



UNIVERSITAT DE BARCELONA

U

B

KIERKEGAARD AND FAITH



S. H. A. K.



BARCELONA
NITRA - MÁLAGA - MEXICO CITY

2008

Kierkegaard and faith

University of Barcelona and Constantine the Philosopher University in Nitra, Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos

Referències bibliogràfiques

Textos en anglès, castellà i alemany

ISBN 9788447532605 (Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona)

I. Králik, Roman, ed. II. Universitat de Barcelona III. Univerzita Konstantína Filozofa
IV. Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard V. Sociedad Iberoamericana de Estudios
Kierkegaardianos

1. Kierkegaard, Søren, 1813-1855 2. Fe 3. Filosofia de la religió

KIERKEGAARD AND FAITH

Contents

Preface	7
Laura Llevadot	
Fe y Saber: Leer a Kierkegaard después de Nietzsche	14
Søren Landkildehus	
Kierkegaard's Conception of Faith in the 1849 Discourses on the Lilies and Birds	27
Gerhard Schreiber	
Ist der Glaube ein Paradox und „kraft des Absurden“? – Kierkegaards Auseinandersetzung mit Magnús Eiríksson	34
José García Martín	
El significado de la relación del “Individuo singular” con Dios en los Diarios de Søren Kierkegaard	48
Bartholomew Ryan	
Kierkegaard and Nature: A Pagan's Critique	64
Patricia C. Dip	
La falacia de la “paradoja de la fe” en el cristianismo de Kierkegaard	76
Luis Guerrero Martínez	
La dialéctica discursiva en los escritos religiosos	85
José Luis Cañas	
Ser inmediato y ser relacional en Søren Kierkegaard	100
Roman Králik	
Cómo seguir a Dios en Kierkegaard.....	113
Catalina Elena Dobre, Rafael García Pavón	
La fe como comprensión del devenir de Cristo en el ámbito del silencio	119
Stefania Lubanska, Milan Jozek	
On Faith as the Only Way to Overcome Despair in Kierkegaard's Philosophy	134
Milan Petkanič	
The Conflict between Christianity and the World in Kierkegaard	146
Jonas Roos	
On the relation between Paradox and becoming a Christian in Kierkegaard's thought	154
Miroslav Sapík	
Kierkegaard's Appeal to Religious Positivity as a new Philosophical Issue	165
Klement Mitterpach	
To believe in Repetition. Meeting in out-of-the-way places	175
Václav Umlauf	
Likeable Kierkegaard and a Sympathetic Reader.	189
Darya Loungina	
Kierkegaard: Faith in the Age of Positivism	196
POSTSCRIPT	
Roman Králik	
Kierkegaard como amigo entre nosotros	
Cooperación internacional entre Eslovaquia y países hispano-hablantes	207

José García Martín, Roman Králík	
La primera recepción de Kierkegaard en España y Chequia	211
José García Martín	
Kierkegaard in Spain:	
La Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard	214
Roman Králík	
A Short Story about Kierkegaard Studies in Slovakia	217
Roman Králík	
Our Marie Mikulová Thulstrup	221

La dialéctica discursiva en Los escritos religiosos

Luis Guerrero Martínez (México)

Resumen: Como es sabido, Kierkegaard dedicó especial atención a la comunicación, a la forma de construir el discurso para cada una de sus obras. En todas ellas existe una tensión dialéctica que es enfocada a los distintos estados de ánimo de los lectores. El presente artículo analiza la tensión dialéctica en la comunicación religiosa, tomando dos ejemplos: *Temor y temblor* como obra de autoría pseudónima y *Las obras del amor* como obra firmada por el propio Kierkegaard.

Abstract: As is well-known, Kierkegaard paid special attention to communication, in the way in which he built the discourse in each of his works. In all of his works, there is a dialectical tension focusing on his readers' various moods. This article analyzes the dialectical tension in religious communication, taking as examples *Fear and Trembling* by a pseudonymous author and *Works of Love* signed by Kierkegaard.

“La medida más segura para juzgar sobre el talante de una persona consiste en ver la distancia que separa lo que piensa de lo que hace, la distancia entre su comprensión y sus actos”¹.

Uno de los ejes centrales de la propuesta kierkegaardiana en el conjunto de sus obras es la comunicación, más específicamente la comunicación existencial. Esta labor no se refiere a la transmisión de verdades objetivas, en las cuales lo que se comunica son conocimientos informativos o reflexiones que no implican una toma de postura ni el cambio de los parámetros existenciales del interlocutor. Por el contrario, las verdades subjetivas son aquellas que requieren de una apropiación de la persona que las considera, de un acto de libertad y de una determinación operante en la vida de quien las acepta. Por eso, estas verdades no siguen ni pueden reducirse a la lógica discursiva de los criterios objetivos, que para la tarea de la subjetividad pueden fácilmente convertirse en una distracción y en un engaño. Esta convicción orientó a Kierkegaard en su búsqueda de nuevas formas de comunicación, muchas de las cuales eran inéditas en la historia de la filosofía.

En *Mi punto de vista como escritor* Kierkegaard explica que su tarea como escritor giró siempre en torno a lo religioso. “Soy y he sido un escritor religioso, la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de «llegar a ser cristiano», con una

¹ Kierkegaard, *Las obras del amor*, SV¹ IX 79. Tr. de Demetrio G. Rivero, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965, Primera parte, p. 154.

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”². Con esta intención distinguió entre sus escritos seudónimos y los que aparecieron como autoría propia; todos ellos con el objetivo de mostrar un cristianismo auténtico, en una época en la cual el cristianismo se había paganizado, diluyendo sus exigencias. Los escritos seudónimos responden a la necesidad de hablar en las mismas categorías estéticas en las que se encontraba un alto porcentaje de la sociedad burguesa e ilustrada en la que vivía, y a la que pertenecían sus potenciales lectores. Los escritos seudónimos fueron concebidos como comunicación indirecta, ya que “no es posible destruir una ilusión directamente, y sólo por medios indirectos se puede arrancar de raíz”³. El uso del término «indirecto» en la anterior referencia, para calificar los escritos seudónimos, no debe interpretarse de forma simple, como algo opuesto a los muchos escritos con lenguaje religioso que escribió y firmó Kierkegaard, como es el caso de *Las obras del amor*.

