

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas - ICH
Programa de Pós-graduação em Filosofia – PPGFIL

SØREN KIERKEGAARD Y EL AMOR COMO EXPERIENCIA EXISTENCIAL

Adrián Camilo Herrera Berrio

Juiz de Fora

2022

Adrián Camilo Herrera Berrio

SØREN KIERKEGAARD Y EL AMOR COMO EXPERIENCIA EXISTENCIAL

Disertación presentada al Programa de Posgrado en
Filosofía de la Universidade Federal de Juiz de Fora,
como requisito parcial para la obtención del título de
Maestría.

Orientador: Antonio Henrique Campolina Martins

Co-orientador: Jonas Roos

Juiz de Fora

2022

Camilo Herrera Berrio, Adrian.
Søren Kierkegaard y el Amor como Experiencia Existencial /
Adrian Camilo Herrera Berrio. -- 2022.
71 p.

Orientador: Antonio Henrique Campolina Martins
Coorientador: Jonas Roos
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz
de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Amor. 2. Dios. 3. Fe. 4. Fundamento. 5. Libertad. I. Campolina
Martins, Antonio Henrique, orient. II. Roos, Jonas, coorient. III. Título.

Adrián Camilo Herrera Berrio

SØREN KIERKEGAARD Y EL AMOR COMO EXPERIENCIA EXISTENCIAL

Disertación presentada al Programa de Posgrado en
Filosofía de la Universidade Federal de Juiz de Fora,
como requisito parcial para la obtención del título de
Maestría

Aprovada em 26 de agosto de 2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins - Orientador

Prof. Dr. Jonas Roos – Co-orientador

Prof. Dr. Humberto Quaglio – UFJF

Prof. Dr. Rômulo Gomes de Oliveira – Membro externo (CES/JF-MG)



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Henrique Campolina Martins, Professor(a)**, em 26/08/2022, às 16:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jonas Roos, Professor(a)**, em 26/08/2022, às 18:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 27/08/2022, às 07:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **ADRIAN HERRERA, Usuário Externo**, em 30/08/2022, às 14:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rômulo Gomes de Oliveira, Usuário Externo**, em 31/08/2022, às 18:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0881122** e o código CRC **CA5575CA**.

RESUMEN

En el presente trabajo se plantea que, según el pensamiento de Søren Kierkegaard, el fundamento de la existencia humana está constituido por el amor. Para mostrar esa idea proponemos una lectura de Kierkegaard en la cual se enfatiza la idea cristiana según la cual Dios es amor. Este principio tomado en su radicalidad nos muestra que el amor es libertad, que Dios es libertad y que es el amor lo que determina todos los aspectos de la existencia humana y que eso es precisamente lo que muestra Jesús en los evangelios. Jesús viene a mostrar que el amor como lo entiende el ser humano, desde el egoísmo de sus propias leyes, es limitado. El amor cristiano corrige las relaciones humanas y nos muestra la primacía del otro y la importancia de salir de una relación de egoísmo y seguir el mandamiento de amar a los otros como a sí mismo. La fe consiste en abrirse a una experiencia del amor como categoría espiritual que refunda la existencia del ser humano y su relación consigo mismo, con los otros y con Dios, pues precisamente lo que nos muestra el planteamiento de Kierkegaard es que Dios es el otro.

Palabras clave: Amor, Dios, Fe, Fundamento, Libertad.

RESUMO

No presente trabalho argumenta-se que, conforme o pensamento de Søren Kierkegaard, o fundamento da existência humana é constituído pelo amor. Para mostrar essa ideia, propomos uma leitura de Kierkegaard em que se enfatiza a ideia cristã segundo a qual Deus é amor. Este princípio tomado em sua radicalidade nos mostra que o amor é liberdade, que Deus é liberdade e que é o amor que determina todos os aspectos da existência humana e que é precisamente isso que Jesus mostra nos Evangelhos. Jesus vem para mostrar que o amor como o ser humano o entende, a partir do egoísmo de suas próprias leis, é limitado. O amor cristão corrige as relações humanas e nos mostra a primazia do outro e a importância de sair de uma relação de egoísmo e seguir o mandamento de amar os outros como a si mesmo. A fé consiste em abrir-se para uma experiência do amor como categoria espiritual que refunda a existência do ser humano e sua relação consigo mesmo, com os outros e com Deus, pois justamente o que a abordagem de Kierkegaard nos mostra é que Deus é o outro.

Palavras-chave: Amor, Deus, Fé, Fundamento, Liberdade.

ABSTRACT

In this work it is proposed that, according to Søren Kierkegaard, the foundation of human existence is constituted by love. To show this idea we propose a reading of Kierkegaard which emphasizes the Christian idea according to which God is love. This principle, taken in its radicality, shows us that love is freedom, that God is freedom and that it is love that determines all aspects of human existence, and that is precisely what Jesus shows in the Gospels. Jesus comes to show that love as human beings understand it, from the selfishness of their own laws, is limited. Christian love corrects human relationships and shows us the primacy of the other and the importance of getting out of a relationship of selfishness and following the commandment to loving God as oneself. Faith consists in opening oneself to an experience of love as a spiritual category that refounds the existence of the human being and his relationship with himself, with others and with God, because what Kierkegaard's approach shows us is that God is the other.

Keywords: Love, God, Faith, Foundation, Freedom.

CONTENIDO

1	INTRODUCCIÓN	8
2	Capítulo Uno: El amor como fundamento de la existencia: una aproximación desde <i>la enfermedad mortal</i>	11
2.1	Acercamiento	11
2.2	Las caras de la desesperación	15
2.3	Lo demoníaco	21
2.4	La fe es la salud del espíritu.....	23
2.5	Dios es amor	26
3	Capítulo Dos: El amor como fundamento. Lectura de <i>Migajas filosóficas o un poco de filosofía</i>	31
3.1	Acercamiento	31
3.2	La decisión de Dios.....	32
3.3	El amor como renacimiento: aparición de Cristo en la historia como un segundo nacimiento fundamentado en el amor.....	37
3.4	El amor como límite para la razón.....	43
4	Capítulo tres: Fe y amor en <i>Temor y temblor</i>	49
4.1	Acercamiento	49
4.2	Eliminando las ilusiones	50
4.3	El amor es el absurdo	57
5	Capítulo 4: A modo de punto de llegada. El fundamento ético-religioso en <i>Las obras del amor</i>	64
6	BIBLIOGRAFÍA.....	69

1 INTRODUCCIÓN

El amor es sin duda uno de los grandes problemas en la obra de Søren Kierkegaard. Podemos encontrar una especie de fenomenología del amor que atraviesa todo su pensamiento. Si realizamos una lectura desde el punto de vista de la teoría de los estadios de la existencia encontramos que hay por lo menos tres formas de amor en su pensamiento. Un amor egoísta estético cuyo paradigma es el seductor. Un amor preferencial o ético cuyo paradigma es el esposo que aparece en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*. Y un amor religioso o ético-religioso cuyo paradigma es el expresado en *Las obras del amor*. Naturalmente podemos encontrar muchas figuras intermedias que se entrecruzan pero en una lectura de los estadios ese sería el esquema básico. En este trabajo nos concentramos en rastrear el amor como fundamento de la existencia desde algunas obras concretas teniendo como hilo común la concepción del amor como apertura al misterio como muestra de los límites de la razón humana, como apertura del ser humano a su conciencia de debilidad y por tanto a su dependencia de un fundamento.

