>. La filosofía especulativa intenta demostrar la necesidad del Concepto en las diferentes esferas del pensamiento. Al hacerlo, muestra que ciertos fenómenos, que en un principio se consideraban independientes y definidos, están, en realidad, necesariamente relacionados y constituyen una sola unidad conceptual. De esa manera, a filosofía supera diferentes formas de dualismo atrapadas en niveles subordinados de conocimiento. La historia especulativa de las formas de las religiones que Hegel rastrea desempeña una función similar. Muestra la concepción de lo divino que se desarrolla de una manera tal de superar el dualismo de lo humano y lo divino y, así, la alienación que sienten los humanos con respecto a lo divino. Ese dualismo es solo una de las muchas formas de dualismo que la filosofía especulativa intenta sintetizar.

A pesar de estas similitudes, hay también una diferencia clave en la manera en la cual el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico entienden sus objetos. El pensamiento religioso considera la historia de la Encarnación y la Resurrección como algo contingente, tal como consideró la Caída un accidente desafortunado. Estos acontecimientos podrían o no haber sucedido. Por el contrario, el pensamiento filosófico especulativo discierne la necesidad de este suceso dado que encarna el desarrollo del Concepto. Si hay un universal, es necesario que haya un particular. Si hay tanto un universal como un particular, es necesario que se unan en un individuo. Ese es un movimiento necesario del pensamiento. No es un mero accidente o azar, sino un movimiento ontológico necesario que se encuentra en todas las esferas del pensamiento humano. La Trinidad cristiana refleja así las tres partes del Concepto especulativo. Pero el creyente cristiano común no puede ver la estructura conceptual necesaria que se encuentra en el fondo en la Trinidad. Eso es lo que constituye la diferencia entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico. El filósofo especulativo puede ver el Concepto como Concepto, es decir, en su forma conceptual pura, mientras que el pensador religioso lo ve sólo en sus formas religiosas específicas. La exteriorización de lo universal en lo particular se entiende en términos antropomórficos como el nacimiento del Hijo de Dios en el mundo. En lugar de hablar de lo universal y lo particular, el creyente religioso habla del Padre y del Hijo.

## **II. La perspectiva de Kierkegaard: la paradoja del Dios-Hombre**

En *Fragmentos filosóficos*, Kierkegaard hace que su autor pseudónimo, Johannes Climacus, trate la cuestión de la revelación. Describe como una paradoja la noción de que el Dios absoluto y eterno ingrese en la historia y se devenga finito y temporal. Es un misterio de la fe que la razón humana nunca puede entender. La mente simplemente no puede pensar esta contradicción de eterno y temporal, infinito y finito, Dios y hombre. Pero esa contradicción o paradoja se encuentra en el corazón mismo de la doctrina de la Revelación y la Trinidad. Eso hace que la fe cristiana sea un desafío difícil dado que nunca puede ser demostrada o probada de la manera en la cual la razón está acostumbrada a probar cosas.

---

<sup>17</sup>Véase "The Position of the Philosophy of Religion Relatively to Philosophy and Religion," *Phil. of Religion* I, págs. 18-35; *Jub.*, vol. 15, págs. 36-52. Véase Quentin Lauer, "Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy," en *Hegel and the Philosophy of Religion*, ed. por Darrel E. Christensen, La Haya: Martinus Nijhoff 1970, págs. 261-278.

La mente humana no puede entender sino que debe tan sólo creer. Climacus prepara así el terreno para su crítica de la teología racional. Con pruebas de la existencia de Dios, la teología racional trata de saber algo que no puede saberse. Trata de capturar de manera discursiva o deductiva algo más allá de la esfera de lo cognoscible. Trata de traer lo trascendente al reino de la inmanencia. Para Climacus, esos argumentos siempre fallan en rigor dado que tratan de abarcar la brecha entre lo conocido y lo incognoscible, entre los seres humanos y Dios. A partir de esto en última instancia quiere concluir que la relación del hombre con Dios no puede ser una relación sólo de conocimiento. Se puede entender esta crítica de la teología racional también para incluir la doctrina de la mediación de Hegel esbozada más arriba. Las doctrinas de la Revelación y la Trinidad son comprensibles para el conocimiento especulativo dado que siguen la necesaria lógica de universal, particular, individual.

Una cierta cantidad de artículos de periódicos del período de la composición de los *Fragments* y un poco antes apoyan la idea de que la doctrina de la paradoja tiene el propósito de ser una crítica de la doctrina de la mediación. Allí Kierkegaard distingue en todo momento a la filosofía del cristianismo al insistir con que la mediación pertenece a la primera, mientras que la paradoja es propia del último: “la idea de la filosofía es mediación –la del cristianismo, la paradoja”<sup>18</sup>. Esa yuxtaposición de mediación y paradoja parece dejar en claro que la doctrina de la paradoja tiene el propósito de cumplir la misma función en el cristianismo que la mediación cumple en la filosofía. En un pasaje similar, Kierkegaard compara su propio pensamiento con el de Leibniz: “lo que por lo general expreso al decir que el cristianismo consiste en una paradoja y la filosofía en mediación, Leibniz lo expresa al distinguir entre lo que está por encima de la razón y lo que va en contra de la razón”<sup>19</sup>. Aquí se repite el mismo punto: la mediación y la paradoja son conceptos paralelos que son característicos de dos esferas diferentes. Por último, dice directamente, “incluso la idea de mediación, santo y seña de la filosofía más reciente, es el opuesto directo del cristianismo”<sup>20</sup>.

Así es posible ver que la noción de Espíritu desempeña una función clave tanto para Hegel como para Kierkegaard, y ambos le dieron un estatus epistemológico radicalmente diferente. Mientras el Espíritu Santo es una paradoja para Kierkegaard, para Hegel es un ejemplar de la lógica especulativa. Mientras para Kierkegaard el espíritu es una contradicción que el pensamiento discursivo no puede conocer, para Hegel representa el tipo más elevado de conocimiento, el pensamiento especulativo.

### **Traducción del inglés: Gabriel Merlino**

© 2013 Jon Stewart. El autor es Doctor en Teología y Filosofía (PhD), y se desempeña como profesor e investigador en el Centro de Estudios Søren Kierkegaard, de la Universidad de Copenhague, Dinamarca. El presente texto fue originalmente una conferencia pública dictada por el Dr. Stewart en la Universidad de Morón, Argentina, en noviembre de 2010.

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

Fecha de recepción: 12-10-2013

Fecha de aceptación: 18-10-2013

---

<sup>18</sup>JP, vol. 3, 3072; SKS, vol. 19, p. 211, Nota7:22.

<sup>19</sup>JP, vol. 3, 3073; SKS, vol. 19, p. 390, Nota13:23.

<sup>20</sup>JP, vol. 2, 2277; SKS, vol. 18, p. 125, HH:2. Traducción levemente modificada.