En los escritos religiosos la comunicación indirecta recibe un sentido distinto pero complementario con el de las obras seudónimas, pues la fe y la actitud auténticamente cristiana nunca podrán ser el resultado de una enseñanza directa, ya que no es por la suma ni la calidad de argumentos que alguien puede poseer la fe, la esperanza o la caridad, sino que siempre es por un movimiento del propio individuo, ante sí mismo y ante Dios. La comunicación puede ayudar a poner en condiciones a una persona para volver sobre sí mismo, pero nunca puede decidir por él. Por esto la pregunta ¿en qué consiste la comunicación cristiana? adquiere todo su sentido; o cabe la pregunta específica para la obra que nos ocupa: si tuviéramos que hablar sobre las obras del amor; ¿cómo deberíamos hacerlo? Para Kierkegaard ese discurso estaría muy alejado de los sermones y discursos donde se realizan las habituales exhortaciones del amor, en las que se incluyen algunas exigencias para el amante, pero sin llegar a lo más esencial y radical del cristianismo: la absoluta negación sacrificada de sí mismo como fruto maduro de ese amor, siguiendo el ejemplo de Cristo que se sacrificó, padeció y murió en la cruz como fruto de su amor por los seres humanos.

Las obras del amor escrito por Kierkegaard en 1847 es un interesante ejemplo de esa comunicación religiosa, cuya tarea no es «convencer» de la fe con argumentos, ni malbaratar a precio de oferta el cristianismo, sino presentar la enorme pasión y la dialéctica existencial que se encierra en el amor cristiano, creando una atmósfera que permita al lector hacer una reflexión sobre sí mismo y frente a Dios, para así poder calibrar «lo que significa llegar a ser cristiano»⁴. Para

² Kierkegaard, *Mi punto de vista*, SV¹ XIII 517. Tr. de José Miguel Velloso, Buenos Aires: Aguilar, 2ª edición, 1961, pág. 30.

³ *Mi punto de vista*, SV¹ XIII 531 (52 versión en español). Cfr. Roger Poole, *Kierkegaard. The Indirect Communication*, Virginia: University Press of Virginia, 1993. Luis Guerrero, *La verdad subjetiva. Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana, 2004, “Seudónimos, ironía y comunicación indirecta”.

⁴ *El diario de un seductor* es también un buen ejemplo de los modos de comunicación que Kierkegaard desarrolló en

adentrarnos más en esta intención comunicativa es conveniente repasar su antecedente más claro: el itinerario de comunicación religiosa que aparece en *Temor y temblor*.

Johannes de Silentio, en las consideraciones preliminares de *Temor y temblor*, se plantea la cuestión sobre la comunicación al considerar la figura de Abraham como ocasión de un discurso religioso, pues “innumerables generaciones han sabido de memoria, palabra por palabra, la historia de Abraham, pero ¿cuántos perdieron el sueño por su causa?”⁵ Su historia y sus hazañas que dan muestra de su fe inquebrantable suelen conmovir a todos hasta cierto punto, pero no suele irse más allá, no suponen una piedra angular que cambie los parámetros de la vida y comprometa la existencia. “Sí, se le alaba a Abraham, pero de qué modo”⁶. En la predicación sobre el patriarca suele diluirse de muchas formas la tensión existencial que está presente en el relato bíblico, pasando en unos casos de lo concreto a lo genérico, de Isaac a «lo máspreciado», o de sacrificar al hijo a «una gran prueba»; suele desdibujarse la angustia que esa petición divina pudo haber causado en Abraham y en cualquier otra persona; no suele señalarse la contradicción entre la ética y la fe, por la que el sacrificio puede leerse no como un acto de obediencia a Dios, sino como un horrendo crimen; no suele hablarse de la resolución de Abraham «en virtud de lo absurdo» al tener que sacrificar al hijo amado, al hijo de la promesa, de quien vendrá una descendencia “más numerosa que las estrellas del cielo y las arenas del mar”⁷. Por el contrario, cuando falta el *pathos* al hablar de Abraham, entonces, “quien está meditando, puede fumar reposadamente su pipa mientras se entrega a sus reflexiones; y entre tanto, el que escucha puede estirar, encoger o cruzar las piernas a su entera comodidad”⁸. Es por esto que Johannes de Silentio considera la necesidad de hablar sobre Abraham de otra manera, inclusive conociendo el posible peligro que encierra un discurso más exigente, aquellos para los que por debilidad o por negligencia pudieran distorsionar las consecuencias existenciales de ese relato. Pero “si le damos a la fe la máxima importancia –es decir, la que tiene– entonces sí podemos hablar sin peligro de estas cosas en una época que, como la que nos toca ahora vivir, se muestra particularmente discreta en materia de fe”⁹.

Johannes de Silentio se pregunta qué haría él si tuviera que hablar sobre Abraham, lo que lo lleva a reflexionar en los elementos discursivos que un sermón semejante debiera tener. Describiría,

sus obras, en este caso y desde la perspectiva estética. El objetivo era desarrollar la seducción desde la literatura, teniendo en cuenta todas las limitaciones y exigencias que el «esteta A» había planteado en *La alternativa* sobre el tema de la seducción como prosa literaria. En el caso de *Las obras del amor* sucede algo análogo, se muestra que la comunicación habitual de los sermones y la comunicación directa y objetiva no son un canal adecuado para hablar del amor cristiano, por lo que el libro se constituye en la propuesta de comunicación religiosa, al modo como *El diario de un seductor* es el ejemplo del desarrollo de la seducción en un terreno –el literario– que no le es muy propicio.

⁵ Kierkegaard, *Temor y temblor*, SV¹ III 80. Tr. de Vicente Simón Merchán, Madrid: Tecnos, 1987, p. 20.

⁶ *Temor y temblor*, SV¹ III 80 (20).

⁷ Gen. 15, 5.

⁸ *Temor y temblor*, SV¹ III 80 (20).