En ese sentido, tomamos como punto de partida la idea planteada en *La enfermedad mortal* según la cual hay un amor que es anterior a nosotros, ese amor fundamental. Como se dice en *Las obras del amor* podemos amar porque hemos sido amados primero tomando en toda su radicalidad el principio cristiano según el cual Dios es amor. Si Dios es amor y nosotros somos hechos a su imagen y semejanza naturalmente el ser humano está determinado por el amor. Es también en ese sentido que quedamos en una deuda de amor mutua. El amor es un principio espiritual que se realiza en el encuentro con el otro, no en una relación abstracta con Dios entendido de manera trascendente. El movimiento que se realiza en la concepción del amor como fundamento y por lo tanto de Dios como amor consiste en que Dios se encarna en el otro. Por ello amar al otro, al prójimo, es el principal mandamiento del cristianismo. La relación con la ley es una relación con un elemento externo y trascendente que se torna ritualismo vacío. No vale tanto rezar a Dios y hacer sacrificios sino amar al otro que tenemos en frente sin importar quién sea, es decir, sin determinaciones de preferencia.

El presente trabajo realiza un breve recorrido por cuatro obras fundamentales de Kierkegaard. En *La enfermedad mortal* y *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* encontramos

las bases ontológicas para pensar la idea según la cual el amor es el fundamento de la existencia humana y que se determina fundamental por la idea del amor como libertad y decisión de Dios. El amor es libertad porque Dios es amor y libremente da libertad al ser humano precisamente por amor. El ser humano puede perder su libertad y por tanto malinterpretar el amor de Dios y con ello su propia existencia. Por ello, de nuevo por el amor de Dios, aparece Jesús en la historia para recrear al ser humano en el amor. En la concepción de Dios como amor y del amor como fundamento encontramos sin embargo algunos matices importantes dentro de lo que podríamos considerar una fenomenología del amor. Uno de ellos puede verse en *Temor y temblor*. Abraham experimenta el amor bajo la forma del prodigio y la resignación. El amor se muestra como algo mucho más grande que aquello que el ser humano puede comprender y pautar con su razón y sus leyes. Pero esa comprensión deja a Abraham en una relación personal con Dios que, según nuestra lectura, se complementa con lo planteado en *Las obras del amor* donde se ve con claridad que es el amor lo que resignifica las relaciones del ser humano consigo mismo, con los otros y con Dios.

En este trabajo hemos privilegiado una lectura personal en la cual predomina la voz de Søren Kierkegaard y no tanto la de intérpretes y especialistas sobre los diversos aspectos de la obra del pensador danés. Es cierto que en un trabajo académico y más en nuestros tiempos predomina, para su validez académica, la abundancia y la actualidad de bibliografía, es decir, dar cuenta de una larga investigación sobre el tema. Pero hemos decidido no hacer énfasis en ese aspecto sino en la lectura personal del filósofo. Por supuesto hemos llevado a cabo lecturas de importantes intérpretes de la obra de Kierkegaard, pero haciendo la salvedad de que nos hemos concentrado más en las palabras del propio Kierkegaard. Es un intento por escuchar a una de las más importantes voces de la historia de la filosofía y que es sin duda un pensador que tiene mucho para decirnos.

Además, Kierkegaard es un escritor polifónico que buscó indagar en su tiempo histórico, en su espíritu y en el comportamiento de sus contemporáneos la realidad de la existencia y, gracias a ello, captó con especial agudeza el hecho de que si se quiere dar cuenta de la totalidad de la existencia humana no se puede hacer bajo una forma sistemática y conceptualmente cerrada, situación que genera dificultad en los procesos de comprender su obra y que la variedad y posibilidades de la existencia misma, y una de esas posibilidades que ofrece la existencia, es el amor, concepto clave para entender al individuo en su apropiación de sí mismo, de la realidad y de la forma como se relaciona con los otros.

Es importante tener claro que Kierkegaard plantea unas tareas claras al individuo que se acerca a su obra, donde este lo llamada de oyente, como aquel que escucha, que sigue de forma consciente el discurso, el tratado, los temas planteados, las experiencias narradas, los postulados teóricos, el todo orgánico del corpus filosófico teológico y desde los cuales se abordan los diferentes conceptos y experiencias existenciales.

En este sentido, la mirada de quien busca comprender *El Amor como Experiencia Existencial en Kierkegaard* es de un individuo que quiere escucharlo, observar la forma como opera, los trazos que va tejiendo, los colores con dibuja su teoría, los dobles movimientos que hace y, sobre todo, un individuo que quiere tornarse atento ante sí mismo, ante el otro y ante la eternidad desde el amor y como este ayuda a la edificación tanto individual y colectiva, el cual debe ser asumido como tarea, así como lo plantea Jonas Roos¹

En sí, la tarea de quien escribe, como lo plantea Kierkegaard, es llegar al comienzo “en cierto sentido hacia atrás. El comienzo no es aquello con lo que se empieza, sino aquello a lo que se llega; y se llega de espaldas a ello”² en sí, es ir a la base y desde ella ir para el presente, allí donde solo puede acontecer el obrar ético.

¹ Cfr. ROOS, J. Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard. NUMEN revista de estudos e pesquisa da religião v. 24, n. 2, P. 119-139. 2021.

² Cfr: KIERKEGAARD, S. *Los Lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, p. 230.

2 Capítulo Uno: El amor como fundamento de la existencia: una aproximación desde *la enfermedad mortal*

2.1 Acercamiento

El proyecto de pensamiento de Søren Kierkegaard vivió sin duda un desarrollo progresivo donde los conceptos y problemáticas abordados por el autor danés se fueron haciendo cada vez más complejos. Se trata de una filosofía que sigue el devenir de la existencia humana como un proceso complejo, en el cual, si se quiere dar cuenta de este, se necesita entender que los conceptos a medida que son tratados en todo el corpus de la obra se hacen cada vez más complejos, van ganando determinaciones, relaciones y posibles derroteros.

Si bien se ha querido esquematizar la propuesta de Kierkegaard en la triada ya célebremente conocida de los estadios estético, ético y religioso, es claro que ello es más complejo de lo que a simple vista se puede ver. Sin duda la triada existe, y el mismo Kierkegaard, en una obra como *Mi punto de vista* da suficientes claves y argumentos para pensar su proyecto de esa manera, pero eso no implica que haya que reducirlo a una suerte de mecanismo, con lógica precisa y necesaria.