⁹ *Temor y temblor*, SV¹ III 83 (23).

como uno de los primeros aspectos, la magnitud del amor del patriarca por su hijo Isaac, y esto de una forma tan encendida que los que escucharan se llenarían de una angustiada inquietud al considerar lo que Yahvé pedía a Abraham en aquella prueba, pues sólo en la medida en que se entienda la verdadera dimensión de la petición divina podrá comprenderse la fe en toda su grandeza; pero la reflexión sobre esta dimensión de la prueba ayudaría también a comprender la fe como una ocasión de escándalo, a la posibilidad de que a más de uno dicha prueba lo lleve a renunciar a la fe, eligiendo entonces el «amor al hijo» y el «respeto a las leyes éticas». Bajo esta paradoja y la tensión producida por el discurso podrá acompañar con la gravedad necesaria el andar de Abraham durante los días que duró la marcha hasta el monte Moriah. “Comentaría esta historia durante varios domingos, pues sería empresa vana querer exponerla precipitadamente”¹⁰. La razón de esta prolongación discursiva en el tiempo es la de ayudar a evitar una rápida y superficial consideración de los acontecimientos y de su significado, como si fuera algo más, que sólo durante media hora al año, el tiempo que dura el sermón, se le debiera prestar atención.¹¹ Cuando se describen esos acontecimientos de forma eventual y breve se proyecta esa brevedad a los hechos mismos, como si sucedieran con la misma rapidez con que los narramos, en un abrir y cerrar de ojos la prueba ya ha pasado y todo termina en un final feliz, olvidando que Abraham se trasladó en un pollino y que pasaron tres días antes de llegar a su destino. Esta rapidez que suele ser común evita los sobresaltos, o los reduce a unos cuantos instantes durante el desarrollo del sermón, de forma que “el predicador puede permitirse el lujo de dormir hasta un cuarto de hora antes de su sermón, y su auditorio dormitará mientras lo escucha, pues todo transcurre plácidamente, sin sobresaltos por ninguna de las dos partes”¹².

El que busca comunicar existencialmente debe ayudar a los que lo escuchan o los que lo leen a sentir el combate dialéctico y la enorme pasión que encierra la fe, “la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia en Abraham”¹³. Este estado subjetivo, que logra percibir en su

¹⁰ *Temor y temblor*, SV¹ III 83 (24).

¹¹ Johannes Climacus, refiriéndose a la reflexión existencial de la cual suelen carecer los docentes y discípulos del sistema hegeliano, afirmó irónicamente: “Un profesor no pierde el sueño con tales cosas. Lo hace una vez al año, con *pathos*, en el párrafo catorce, y hace bien al no hacer esto de otro modo, es decir, especialmente si tiene esposa, hijos y prospectos para un sueldo decente –pero ningún entendimiento que perder”. Kierkegaard, *Postscriptum*, SV¹ VII 65. Tr. de Nassim Bravo, México: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 87. También en *Las obras del amor* insiste en esta misma idea, “siendo el amor el cumplimiento de la ley, entonces no hay tiempo que perder en hacer promesas, en arriesgarse con esta última tentativa que quiere darle al amor una dirección falsa, una dirección que lo aparte de las obras, que lo aparte del *inmediato comienzo* de la tarea misma”. Kierkegaard, *Las obras del amor* SV¹ IX 96. Tr. de Demetrio G. Rivero, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965, Primera parte, p. 183.

¹² *Temor y temblor*, SV¹ III 101 (43). En contraste con esta rapidez ocasional, Johannes de Silentio cuenta en el Proemio: “Érase cierta vez un hombre que en su infancia había oído contar la hermosa historia de como Dios quiso probar a Abraham [...] Siendo ya un hombre maduro volvió a leer aquella historia y le admiró todavía más [...] Y sucedió que cuanto más viejo se iba haciendo, tanto más frecuentemente volvía su pensamiento a este relato”. *Temor y temblor*, SV¹ III 61 (7).

¹³ *Temor y temblor*, SV¹ III 84 (25).

interior, aunque solamente sea en forma aproximativa, los movimientos existenciales del individuo frente a Dios, en nada se parece al asentimiento que producen las verdades objetivas ni los discursos habituales de la filosofía y la teología, pues “¿quién tiene palabras de homenaje para esta pasión? La filosofía pasa de largo. La teología, llena de perifollos y cargada de afeite, ofrece, desde una ventana, sus encantos a la filosofía”¹⁴. Quien pretenda ofrecer una existencia sin el peso del enfrentamiento dialéctico de la vida y sin pasión comete un fraude. Es necesario estar conscientes de los movimientos que la fe requiere, pues está en juego el profundo sentido de la existencia. También es necesario saber que se requiere de una enorme fortaleza, energía y libertad de espíritu, lo cual solamente un alma apasionada puede lograr¹⁵. “¿Qué hizo Abraham? No llegó demasiado pronto ni demasiado tarde. Subió a su asno y emprendió, lentamente su camino. Y durante todo ese tiempo creyó; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, pero al mismo tiempo se hallaba dispuesto a sacrificárselo, si así estaba dispuesto. Creyó en virtud de lo absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas”¹⁶.

La conclusión de Johannes de Silentio respecto a la forma de reflexionar o hablar sobre Abraham se encierra en el dilema por el que: “o bien corremos un velo sobre la historia de Abraham, o bien aprendemos a espantarnos ante la inaudita paradoja que da sentido a su vida”¹⁷. Esta forma de entender y desarrollar el discurso religioso es el modo que Kierkegaard utilizó en muchas de sus obras, un ejemplo de esta comunicación existencial que manifiesta una profunda dialéctica se encuentra en *Las obras del amor*.