La filosofía de Kierkegaard se hace fundamentalmente desde el concepto de libertad y la libertad tiene caminos desconocidos, los cuales generan, en ocasiones, la imposibilidad de predecir los caminos que la filosofía misma de Kierkegaard puede causar y, así mismo, la dificultad de abordarla como un todo cerrado, y en este sentido podemos hablar de un proyecto de pensamiento trazado por Kierkegaard desde su juventud, pero en ningún caso, de sistema de pensamiento.

El proyecto es apertura y, por ello, para dar cuenta de la existencia humana de la manera más fiel posible, Kierkegaard elaboró un método de comunicación que respetará, a su vez, la libertad del lector, en tanto que trata transmitir —hasta donde ello sea posible— una verdad subjetiva, en la cual, Kierkegaard recurre a una estrategia de comunicación que le llevará a crear una serie de pseudónimos que le dan no sólo un carácter existencial y personal a lo que exponen, sino que se insertan en una polifonía que intenta reproducir el colorido y la variedad de la existencia misma leída desde la libertad. Cada pseudónimo representa una o varias posibilidades de leer los fenómenos porque tiene que ver con las posibilidades de la libertad. En ese sentido, y en la medida en que el concepto clave en Kierkegaard es la libertad, es consecuente que en su filosofía sea cada

vez más determinante el concepto de posibilidad y siguiendo esa misma consecuencia, abordará fenómenos relacionados con la libertad como la categoría central de la existencia.

Pero en tanto Kierkegaard no busca definiciones cerradas y definitivas de los conceptos, sino que los aborda en su apertura, en su posibilidad, rastrea los fenómenos desde una posición negativa y crítica. Es decir, si su categoría central es la de la libertad, tal vez como lo señala Michael Theunissen, entonces su filosofía es la descripción de cómo podría o puede el ser humano perder efectivamente la libertad³. Ahora bien, si el ser humano es tal por ser libre, es decir, si la libertad hay que entenderla en términos ontológicos, ¿cómo puede el ser humano perder la libertad? ¿Tiene que morir para perderla? La respuesta de Kierkegaard es no: el ser humano, y esta es su complejidad, puede perder la libertad sin perder la vida, aunque al perder la libertad en cierto modo pierde la vida sin que por ello muera. La posibilidad es doble porque se trata de la realidad de la libertad. Es decir, si la posibilidad es apertura también es posibilidad de pérdida y de extravío.

El ser humano puede tanto expandir como contraer su existencia con la libertad. En otras palabras, la libertad es algo que el ser humano tiene pero que debe conquistar permanentemente. En *El concepto de angustia*, el pseudónimo Vigilius Haufniensis ha trazado con delicada precisión una antropología de la libertad precisamente desde el concepto de angustia. En dicha antropología se nota ante todo la idea de la posibilidad y la idea de la libertad como un poder. El ser humano descubre la libertad como un poder. Es decir, como una potencia para la idea de poder y de potencia nos abre, valga la expresión, la posibilidad de ver dicha categoría como algo ambiguo. Paradójicamente el poder se puede convertir en impotencia, en un no poder, en imposibilidad. Esa es una de las caras de la angustia. La imposibilidad es desde el punto de vista de *El concepto de angustia*, un cierre precisamente a la posibilidad, es decir, una limitación de la libertad.

Esta limitación se expresa en *El concepto de angustia* como el encierro o el ensimismamiento, tal encierro o ensimismamiento es caracterizado por Haufniensis bajo la categoría de lo demoniaco, lo demoniaco es la clausura y según lo afirma allí, Haufniensis, la libertad es apertura, es comunicación, mientras que el encierro, la clausura, es restricción, es limitación. El encierro es una limitación del yo, es decir, es una restricción de la existencia. Según esto, y como lo hemos dicho más arriba, la existencia está determinada por la libertad, y por tanto ésta determina a su vez al yo.

³ Cfr. THEUNISSEN, M. *El perfil filosófico de Kierkegaard*. Estudios de filosofía, 32, 2005, p. 15.

¿Qué es entonces el yo? En *El concepto de la angustia* el yo es la síntesis —que se especificará todavía con mayor profundidad en *La enfermedad mortal*— de lo anímico y lo corpóreo. La síntesis allí es puesta por la libertad en tanto categoría del espíritu. La libertad es algo del hombre, pero le viene dado, es la síntesis que pone en relación elementos heterogéneos. La angustia es el temblor de la libertad, es saber de un poder que se tiene y la ambivalencia de ese temblor significa el rechazo del espíritu por el ser anímico y natural, inmediato. Pero el hombre es espíritu, es decir, es libertad⁴.

La libertad es un don que no puede ser rechazado, pues ello implicaría renunciar a ser humano. Es decir, implica renunciar a la propia naturaleza. Vemos entonces que, efectivamente, la libertad tiene una connotación ontológica en la antropología kierkegaardiana. No se trata de un añadido en la existencia humana sino de la posibilidad misma de su realización. La libertad es entonces lo que hace que la existencia sea un devenir, un proceso con aperturas y caminos múltiples. ¿Cómo puede ser la libertad un instrumento de extravío de la existencia? Es decir, ¿cómo puede la libertad ser el extravío del yo? Esa es precisamente una de las paradojas de la libertad, su ambigüedad, y uno de los temas que sin duda inquietó sobre manera al filósofo danés. ¿Cómo puede el ser humano echar a perder aquello que significa su plena realización? Esta pareciera ser una de las preguntas clave en el desarrollo del proyecto de pensamiento del pensador danés.

Esta oposición a la propia realización aparece ya tematizada desde los primeros escritos de Kierkegaard, concretamente en la primera parte de *O lo uno O lo otro* desde los *Diapsálmata* hasta *El diario de un seductor*, se ve claramente cómo la categoría que allí domina es la del tedio, la cual es una vivencia o experiencia negativa de la libertad y, que por, tanto conduce al encierro, al detenimiento y estancamiento del yo. El tiempo es para el esteta que allí escribe algo detenido, caduco, sin vida, estancado, muerto porque ha perdido la posibilidad como él mismo lo señala. El mundo se paraliza porque se ha paralizado el yo, entonces sólo le queda la fantasía y la ironía para jugar con ese mundo muerto y detenido. El yo suspende su actividad, o más bien la encamina sólo hacia una falsa interioridad que se aísla y se repliega en la fantasía y la ironía como ya hemos dicho y que, por ello mismo, resulta ser vacía y abstracta, por lo tanto, su desarrollo es negativo, más exactamente, un no desarrollo, un extravío, que es la expresión de una permanente imposibilidad en tanto está cerrada al mundo, a los otros y sobre todo al fundamento de donde proviene la libertad.

⁴ Cfr. KIERKEGAARD, Søren. *El concepto de angustia*, Madrid, Trotta, 2016, p.161. En adelante esta obra se citará con la sigla CA con la indicación del número de página correspondiente.

Como ya lo habíamos anticipado, en *El concepto de angustia*, se trata en detalle la posibilidad de perder la libertad en el clausuramiento del yo. En dicha obra se aborda este fenómeno como la angustia ante el bien o lo demoniaco. La angustia ante el bien es en este contexto la renuncia “consciente” a la propia libertad. Es decir, renunciar al desarrollo del yo o querer seguirlo por un camino que conduce al extravío. El demoniaco es descrito como quien ya no puede comunicarse ni abrirse, es el que está en el encierro y ha clausurado todas las relaciones. Su interioridad se constituye en ese encierro del que cuida celosamente y no en las relaciones. Si bien es cierto que en Kierkegaard la interioridad auténtica es incomunicable por completo —ya que se relaciona con la fe—, también es cierto que hay una falsa interioridad cuyo secreto incomunicable al fin de cuentas es vacío. Esta falsa interioridad es una vivencia negativa de la libertad, es decir, la consideración de la libertad como un objeto o un poder absoluto. ¿Qué es entonces la libertad si el individuo no puede hacer de ella o con ella lo que quiera?

Con la categoría de lo demoniaco se ha hecho patente que la libertad es dialéctica, es ambigua. Es decir, hay una falsa libertad y hay una verdadera libertad, así como —en consecuencia— hay una falsa interioridad y una interioridad auténtica. Vemos que libertad e interioridad están estrechamente ligadas, se pertenecen. Si no hay libertad no hay auténtica interioridad. La libertad es una categoría que, en tanto espiritual, es en principio extraña al ser humano. Por ello genera angustia. Pero el rechazo de la angustia implica el rechazo de la libertad y, por ende, el rechazo de la propia naturaleza. En este sentido, es especialmente importante el último capítulo de *El concepto de angustia* donde Haufniensis expone una cierta pedagogía de la angustia: no hay que rechazar la angustia ni huir de ella, pues ello implicaría huir del poder que nos quiere constituir como seres humanos, sino por el contrario, aprender a angustiarse. Este aprendizaje implica reconocer que la libertad es algo que no nos es dado en la inmediatez natural, sino que proviene del espíritu, es decir, de algo otro que nos funda. La angustia es apertura a la realidad del ser humano como ser espiritual.

Según la parte final de *El concepto de angustia*, paradójicamente estamos determinados a ser libres. La libertad es constitutiva y, por ello, cualquier posición ante esa libertad es ya una respuesta a ese don que al ser humano le ha sido dado precisamente por ser y para que llegue a ser tal. El ser humano no es algo dado definitivamente, sino que, anticipando la tesis existencialista, en Kierkegaard, es un devenir que deviene lo que deviene por medio de la libertad y la posición que tome frente a ella. Habíamos señalado que la libertad es ante todo posibilidad y que con ello

se hace evidente el carácter de apertura en el ser humano, apertura hacia lo infinito, es decir, hacia el fundamento de donde le es dada la libertad. Por ello la angustia que engendra la libertad, la posibilidad es, como señala Kierkegaard, un emisario de lo infinito. Vemos con ello cómo el rechazo de la libertad —sea consciente o inconsciente— es un rechazo de lo eterno en el hombre. Dicho cristianamente es un rechazo de Dios. Y dicho desde la estructura antropológica del pensamiento kierkegaardiano es rechazarse a sí mismo. En efecto, el ser humano es libertad, por tanto, rechazarla es rechazarse a sí mismo, es, para decirlo en conceptos kierkegaardianos, renunciar a ser sí mismo, tornarse individuo.

Esta renuncia es repliegue y encierro, es cerrarse a la comunicación como se ve con el demoniaco, es decir, cerrarse al devenir. Como ya se anticipaba en *O lo uno O lo otro*, este encierro es calificado como desesperación, se sepa o no se sepa. Es decir, se sea o no sea consciente de ello. En este sentido, es posible ver una continuidad entre la figura del demoniaco y el concepto de desesperación como se abordará en *La enfermedad mortal*. En los apartados que siguen mostraremos esa continuidad y nos adentraremos en el concepto propiamente de desesperación como pérdida de la libertad.

2.2 Las caras de la desesperación

Ya en su temprana obra *O lo uno O lo otro*, aparece el concepto de desesperación expuesto desde la concepción ética de la existencia por Wilhelm, el consejero y amigo del esteta A. en la medida en que Wilhelm hace girar la concepción ética sobre el concepto de elección, la desesperación será toda forma de existencia que no se dirija por la elección, es decir, que no tenga una continuidad. En ese sentido, es desesperación la concepción estética ya que vive en lo inmediato, en lo fragmentario y no logra establecer una continuidad, por eso su vida es enemistad con el tiempo y no logra tener propiamente una historia. Esa disolución de la propia historia —esa imposibilidad— es la disolución del yo, mejor dicho, la imposibilidad de llegar a ser un yo. El sí mismo del esteta es un sí mismo truncado porque no alcanza continuidad, porque no se elige a sí mismo y nunca deja de ser un preproyecto; una eterna promesa que nunca comienza de verdad consigo mismo. Esa permanente ruptura y disolución del yo es desesperación, según lo argumenta Wilhelm. Por ello, el pseudónimo ético describe tal desesperación como una “desesperación de la

personalidad”⁵, es decir, de todo lo que es, o más bien, se niega a ser y rechaza el que vive estéticamente. Desde el punto de vista de Wilhelm, la salida a la desesperación es la elección de sí mismo que imprime seriedad en el ser humano y le da una permanencia y dirección al proyecto que se es. Si bien es cierto que la exposición de Wilhelm no se hace considerando la relación de la desesperación con el pecado —lo que será clave en *La enfermedad mortal*— lo que sí anticipa el pseudónimo ético es la consideración de la desesperación como imposibilidad o rechazo de la posibilidad de devenir un yo, es decir, el rechazo del yo. En otras palabras, el rechazo de la libertad.

Desde el punto de vista ético la elección de sí mismo resultaría suficiente para superar la desesperación y alcanzar una continuidad, es decir, reconciliarse con la temporalidad alcanzando una historia particular. Esta elección de sí mismo requiere de cierta apuesta por la transparencia de tal modo que la elección sea siempre un punto de apoyo ante los embates o crisis de la existencia. Esta confianza en la elección como elemento para superar la desesperación será “corregida” por Kierkegaard después del análisis sobre la libertad y el pecado llevado a cabo en *El concepto de angustia*. Efectivamente, después de ver la naturaleza del pecado, resulta evidente que la elección de sí mismo es insuficiente ya que lo que hace patente el pecado es la imposibilidad de alcanzar transparencia con respecto a sí mismo. El análisis del pecado hará insuficiente el concepto de elección porque además radicaliza el concepto de desesperación: ya no se trata de mera dispersión del yo por la actitud fragmentaria e inmediateista de la posición estética, sino que ahora se trata de ver que la desesperación es la realidad del pecado en tanto destrucción del yo. Y ese yo que no puede devenir transparente y que tiende a destruirse tendrá que recurrir a algo más que la propia voluntad: la gracia, es decir, hacer el movimiento propio de la fe.