La palabra amor o caridad es sin duda uno de los términos más importantes para el cristianismo, pues designa una de las cualidades de la perfección divina y la virtud por excelencia del cristiano otorgada como un don de Dios. Sin embargo, la palabra amor y las expresiones derivadas de ella también suelen referirse a aspectos muy diversos del sentido cristiano. Kierkegaard tenía la convicción de que el amor cristiano había ido desdibujando y perdiendo su especificidad, por lo que sus exigencias también se habían ido malbaratando. *Las obras del amor* buscan mostrar el profundo significado del amor cristiano en contraposición de una supuesta sabiduría del mundo o de una nueva forma de paganismo cristiano. “Con frecuencia se oyen en el mundo discursos entusiastas y encendidos acerca del amor, de la fe y la esperanza, de la bondad del corazón, en una palabra, muchos discursos sobre todos los grandes conceptos espirituales; discursos

¹⁴ *Temor y temblor*, SV¹ III 84 (25). Unas páginas más adelante, hablando sobre la tensión que produce la consideración de la prueba de Abraham, Johannes de Silentio afirma que “así es el movimiento de la fe y así será siempre, incluso cuando la filosofía, en un intento de oscurecer los conceptos, nos quiera hacer creer que está en posesión de la fe, e incluso, cuando la teología quiere ponerla a la venta a precio de saldo”. *Temor y temblor*, SV¹ III 98 (39).

¹⁵ Es por esto que *Temor y temblor* insiste en repetidas ocasiones en la importancia de la pasión y la relaciona directamente con la fe. “La fe es la más alta pasión del hombre”. SV¹ III 166 (103).

¹⁶ *Temor y temblor*, SV¹ III 86 (27).

¹⁷ *Temor y temblor*, SV¹ III 102 (43).

que con las más ardientes expresiones y colores describen y fascinan. Y sin embargo, semejantes discursos no son, en realidad, más que una tela pintada, que vista de cerca y con mayor seriedad, es un engaño que sólo sirve para embaucar a los oyentes o hacer mofa de ellos"¹⁸. Como en el caso de la fe de Abraham en *Temor y temblor*, el amor en *Las obras del amor* es presentado en toda su tensión existencial-religiosa. Para Kierkegaard el cristianismo, lejos de ser una doctrina para entusiasmar a las masas, es en su conjunto exigente, sus tareas propias representan una prueba para cada individuo durante su vida temporal; y en este sentido el amor cristiano no se queda atrás, al hablar de él debe hacerse con la gravedad que le corresponde, sin olvidar que es de Dios de donde procede y es Él quien da la fortaleza necesaria cuando de verdad se quiere amar.

A lo largo de dieciocho capítulos *Las obras del amor* se presentan como una reflexión en torno a las exigencias que el auténtico amor conlleva, su forma discursiva encierra las diversas características señaladas para este fin en *Temor y temblor*. La tensión dialéctica discursiva está presente a lo largo de todo el texto, lo cual se consigue, a mi entender, gracias a tres formas específicas, que en su conjunto producen el efecto que Kierkegaard se proponía. En primer lugar hay múltiples referencias al Nuevo Testamento y a la vida de Cristo para mostrar que el amor cristiano debe pasar por la abnegación y el sacrificio desinteresado, lo que implica una auténtica prueba de amor y fe. Este primer punto es el eje de su propuesta, ya que los otros aspectos adquieren toda su fuerza y fundamentación religiosa en los textos seleccionados del Nuevo Testamento y la interpretación que de ellos hace Kierkegaard¹⁹.

En segundo lugar, el libro hace un recuento de la «sabiduría del mundo», sobre lo que la mayoría de las personas entiende y practica como amor y amistad. Las múltiples descripciones y observaciones que hace sobre esta forma de entender el amor tienen un doble efecto, que el lector pueda ver reflejado lo que suele tomarse como verdadero y que incluso el lector mismo practica, pero también busca desvelar el egoísmo y las imperfecciones que encierra, lo cual adquiere una mayor tensión al ser contrastada esa «sabiduría del mundo» con las exigencias cristianas. «La verdad ha de ser esencialmente considerada en constante lucha aquí en el mundo. Porque el mundo ni es, ni nunca ha sido, ni jamás será lo suficientemente bueno como para que la mayoría quiera sin más la verdad, o tenga de ella una representación auténtica, de suerte que su mensaje no pudiese por menos de conquistarse inmediatamente el parabién de todos"²⁰. Esta contraposición entre el egoísmo humano nombrado como amor y los parámetros auténticos del amor cristiano no se reduce a exponer en algunas partes aisladas la crítica a las formas más tipificadas del egoísmo humano o a

¹⁸ *Las obras del amor*, SV¹ IX 171 (I 303).

¹⁹ Sobre Cristo como modelo de amor en la perspectiva de esta dialéctica puede verse, por ejemplo, *Las obras del amor*, SV¹ IX 108, 148, 162 (I 200, 267, 288).

²⁰ *Las obras del amor*, SV¹ IX 347 (II 256).

las malas interpretaciones del sentido religioso, para después, en ese supuesto, hacer un exordio extenso de la caridad. Su desarrollo discursivo es dialéctico en cada capítulo y en la mayoría de los casos en cada página del libro, de tal forma que el lector tiene que enfrentarse a lo largo de su extensa lectura a esa dialéctica, en la que son confrontados muchos de los modos y convicciones que la sociedad mantiene en su vida diaria.

En tercer lugar está la confirmación explícita de la necesidad de producir esa tensión dialéctica existencial. Kierkegaard concluye muchas de sus reflexiones con una alusión explícita al carácter paradójico del amor, el cual se convierte en ocasión de escándalo, por lo que no pretende ocultar su dureza sino hacerla patente. "Quien al conceptuar lo cristiano echase en saco roto lo del escándalo, cometería un pecado contra el cristianismo [...] Lo cristiano en sí mismo es demasiado grave y sus movimientos demasiado serios como para ponerse a danzar de la mano ligera de semejantes discursos frívolos acerca de lo más alto, lo supremo, lo altísimo. El camino que lleva al cristianismo pasa por el escándalo. Con esto no se quiere decir que el ingreso en lo cristiano tenga que consistir en escandalizarse de ello [...] El escándalo monta guardia a las puertas del cristianismo. ¡Bienaventurado quien no se escandaliza de él!"²¹