El yo es espíritu, es lo primero que se afirma en *La enfermedad mortal*⁶, por lo tanto, si la desesperación es la destrucción del yo, se trata de la destrucción del espíritu, o para decirlo mejor, de su rechazo. En el inicio de *La enfermedad mortal* Anti-Climacus —pseudónimo que firma dicha obra—, mantiene la idea ya expuesta por Haufniensis en *El concepto de angustia*, según la cual el hombre es una síntesis: una síntesis de elementos heterogéneos:

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo

⁵ KIERKEGAARD, Søren, *O lo uno O lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trota, 2007, p. 193.

⁶ Cfr. KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*, Madrid, Trota, 2008, p. 33. En adelante esta se citará bajo la sigla EM con la indicación del número de página correspondiente.

no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo⁷.

El espíritu en tanto que es lo que establece la síntesis es comprendido como lo extraño, como aquello que rompe la armonía de lo inmediato y establece una relación entre lo que antes estaba sencillamente separado, incomunicado. El espíritu pone en comunicación la necesidad y la libertad, la finitud y la infinitud. Saca al ser humano de su inmediatez y le abre un horizonte. Pero ese horizonte es proyecto, no es todavía el yo constituido. La idea fundamental consiste, por tanto, en que el ser humano es un proyecto, es decir, en que el yo le es dado como tarea, no acabado de una vez. De nuevo, como en el caso de *El concepto de angustia*, aquí parece clave el concepto de posibilidad. Si la relación no es el yo, entonces el ser humano es apertura, posibilidad, el espíritu se manifiesta como libertad y en tanto la relación no es el yo, el rechazo del espíritu es el rechazo de la posibilidad de devenir un yo⁸. Sin embargo, como categoría del espíritu, vamos a ver que ese rechazo o destrucción del yo —o de su posibilidad— que es la desesperación, tiene varios modos de presentarse en tanto se trata de una enfermedad del espíritu, es decir, es una enfermedad dialéctica. Que sea una enfermedad dialéctica implica que es también una apertura.

La desesperación (*Fortvivlelse*) remite a una duda que no tiene que ver con lo intelectual, en el sentido que se encuentra por ejemplo en Descartes, sino de modo radical a aquello que determina al ser humano: es una duda radicalizada como lo muestra ya su etimología⁹. Esta duda no es epistemológica, como queda dicho, sino que es una duda total sobre el sí mismo y por ello se caracteriza como el rechazo del espíritu, es decir, de aquello que quiere sintetizar los elementos heterogéneos en el ser humano y darle unidad, continuidad. Esta falta de unidad la denomina Anti-Climacus como discordancia: “La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma”¹⁰. Pero dicha discordancia no es natural a la relación, pues de lo contrario no habría desesperación como tal y el hombre estaría justificado, pero precisamente “el

⁷ EM: 33.

⁸ Como bien lo ha señalado Josef Pieper esto equivale o no querer ser “lo que realmente es”. PIEPER, Josef. *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, p. 395.

⁹ Cfr. RODRÍGUEZ, Pablo Uriel. “*El concepto de alienación en Kierkegaard: análisis del concepto ético de desesperación como descripción kierkegaardiana de la vida dañada*”, Areté. Revista de filosofía, Vol. XXIX, N° 2, 2017, p. 293.

¹⁰ EM: 36.

desesperar radica en el hombre mismo”¹¹. Es decir, le cae una responsabilidad al ser humano con la desesperación. La relación ha salido armónica de las manos de Dios, pero la relación que se relaciona consigo misma, el hombre, introduce la desesperación, la desarmonía:

¿De dónde viene, pues, la desesperación? De la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma, mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos; es decir, mientras la relación se relaciona consigo misma¹².

El hombre es hecho como relación, pero él no lo sabe así. Por ello rechaza lo que pareciera extraño a su inmediatez, es decir, el espíritu. Rechaza al espíritu porque lo siente ajeno, pero paradójicamente es lo más propio, ya que es lo eterno en él, el decir, el yo. El ser humano por ser no es ya un yo y ahí se origina la duda radicalizada sobre su sí mismo, sobre lo que él es. En este sentido, para Anti-Climacus la existencia no garantiza que se sea un yo, sino que se trata de un devenir, de una tarea que implica entonces una responsabilidad. Pero tal responsabilidad implica a su vez asumir el hecho de ser una relación, es decir, de ser constituido por elementos heterogéneos sintetizados por el espíritu. El hombre en su ser natural por así decir se siente paradójicamente unido, pero a ese ser inmediato le falta la relación, la síntesis, el espíritu, el yo. Una vez que este despierta y busca realizar la síntesis, es decir, devenir yo, el hombre lo siente como algo extraño, pero eso extraño es él mismo que busca ser sí mismo. Lo que no sabe el hombre en esa instancia inicial es que al rechazar el espíritu se rechaza a sí mismo. Por ello tal rechazo implica una responsabilidad:

En el hecho de que esta relación sea espíritu, sea un yo, radica precisamente la responsabilidad a que la desesperación está sujeta en todos y cada uno de los momentos de su duración, esto por más que el desesperado, engañándose ingeniosamente a sí mismo y engañando a los demás, pretenda hablarnos de su desesperación como de una simple desgracia que le ocurre¹³.

Este sentir que es una desgracia externa es la conciencia inmediata del hombre que se considera ya de antemano una unidad. Pero la responsabilidad radica en que el ser humano libremente debe devenir un espíritu, un yo, es decir, que no puede ser propiamente un hombre sino

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibid.*

es un yo, es decir, sino asume la desesperación como algo suyo, no como algo exterior. La desesperación es espíritu y por tanto una categoría de la interioridad. Pero no reconocer por parte del desesperado que se trata de algo interior hace que quiera eliminar la desesperación, con lo cual sólo busca, desesperadamente, eliminarse a sí mismo, busca morir, pero aunque se trate de una enfermedad mortal no lo es en ese sentido, es la muerte del yo, de lo eterno, es decir, de aquello que no puede morir:

El desesperado no puede morir. «Así como el puñal no puede matar el pensamiento», así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible, puede devorar lo eterno —el yo— que es el fundamento en que aquella radica. No obstante, la desesperación es precisamente una «autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere. Porque esta consunción lo que quiere es devorarse a sí misma, pero no lo consigue, y esta impotencia es una nueva forma de íntima consunción, en la cual, sin embargo, la desesperación vuelve otra vez a sentirse incapaz de conseguir lo que busca: su propia extinción¹⁴.

No puede porque no se puede matar lo eterno en el ser humano. Pero como el hombre en su inmediatez siente el yo como algo externo, quiere eliminarlo. Se trata de una lucha dispar: la lucha del hombre natural contra el hombre espiritual. Dicho de modo cristiano, la lucha del hombre exterior contra el hombre interior. El malentendido del hombre desesperado radica en que quiere hacer valer su libertad, o lo que él considera su libertad, contra lo que siente como algo externo y opresor, pero en la dialéctica espiritual que es la desesperación, lo que se muestra es que precisamente la libertad es lo que quiere hacerse patente en el espíritu. El espíritu es libertad y quiere que el hombre natural deje la libertad ilusoria de la inmediatez para que adquiera la verdadera libertad, es decir la que le constituye en un yo. La ilusión de ser un yo en la inmediatez es la libertad pero es la ilusión de tomar esa inmediatez como el yo: “poseer un yo y ser sin yo es la mayor concesión —una concesión infinita— que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él”¹⁵. Ese don es el de la libertad, por el cual Dios se muestra en su absoluto poder, pues es el que puede crear algo y sin embargo darle libertad, no someterlo a un destino. Pero la libertad es un don ambiguo y el proceso de la desesperación, es decir, no aceptar

¹⁴ *Ibíd.*, 39. Ya en la primera parte de *O lo uno O lo otro*, el pseudónimo estético equipara la experiencia del aburrimiento con ese morir la muerte que es el estancamiento del yo. Cfr. Kierkegaard, Søren, *O lo uno O lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid, Trotta, 2006, p. 61.

¹⁵ *Ibíd.*, 42.

la libertad, en tanto es dialéctico va mostrando distintas facetas: facetas de pérdidas de la libertad o de negación a ella, es decir, negación de devenir un yo.

En primer lugar, es desesperación el querer deshacerse de eso extraño, es decir, del yo, porque no se sabe de dónde procede y se toma como algo externo, como algo que sucede, como una enfermedad que se contrae accidentalmente. Este movimiento es el de querer expulsar lejos esa enfermedad sin saber que es precisamente lo que quiere establecer la armonía en la desarmonía, lo que quiere hacer saludable la relación. Pero la imposibilidad de destruir el yo, engendra una nueva forma de desesperación aún más profunda: la desesperación de querer devenir un yo aún contra el poder que lo fundamenta. Ya desde muy temprano de la exposición Anti-Climacus adelanta la fórmula que vence y supera la desesperación:

Ya se sabe que lo contrario de estar desesperado es tener fe, y por eso —en plena conformidad con lo que dejamos expuesto anteriormente— diremos ahora que aquella fórmula que dimos como descripción del estado en que no hay absolutamente nada de desesperación vuelve a tener aquí plena vigencia como fórmula de la fe: relacionándose consigo mismo y queriendo ser sí mismo, el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta¹⁶.

Dicho de manera cristiana ese poder es Dios que lo ha creado. En esta temprana fórmula, Anti-Climacus introduce la categoría fundamental para ese segundo grado de desesperación que implica la impotencia de no poder destruir el yo, pero de querer serlo sin reconocer un poder externo, es decir, querer devenir sí mismo reconociendo el fundamento, pero sin reconocerlo como tal, es decir, reconocer el fundamento, pero querer ser un yo sin él. Esta obstinación es un desafío al fundamento, una vivencia negativa de la libertad como algo autónomo y no recibido. Una destrucción del don de la libertad recibido del poder que fundamenta al ser humano, una negación de la diferencia ontológica infinita entre creador y criatura. Este desafío es lo que ya en *El concepto de angustia* se anticipaba como lo demoniaco. La categoría fundamental aquí es la voluntad. En primer lugar, no se quiere ser sí mismo, porque hay ignorancia con respecto a lo que es un yo. En segundo lugar, que hay un grado de conciencia más alto, se quiere ser un yo a pesar de y por encima del fundamento. Es la soberbia y la obstinación en tanto vivencia de la libertad inmediata. El desesperado en esta forma concentra su voluntad en no devenir sí mismo sino es por sí mismo. Pero para devenir sí mismo debe apoyarse en el fundamento que es precisamente lo que

¹⁶ *Ibíd.*, 72.

deliberadamente evita. Esta forma de desesperación reconoce el fundamento, pero como algo externo y tortuoso, por ello lo reconoce, pero para negarlo, para intentar arrojarlo lejos.

2.3 Lo demoniaco

El sí mismo de esta forma de desesperación es la afirmación contra el fundamento, es decir, se hace en la resistencia a Dios. Por ello Anti-Climacus lo identifica con lo demoniaco. Como ya lo habíamos señalado, en *El concepto de angustia*, esta categoría ya aparecía trazada finamente por Vigilius Haufniensis descrita allí en relación con la clausura del yo. En *La enfermedad mortal* lo demoniaco es consecuente asociado con la oposición consciente al fundamento. El demoniaco sabe —por ello precisamente lo es— a qué se opone. Pero esa oposición es pérdida de la libertad, es pérdida del yo. Como habíamos señalado la diferencia cualitativa del no querer ser sí mismo inicial la pone la voluntad y la conciencia. Como bien lo señala Anti-Climacus, la diferencia está en la conciencia, y es esa diferencia la que hace que ese querer ser sí mismo de manera obstinada —lo que equivale en su sentido más profundo a no querer en absoluto ser sí mismo— se convierta en pecado. La perseverancia en esa obstinación,

implica una elevación de la potencia del pecado en sí mismo y una perseverancia consciente en el estado de pecado, de suerte que la ley del movimiento en la potenciación, aquí como en todos los casos, marca el camino de la interioridad y de una conciencia cada vez más intensa¹⁷.

La diferencia la pone la conciencia¹⁸. El demoniaco lo es porque sabe que se aleja conscientemente de su fundamento; él quiere, por medio de su voluntad ser sí mismo. Pero con ello sólo logra, en vano, destruirse. Es la rebelión contra el espíritu, con el fundamento, contra Dios. El pecado se acrecienta porque ya se sabe delante de Dios, pero quiere estar y hacerse un yo contra Dios. La diferencia está en el grado de conciencia, y así como el demoniaco de *El concepto de angustia* agrava su situación al persistir en el encierro y configurar su existencia en torno a dicho encierro, así el demoniaco que es el que voluntariamente peca delante de Dios agrava su situación

¹⁷ *Ibíd.*, 140.

¹⁸ Esta diferencia se da por la progresión de la conciencia, pues según Anti-Climacus, “cuanta más conciencia, mas yo”. *Ibíd.*, 50.

porque cada vez tiene más conciencia de ello: “cuanto mayor sea la conciencia que hay en este yo pasivo que desesperadamente quiere ser sí mismo, tanto mayor será también la potencia de la desesperación, hasta que termine convirtiéndose en algo demoniaco”¹⁹. Esta progresión de la potencia es una infinitización del yo, pero en tanto es un yo falso, ya que niega su fundamento, es un infinito malo lo que funda y experimenta con su reflexión. El ascenso de esa reflexión es en realidad un descenso y en ese sentido un progresivo alejamiento del verdadero fundamento. En otras palabras, es la efectiva destrucción del yo, no porque lo mate, sino porque disfraza de fortaleza lo que es en realidad debilidad. La infinitización del yo que es necesaria a la desesperación que es obstinación, a lo demoniaco, es la debilidad disfrazada de fortaleza que conlleva a un mayor extravío. La desesperación es progresión:

Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es sino la más abstracta de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación al Poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal Poder exista. Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinando a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar²⁰.