La tensión entre el auténtico amor cristiano y el frecuente egoísmo disfrazado de amor (seudo-cristiano o pagano) no solamente se establece al mostrar las exigencias del amor cristiano con sus múltiples consecuencias, las cuales fácilmente podrían ser ocasión de escándalo para quien considera la severidad respecto a los usos enraizados en la sociedad; sino que esa tensión también es mostrada por Kierkegaard en cada uno de los discursos por medio de la secuencia temático-reflexiva que utiliza como estilo estructural en sus escritos. De forma análoga a los diálogos socráticos en la que se suceden la postura de los sofistas y las aclaraciones y objeciones de Sócrates, *Las obras del amor* sigue la misma secuencia de contrastes, aunque con algunas diferencias: el texto de Kierkegaard no presenta la forma de diálogo al modo socrático; pero en el caso de Kierkegaard el papel del «oponente» tiene mayor relevancia discursiva que en los diálogos socráticos, en donde, con frecuencia, el interlocutor de Sócrates, que suele representar la postura sofista, se limita a ratificar o negar según esté plantado cada comentario de Sócrates. Por el contrario la postura del «oponente» en *Las obras del amor*, casi siempre relacionada con el egoísmo humano, es tan extensa como las consideraciones en torno al amor cristiano. La última diferencia se refiere a otro aspecto estilístico, en los diálogos socráticos el «oponente» hace su propia defensa —aunque muchas veces de forma débil—; en cambio, en la forma kierkegaardiana la postura del «oponente» es presentada como desvelamiento del egoísmo, mostrando a veces sus aparentes razones y en otras directamente su error; sin embargo, el lector va contrastando, párrafo por párrafo, las dos posturas que son

²¹ *Las obras del amor*, SV¹ IX 61(I 125).

ocasión de la tensión existencial-cristiana.

A continuación y a modo de ejemplo de esta secuencia discursiva en torno al amor, analizaré el capítulo cuarto de la segunda parte, dedicado a comentar el pasaje paulino de su epístola a los corintios, donde afirma “El amor no busca su propio interés”²². Lo que deseo destacar es la continua contraposición entre la sabiduría del mundo y la sabiduría cristiana. A través de distintas consideraciones el texto deja al descubierto las formas como el egoísmo se hace presente en el «propio interés» en clara contradicción con la enseñanza del apóstol.

El discurso comienza con la contraposición que se mantendrá hasta el final. Haciendo referencia al citado texto paulino “el amor no busca su propio interés”, Kierkegaard afirma: “No, el amor no busca lo que es suyo, ya que esto no sería otra cosa sino amor propio, amor de uno mismo, egoísmo o como se quiera llamar a esta falta de amor que representa el que se busque lo que es suyo”²³.

En *Las obras del amor* Kierkegaard se sirve de reflexiones sobre temas o ámbitos distintos a la oposición planteada, «ámbitos neutros», los cuales pueden ser consideraciones psicológicas, gramaticales, analogías en las que se refiere alguna escena literaria o mitológica, etc. Estas reflexiones son usadas por Kierkegaard como acercamiento argumentativo a favor de lo que intenta defender o criticar. En el discurso que nos ocupa, ese ámbito es el gramatical, considerando los términos “mío” y “tuyo”, los cuales están en conexión directa con el tema principal del texto referido. Las expresiones “mío” y “tuyo” son términos relativos a lo que es propio y se derivan de los pronombres personales “yo” y “tú”. Son términos opuestos que solamente pueden aparecer y subsistir en su mutua relación. Cuando se suprime un término el otro también queda eliminado. Así, si no hay nada propio no se podría buscar lo que es “mío”, en cambio con lo que es “mío” el sujeto puede hacer lo que le plazca; y por el contrario, cuando alguien elimina lo “tuyo” comete un crimen, una fechoría.

A partir de estas consideraciones Kierkegaard establece la primera contraposición entre el amor egoísta y la auténtica caridad, pues aunque en ambos casos exista una transformación entre lo “mío” y lo “tuyo” que busca eliminar esas diferencias; sin embargo, lo que resulta en cada caso es muy distinto. En el amor humano se manifiesta ese deseo de supresión con la expresión «todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío», y gracias a ese intercambio aparece “lo nuestro”; sin embargo esta actitud suele suponer no solamente un intercambio de posesiones «lo mío es tuyo y lo tuyo es mío», sino una reduplicación de las posesiones: «lo mío es mío y también tuyo y lo tuyo es mío y también tuyo», en el fondo de este intercambio sigue subsistiendo la propiedad, hay algo que «nos

²² 1ª Cor. XIII, 5.

²³ *Las obras del amor*, SV¹ IX 252 (II 97).

pertenece» de forma compartida, gracias a la suma de las pertenencias de cada uno. Este hecho está representado por los anillos y las arras que forman parte del rito del matrimonio. Este modo de entender el amor, concluirá Kierkegaard, “no es más que amor propio ennoblecido y ensanchado”²⁴, lo que se recogía en la expresión patristica según la cual las virtudes de los paganos eran vicios espléndidos.

Por el contrario, la caridad realiza una transformación que humanamente parece imposible e incluso contraria al amor humano, la radical eliminación de la posesión, por la cual el amor no busca lo que es suyo, pues el amado no tiene ninguna posesión. Solamente cuando el amado se desprende de sí mismo pueden cobrar todo su sentido las exigencias del amor cristiano. “Hay otro segundo modo de suprimir la diferencia de mío y tuyo, a saber, si empezamos eliminando por completo lo “mío”. ¿Qué pasa entonces? Que tenemos en frente el caso del amor auténtico, sacrificado y totalmente abnegado”²⁵. Kierkegaard se expresa en estas consideraciones en contraposición a la posesión en el amor humano. “El amante auténtico no busca lo suyo. No entiende ni una palabra acerca de las rigurosas reivindicaciones que el derecho, la justicia o la simple conveniencia plantean respecto a la propiedad; ni tampoco es entendido en cuestiones de intercambio como las que practica el mero amor, que además se guarda muy bien de no salir engañado con el cambio”²⁶.

Para reafirmar la abnegación como cualidad esencial de la caridad, acude a las enseñanzas de Cristo, en las que asegura que quien busca salvar su vida la perderá y el que la pierda por causa de Cristo la encontrará²⁷. Aparece entonces el lenguaje ascético lleno de gravedad, el cual marca los parámetros de dicha abnegación. “El amante auténtico sólo entiende de una cosa: ser engañado, estafado, darlo todo sin lograr lo más mínimo en recompensa. Y esto es, ni más ni menos, que no se va a lo suyo. ¡Pobre loco! ¡Qué ridículo resulta, no faltaba más, a los ojos del mundo!”²⁸ La enorme paradoja es que esta locura abnegación a los ojos del mundo es la mayor bendición y la mayor felicidad que un individuo pueda tener, la felicidad de ganar a Dios, y con Él ganarlo todo. Obviamente que esta ganancia no es visible ni apreciada para la mirada mundana del amor y para el saldo de ganancias y pérdidas que lo anima. Nuevamente el lector, que probablemente no ha recorrido las sendas del ascetismo, se encuentra en una tensión, en un *aut-aut* o alternativa sobre su propia existencia²⁹.

²⁴ *Las obras del amor*, SV¹ IX 254 (II 101).

²⁵ *Las obras del amor*, SV¹ IX 255 (II 103).

²⁶ *Las obras del amor*, SV¹ IX 256 (II 105).

²⁷ Cfr. Mt. 10, 39, Mc. 8, 35, Lc. 17, 33.

²⁸ *Las obras del amor*, SV¹ IX 256 (II 105).

²⁹ Kierkegaard advierte del peligro de posponer una decisión en el terreno existencial, pues “lo que la voluntad suele hacer en ese caso es dejar que pase algún tiempo, una especie de tiempo de tregua, con lo que se queda tranquila y como diciendo: ¡mañana veremos! Entretanto, el conocimiento se va oscureciendo todavía más y la naturaleza inferior, por

Una vez realizada esta contraposición, el discurso vuelve sobre ella una vez más, como para insistirle al lector que no se trata de una simple distinción especulativa, con la cual, aclaradas las cosas se puede tomar partido con facilidad a favor de la versión que salga airoso de las disquisiciones; por el contrario, se busca señalar que se trata de una contraposición real, que se hace presente a lo largo de la vida. Esta nueva contraposición se refiere al amor auténtico que ama lo peculiar del ser amado, frente a la mezquindad del que desea transformar al otro de acuerdo a sus propios parámetros.

Lo que suele ocurrir en el amor humano es que uno se forma un concepto ideal de la persona amada, determinando las cualidades que se desean encontrar o al menos proyectar en el otro, por lo que en la relación se procura que el amigo se amolde a ese patrón preconcebido, volviendo imposible o inútil la expresión de las peculiaridades de la otra persona. En este caso la relación comienza desde uno mismo, desde el *ego* que vuelve primero sobre sí mismo, sobre su modelo ideal de relación y sobre sus propios intereses, antes de salir a buscar «al amor de su vida» o al «auténtico amigo» según sus criterios. Esto ocurre, siguiendo el texto de Kierkegaard, de dos maneras básicas, ya sea por medio de un temperamento envidiosamente dominador o a través de un temperamento mediocre y mezquino. El dominador tiene clara la idea de la persona con la que desea relacionarse, con las cualidades específicas que debe poseer, y no para en sus exigencias hasta que el otro las posea. En cambio, el temperamento mediocre se siente más cómodo al relacionarse con personas igualmente mediocres, pues la mediocridad no posee ninguna originalidad; la exigencia en este caso no se refiere tanto a adquirir cualidades sino en no poseerlas, en eliminar cualquier signo distintivo. “Para el mediocre cualquier originalidad representa una refutación, y le pone malo, con una angustia desagradable”³⁰. Ambas formas, el dominador o el mediocre, expresan una relación egoísta.

La exigencia cristiana es muy distinta, la relación no comienza desde uno mismo, sino desde el otro y desde el amor mismo. Kierkegaard lo sintetiza en el encabezado de un apartado del discurso que se está analizando: “El amor no busca lo que es suyo. Ya que el amante auténtico no busca su propia peculiaridad, sino que ama a cada hombre, según la propia peculiaridad del amado; no realizando otra cosa más que amar la peculiaridad del otro”.³¹ Esta peculiaridad es asemejada, en un primer momento, con la diversidad presente en la naturaleza, por la que una flor es incluso distinta de otra. “¿No te parece que si la naturaleza fuese tan dura, imperiosa, fría, mezquina y caprichosa como somos los hombres..., no te parece que entonces tendríamos que decir adiós a la

su parte, va acreciendo su victoria”. *La enfermedad mortal*, SV XI 205. Tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p.180. También en *Las obras del amor* afirma vuelve sobre este punto. Cfr. *Las obras del amor*, SV¹ IX 95 (I 179).

³⁰ *Las obras del amor*, SV¹ IX 261 (II 111).

³¹ *Las obras del amor*, SV¹ IX 257 (II 106).

hermosura de los campos?³² Desde la perspectiva cristiana, Dios ha creado a cada individuo con su propia originalidad, a cada uno lo reconoce por su nombre, por aquello que le ha sido dado como un don y que lo relaciona como único ante Dios. Ante Él no somos el conjunto de los hombres, o el grupo de personas que tiene tal o cual característica en común, sino que cada quien tiene una originalidad otorgada y reconocida por Dios. Bajo esta creencia, el amor cristiano no comienza desde uno mismo sino desde la peculiaridad del otro, pero no desde el egoísmo de los otros, ni desde sus propios intereses temporales, sino desde su peculiaridad original. “El amor auténtico –el amor sacrificado y que ama a cada hombre según su peculiaridad– está dispuesto a llevar a cabo cualquier sacrificio que se le pida, pues es un amor que nunca busca lo que es suyo”³³. Este amor implica un desdoblamiento, en sentido cristiano, del lema socrático, por el cual no basta conocerse a sí mismo, sino que también es necesario conocer al otro en aquello que le es original y lo hace singular.

Siguiendo la secuencia del discurso que nos ocupa de *Las obras del amor*, Kierkegaard recurre a una tercera forma de manifestar que «el amor no busca su propio interés»; las dos primeras se refirieron a eliminar de raíz la posesión para poder amar abnegadamente, sin los intereses egoístas del “mío” y “tuyo”; amando la peculiaridad original del otro, sin pasar por el capricho de pretender que los otros se amolden a nuestra idea que tenemos de ellos. Finalmente el capítulo concluye con una tercera forma de abnegación y desinterés, la de ayudar al otro en la más importante de las tareas que es la de poderse relacionar individualmente con Dios, sin buscar por ello agradecimiento o mérito alguno. Al igual que las formas anteriores, en esta última se establece una tensión dialéctica entre lo que suele ocurrir en el mundo y las exigencias del auténtico amor.