En esa infinitización progresiva el desesperado, el demoniaco, se hace cada vez más liviano, pero esa liviandad es también una ilusión, pues no es sino la muestra del vacío de esa forma de interioridad. La muestra de su sinsentido. Es por ello que la desesperación se puede nombrar, con Adorno, la ontología del infierno.²¹ En esa infinitización, como bien los señala Anti-Climacus, “se trata de un progreso, de una ascensión en lo demoniaco, es decir, de una profundización en el pecado”²². Esta ascensión y progresión del pecado es la descripción del mal. El mal es la obstinación del que no quiere ser sí mismo y reconoce a Dios como fundamento sólo para rebatirlo, para rebelarse. Por lo tanto, el demoniaco,

No, no quiere ser sí mismo simplemente de una manera desafiadora y obstinada, sino que lo quiere ser haciendo hincapié con todas sus fuerzas en el desafío mismo.

¹⁹ *Ibíd.*, 97.

²⁰ *Ibíd.*, 92-93.

²¹ La ontología del infierno es la ausencia de sentido eternizada. Cfr. Adorno, Theodor, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid, Akal, 2006, p. 108.

²² EM: 142.

Por eso, tampoco quiere simplemente por obstinación soltar su propio yo del Poder que lo fundamenta, sino que haciendo hincapié en la obstinación quiere imponérsele, desafiándolo y permaneciendo vinculado a Él en fuerza de malicia. Porque ya se sabe que toda objeción maliciosa tiene que mantener siempre y cuidadosamente una relación íntima con aquello que pretende rebatir²³.

Una vez más, la diferencia está en la conciencia. En efecto, el pecado es precisamente mantenerse alejado del fundamento voluntariamente. El pecado es propiamente el rechazo del Dios, del bien. Es perseverar en el mal. Pero ello es, consecuentemente, la pérdida del yo: “la desesperación del pecado es un intento para mantenerse enhiesto en tanto uno se va hundiendo cada vez más profundamente”²⁴. Y ese hundirse es la formación de una totalidad en torno al pecado: una totalidad construida con las piedras de la desesperación. El yo, ilusorio de esa totalidad, se encierra en esa muralla que es el pecado, y no puede ser ya salvado, pues la progresión de la desesperación ha creado una totalidad de la que el desesperado no quiere desprenderse: “precisamente porque el individuo demoniaco es interiormente consecuente y también lo es dentro del encadenamiento del mal, precisamente por eso también él tiene una totalidad que perder”²⁵. Ya hundido de esa forma en el pecado, el demoniaco no puede ser salvado por Dios pues su libertad se ha hundido y no puede reconocer ya la gracia divina. Su yo, ilusorio, se ha cerrado a la posibilidad y ha hecho de su voluntad su propio Dios: “aunque el Dios del cielo y todos los ángeles le viniesen a ofrecer su ayuda para sacarlo del apuro, nuestro hombre [el desesperado] ya no la querría, porque era demasiado tarde”²⁶. Ser demasiado tarde es perder la posibilidad, es decir, la libertad. El demoniaco se ha cerrado sobre su voluntad y su oposición a Dios, en infinito malo y ha dejado pasar la posibilidad de la fe.

2.4 La fe es la salud del espíritu

Anti-Climacus presentaba tempranamente en su exposición la fórmula sobre la fe como antítesis de la desesperación, porque en efecto hay un momento donde ya no hay vuelta atrás y el individuo desesperado puede perderse definitivamente: allí donde ni Dios ni todos los ángeles

²³ *Ibíd.*, 99.

²⁴ *Ibíd.*, 142.

²⁵ *Ibíd.*, 140.

²⁶ *Ibíd.*, 97.

pueden salvarlo. Hay un movimiento dialéctico en la desesperación, una progresión, y por ello hay un momento donde ya no se puede retroceder. Ese es el peligro de la desesperación y Anti-Climacus quisiera hacernos conscientes de ello adelantando tempranamente que la antítesis de la desesperación es la fe. Una vez más, la diferencia está en la voluntad:

Y entonces lo que importa es que el hombre quiera creer que para Dios todo es posible; es decir, lo que importa es que quiera *creer*. Ahora bien, esta es cabalmente la fórmula para perder la razón. Pues la fe significa precisamente que se pierde la razón para ganar a Dios²⁷.

La razón que se pierde aquí es la razón que calcula y reflexiona para mantenerse en oposición al fundamento. Es perder las certezas del cálculo para ganar la libertad de lo posible. Es entregarse al poder del fundamento, es reconocerse creatura y que su libertad es derivada del poder que lo ha creado. La desesperación viene a mostrar, en tanto enfermedad del espíritu, que es un emisario de lo eterno, que se quiere hacer devenir al ser natural un yo. Pero ese paso fundamental no es dado por la reflexión, sino por la voluntad y por la fe: por el querer creer. El creyente gana la posibilidad, es decir, se mantiene en libertad: “el creyente posee el eterno y seguro antídoto contra la desesperación, es decir, la posibilidad; ya que para Dios todo es posible en cualquier momento. Esta es la salud de la fe, la cual resuelve todas las contradicciones”²⁸. La contradicción que resuelve la fe es esa duda radicalizada acerca de la propia personalidad, es decir, acerca de ser un espíritu y rechazarlo. Esa autocontradicción en la que cae el demoniaco que quiere ser un yo pero lo rechaza en su sentido más auténtico, es corregida por la fe. Es un querer creer.

Y esto es lo que le salva. Deja completamente en manos de Dios el problema de cómo ser socorrido, contentándose con creer que para Dios todo es posible. Ahora bien, creer en su propia perdición es imposible. La fe es comprender que tal cosa, humanamente, es su perdición, creyendo a la par en la posibilidad²⁹.

El demoniaco quiere salvarse por sí mismo, porque todo depende de su voluntad y de su reflexión. Está cerrado a la otredad absoluta que es Dios, que, cabalmente, es su interioridad más interior, pues es el espíritu. Como bien lo señala Anti-Climacus, “en su perdición está tan ciego que no ve que toda su vida es una progresión del pecado, en vez de entrañar la continuidad esencial

²⁷ *Ibíd.*, 60.

²⁸ *Ibíd.*, 61.