El amor y la amistad tienen como manifestación natural ayudar al otro; en ocasiones esta ayuda se hace sin ningún sacrificio, pues quien ayuda tiene los recursos para poder hacerlo con facilidad: un consejo, interceder ante un tercero, un préstamo, etc. En ocasiones, en cambio, la ayuda requiere un mayor esfuerzo. Sin embargo, en ambos casos, lo que se espera es que el que recibe el beneficio agradezca y se mantenga agradecido por el favor recibido. También su imagen ante los demás queda en mejor estima al ser reconocido por su ayuda y generosidad. Este intercambio de favores por agradecimiento y reconocimiento conllevan el peligro del interés y del egoísmo, de volver sobre lo que nos corresponde en pago de nuestra ayuda; inclusive –dirá Kierkegaard en el capítulo dedicado a honrar a los muertos– hasta el amor por los hijos pasa por un velado interés en el futuro, en ser recompensados y apreciados con el transcurrir de los años.

Si bien este deseo de recibir gratitud en correspondencia por la ayuda prestada a otros es

³² *Las obras del amor*, SV¹ IX 257 (II 107).

³³ *Las obras del amor*, SV¹ IX 258 (II 107).

natural, será contrastado desde una perspectiva superior ante las exigencias del amor auténtico. Para esto el discurso plantea la forma más importante de ayudar a otro. “En el mundo del espíritu constituye el bien supremo el llegar a ser uno dueño de sí mismo –y ayudar amorosamente a otro para que espiritualmente sea sí mismo, libre independiente, dueño; en una palabra: ayudarlo para que permanezca idéntico consigo mismo representa el mayor beneficio que se pueda hacer a un hombre”.³⁴ Por esto, sería absurdo que el beneficiario tuviera que ponerse a sus pies en actitud servil, reconociendo y agradeciendo al que le debe el mayor de los beneficios. Dicha actitud sería contradictoria, pues si lo que se busca es la autonomía del otro, que sea dueño de sí, buscar la gratitud sería mantenerlo ligado y, en el fondo, sin ser cabalmente dueño de sí “Ayudar a un hombre de esta forma no es ni más ni menos que engañarlo”³⁵. Ayudar a otra persona para que sea independiente no puede hacerse de manera directa, “y, sin embargo, es esta la forma generalmente apreciada por el mundo; por cierto cosa muy natural. En cambio, la forma auténtica es la de pasar desapercibido al hacer el beneficio, sin que nadie lo vea, de suerte que el mundo como los propios interesados queden exentos de toda dependencia, entrometida o servil”³⁶. El mundo no llega a comprender los rasgos de generosidad abnegada que no busca los intereses que el egoísmo reclama para sí.

La tarea de ayudar auténticamente a otro suele transitar además por un obstáculo, que el otro se sienta satisfecho en su situación presente y no vea la necesidad de ningún cambio, satisfacción que suele ser confirmada por los demás, por la sociedad, que prefieren el *status quo*. “Los hombres llaman amor a la intervención de quien los confirma en sus simplezas y, naturalmente, se enfurecen contra quien intente sonsacarlos sobre ¡su mejor tesoro!”³⁷ Se necesita un gran amor desinteresado para asumir el desprecio de los otros y aún así ayudarlos de forma que el que ayuda no busque una última recompensa o admiración.

Como en otras obras de Kierkegaard se establece un parámetro intermedio, más allá de lo meramente común pero sin llegar a ser cristiano, me refiero en este caso a la figura de Sócrates como modelo aproximativo de abnegación, quien con su mayéutica trabajó sin descanso en un doble objetivo, sacar a sus contemporáneos del error y favorecer la autonomía de las personas, insistiendo con humildad y sinceramente que él no sabía nada y que eran los favorecidos a los que correspondía el mérito de volver sobre sí. Sócrates no buscaba un pago económico ni un reconocimiento de los demás, por el contrario, fue continuamente amenazado o ultrajado verbalmente por proceder de esa forma, y finalmente condenado a morir. La actitud de Sócrates nos

³⁴ *Las obras del amor*, SV¹ IX 261 (II 113).

³⁵ *Las obras del amor*, SV¹ IX 261 (II 114).

³⁶ *Las obras del amor*, SV¹ IX 261 (II 114).

³⁷ *Las obras del amor*, SV¹ IX 264 (II 117).

muestra que es extremadamente peligroso ejercitar el arte de sacar a uno de todas sus simplezas. “Su generosidad consistía en que al mundo le fuera imposible comprender y, en consecuencia, apreciar semejante generosidad”³⁸.

Ser dueño de sí mismo esta estrechamente emparentado con la originalidad que ante Dios cada individuo posee. “El que ama ha comprendido que, a fin de cuentas, todo hombre llegar a ser independiente con la ayuda de Dios”³⁹, de tal forma que quien ama puede desaparecer por completo, en holocausto de la relación con Dios. Así, en lugar del orgullo personal hace su aparición Dios mismo. En su anonadamiento de saber que es Dios quien da la gracia, el que ama encuentra una enorme felicidad al sentir la presencia y la acción de Dios en el ser amado. “Su vida se ha derrochado plenamente a favor de la existencia, de la existencia ajena [...] con abnegación siempre ha estado dispuesto a no ser nada; en una palabra, que se ha convertido completa y permanentemente en un instrumento desnudo de las manos de Dios”⁴⁰. Nuevamente lo cristiano es distinguido nítidamente por Kierkegaard de los usos del mundo, retomando el lenguaje de los grandes místicos del cristianismo que predicaban la total abnegación como fruto de sentirse nada delante de Dios.

La tensión dialéctica desarrollada por Kierkegaard a lo largo de todos los discursos de *Las obras del amor* presenta un cristianismo de gran exigencia; sin embargo, es importante hacer notar que dicha exigencia está muy alejada de la exigencia moralista que durante siglos ha penetrado al cristianismo. Esta diferencia se basa en dos aspectos centrales de la propuesta kierkegaardiana, en primer lugar la interioridad, a través de la cual el amor cobra todo su sentido y fuerza; en segundo lugar se refiere a la principal consecuencia de esa fuerza interior, a la capacidad de concentrar la propia vida, por medio de la pasión, en aras de un único objetivo: el amor.

Por su parte las exigencias moralizantes pueden fácilmente caer en el vicio de reducir a normas y preceptos exteriores lo esencial del cristianismo; preceptos que tienden además a multiplicarse en cada uno de los ámbitos en los que tienen ingerencia, lo que provoca que se diluya la fuerza concentradora para buscar lo único necesario y de lo que penden toda la ley y los profetas⁴¹.

En sus diversos escritos y también en *Las obras del amor* Kierkegaard hizo una crítica de la vida monástica y conventual, entre otras cosas porque su decisión de amar a Dios separándose del mundo tiene como parámetro distintivo el rechazo a la exterioridad, bajo la convicción de que el claustro y el alejamiento del mundo son el camino más adecuado de la santidad. Sin embargo, desde

³⁸ *Las obras del amor*, SV¹ IX 263 (II 117).

³⁹ *Las obras del amor*, SV¹ IX 264 (II 119).

⁴⁰ *Las obras del amor*, SV¹ IX 266 (II 121).

⁴¹ Cfr. Mt. 22, 37. En contraposición a los preceptos de los fariseos que en tiempo Cristo superaban los seiscientos.

esta óptica, el esfuerzo de los monjes y religiosos tenía que ejercerse en dos frentes, el de su propia interioridad y el de la renuncia a los hábitos exteriores, a los intereses e impulsos naturales en cualquier otra persona. Si bien en los claustros religiosos muchas personas alcanzaron la santidad con una gran vida interior, la división antes aludida redujo el poder de concentración del camino interior, aunque se buscaba exactamente lo contrario al alejarse del mundo; así la sospecha de lo exterior se fue traduciendo a lo largo de la historia del cristianismo en una creciente reglamentación de los usos disciplinares y en una carga moral sobre su cumplimiento. Por el contrario, afirma Kierkegaard, “el cristianismo no quiere externamente provocar ningún cambio en la exterioridad, lo que quiere es perforarla, purificarla y santificarla, y así renovarlo todo sin que por ello deje de ser viejo. El cristiano puede gustosamente casarse, amar a su esposa –sobre todo amarla como es su deber–, tener un amigo y amar a su patria; lo que importa es que en todo esto haga acto de presencia el acuerdo perfecto con Dios que se mantiene en lo cristiano. En esto consiste el cristianismo”⁴².

Esta deformación hacia la preocupación moral excesiva fue infiltrándose en la sociedad cristiana debido a la enorme influencia educativa y social que los religiosos tenían. Una vez establecida la normatividad exterior como condición indispensable de la salvación, con todo su rigorismo, la multiplicación de dichas normas se hizo cada vez más grande; cualquier educador, superior o persona con autoridad se sentía con la responsabilidad de agregar nuevas reglas en nombre de la moral y de Dios, reglas que los demás tenían que cumplir para tranquilidad de su conciencia. Este enviciamiento también derivó en la generación de normas carentes de sentido o incluso contradictorias, lo que produjo consecuentemente el efecto contrario, el alejamiento de esas mismas normas, y el pacto de la cristiandad con los egoísmos del mundo⁴³. Esta es la moral que muchos pensadores de los últimos dos siglos han criticado y de la cual la sociedad ha intentado liberarse.

No obstante, Kierkegaard no desprecia la sana actitud moral ni su reflejo en lo exterior, “no hay ni siquiera una sola prescripción de la ley que el amor quiera abolir; al revés, es el amor el que por primera vez ofrece a estas prescripciones la plenitud y la precisión de que estaban desprovistas”⁴⁴. El camino correcto es el de la interioridad, pues solamente a través de la apropiación de la verdad y de la relación sincera da cada individuo con Dios se puede traducir esa interioridad en una vida moralmente correcta. Kierkegaard también habla de un doble esfuerzo, pero no al modo de la vida conventual, sino en una misma dirección: el de la interioridad y el de la fidelidad en ese camino a pesar de las dificultades. “El amor es el cumplimiento de la ley. Más ¿no

⁴² *Las obras del amor*, SV¹ IX 139 (I 253).

⁴³ En otros casos el espíritu religioso retornó al mundo para buscar la santidad en la vida ordinaria, pero regresó con el vicio moralizante a cuestas.

⁴⁴ *Las obras del amor*, SV¹ IX 104 (I 195).

es la ley un enjambre inmenso de prescripciones? ¿Cómo podríamos concluir nunca un discurso que versase sobre la ley? Muy sencillamente, reduciendo la multiplicidad inmensa a un punto decisivo. Es decir, la exigencia de la ley a de ser en realidad doble: por un lado una exigencia de interioridad, y por el otro una exigencia de constancia"⁴⁵.

Bibliografía

- *Søren Kierkegaard Samlede Værker*, preparada por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange, editorial Gyldendalske, Copenhague, 1901-1906
- *Søren Kierkegaard Papirer*, preparada por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, editorial Gyldendal, Copenhague, 1920-1936.
- Kierkegaard, *Las obras del amor*, traducción de Demetrio G. Rivero, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965.
- Kierkegaard, *Mi punto de vista*, traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires: Aguilar, 2ª edición, 1961.
- Kierkegaard, *Temor y temblor*, traducción de Vicente Simón Merchán, Madrid: Tecnos, 1987.
- Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*, traducción de Nassim Bravo Jordán, México: Ediciones de la Universidad Iberoamericana, México, 2008.
- Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, traducción de Demetrio G. Rivero, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.
- Briones, Pablo, *La frágil frontera de las palabras*, México: Siglo XXI, 2006.
- Guerrero, Luis *La verdad subjetiva. Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Poole, Roger, Kierkegaard. *The Indirect Communication*, Virginia: University Press of Virginia, 1993.
- Schleiermacher, Friedrich, *Monólogos*, traducción de Anna Poca, Barcelona: Anthropos, 1991.

⁴⁵ *Las obras del amor* SV¹ IX 122 (I 232).