²⁹ *Ibíd.*

de lo eterno, siendo por la fe delante de Dios³⁰. El error humano, el pecado, consiste en oponer su voluntad a Dios. Desde el punto de vista antropológico Anti-Climacus quiere hacer notar cómo el cristianismo corrige el “error” del paganismo, es decir de la filosofía griega, al mostrar que la perdición del hombre y el mal son un asunto de la voluntad no de la ignorancia. El pecado es precisamente no querer ser sí mismo, es decir, no reconocer la dependencia de un fundamento. La fe es precisamente la confianza en que hay un poder que puede más que nuestra voluntad y querer que exista ese poder. Para Dios todo es posible, ese es el fundamento de la fe. Quien no cree en lo posible no puede creer en Dios, pues Dios viene a mostrarse como la posibilidad absoluta. Como lo decíamos al inicio de este apartado, Anti-Climacus desde el inicio mismo de la obra está pensando en la fe, es decir, en la posibilidad de que el hombre no se hunda en la desesperación, pues como hemos visto si bien Kierkegaard expone en general los fenómenos desde lo negativo, su preocupación es por cómo se daría una realización auténtica de la esencia humana. Por ello como bien lo señala Anti-Climacus en una nota el objetivo general de *La enfermedad mortal* es llamar la atención sobre la fe:

Se tendrá en cuenta que la desesperación por el pecado es considerada aquí, dialécticamente, en la dirección hacia la fe. Nunca se debe olvidar esta dialéctica, pues si bien en este libro solamente se trata de la desesperación en cuanto enfermedad, sin embargo, en fuerza de su misma dialéctica, la desesperación también constituye el momento inicial de la fe³¹.

La dialéctica es lo decisivo. O más bien el hecho de que en tanto enfermedad del espíritu la desesperación sea dialéctica. Pues ello implica que es apertura. Por ello la desesperación misma ofrece un momento en el que el individuo se puede decidir hacia la fe. Si no se decide en el momento en el que la desesperación le muestra que es derivado y rechaza esa certeza, entonces la desesperación deviene la enfermedad mortal, es decir, deviene, en su versión más extrema, lo demoníaco. Lo que resulta crucial en esta anotación y la naturaleza dialéctica de la desesperación es que para llegar a la fe hay que haber desesperado: “solamente se da un caso en que el yo esté incontaminado y libre de la desesperación, a saber: cuando, precisamente por haber desesperado, se fundamenta transparente en Dios”³². En tanto espíritu, la desesperación sería algo característico

³⁰ *Ibíd.*, 137.

³¹ *Ibíd.*, 151. Nota.

³² *Ibíd.*, 52.

a la naturaleza humana, en la misma lógica de la angustia, sería su gran ventaja con respecto a los seres que no tienen libertad. Pero si se rechaza y no se acepta ser un desesperado, entonces se deviene desesperado de un modo más profundo que lleva a la perdición del yo. Aceptar que la desesperación es un fenómeno de la interioridad es a su vez superarla pues ello significa aceptar que la interioridad es Dios. Rechazar la desesperación como algo externo es, como hemos visto antes, rechazar lo eterno en el ser humano, es decir, rechazar la otredad absoluta en nosotros mismos. Por el contrario, aceptar esa otredad fundante en nosotros es precisamente la definición de la fe: “la fe, en efecto, consiste en que el yo, siendo sí mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios”³³.

2.5 Dios es amor

Es por amor que Dios se hace hombre y se da a los hombres. Es por amor según se dice en el Nuevo Testamento que Cristo muere en la cruz para liberarnos del pecado, es decir para darnos una segunda libertad ya que el ser humano habría destruido la libertad inicial con su pecado. Cristo vuelve a darle la posibilidad a la humanidad ya que se había extraviado. Esta posibilidad tiene un nombre: el amor. Se trata del amor infinito, es decir, un amor que todo lo hace posible. Por ello, como lo dice el apóstol Juan, Dios es amor. Es decir, Dios es pura posibilidad y esa segunda creación del hombre, el hombre nuevo que es creado por la palabra de Cristo, está fundado en el amor. El amor es el infinito. Es apertura que saca al ser humano de la estrechez de los meros cálculos y certezas y le hace creer en lo imposible, o más bien, en que para Dios —es decir para el amor— todo es posible. La primera muestra de eso es que Dios se hace hombre: “en el cristianismo es Dios el que se hace hombre (Dios-hombre). Sin embargo, en este acto del amor infinito de su gracia misericordiosa, Dios pone una condición, nada más que una condición, pero inevitable”³⁴. La condición que Dios pone es la posibilidad del escándalo, es decir, la posibilidad de que el ser humano rechaza a Dios, rechace al amor, rechace al fundamento. Dios por amor mismo le mantiene la libertad al ser humano, aunque se pueda extraviar. Pero además esa posibilidad del escándalo radica en que por la libertad que Dios le da el hombre se mantiene distinto de Dios: “la posibilidad

³³ *Ibíd.*, 110.

³⁴ *Ibíd.*, 162.

del escándalo radica en el hecho de que entre Dios y el hombre haya esa infinita diferencia cualitativa de que tanto hemos hablado”³⁵. Anti-Climacus vincula este acto de amor con un sacrificio que es producto de ese mismo amor:

lo que Cristo no puede hacer es abolir la posibilidad del escándalo. ¡Oh acto único del amor, oh tristeza insondable del amor, que ni Dios mismo pueda, aunque lo quisiera —si bien por otra parte tampoco lo quiere ni puede quererlo—, imposibilitar que ese acto de amor llegue a ser para el hombre precisamente todo lo contrario, es decir, su extrema desgracia! Pues no cabe duda de que la mayor de todas las desgracias humanas, peor aún que el pecado, es escandalizarse de Cristo y permanecer en el escándalo. Y esto ni el mismo Cristo, que es «el Amor», puede imposibilitarlo. He aquí la razón de que Cristo diga: «Bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí». Cristo ya no puede hacer más. En una palabra: Cristo en virtud de su amor —esto es una cosa bien posible— puede llegar a hacer tan desgraciado a un hombre, como este jamás lo hubiese sido de otra manera. ¡Oh insondable contradicción en el amor mismo! Sin embargo, Cristo, precisamente por amor, no puede echar sobre su corazón la responsabilidad de no llevar a cabo la obra del amor. ¡Ay, qué misterio tan grande que esa obra de amor llegue a hacer a un hombre tan desgraciado como nunca lo hubiese sido de otra manera!³⁶

El amor Nos hace libre en doble sentido. Por un lado, porque nos ha dado una nueva libertad, es decir, ha lavado el pecado, pero por otro, porque se conserva la diferencia con respecto al creador. Esa libertad es, naturalmente, ambigua, es decir, el hombre tiene la posibilidad de escandalizarse de Cristo, del Dios-hombre, del amor. La revelación de Cristo, la encarnación del amor, es una tarea para el ser humano de llegar a ser sí mismo en el sentido más profundo. Por ello el amor es el nuevo mandamiento que corrige el exceso de la ley judía y la idea de virtud griega: el amor es una forma más libre de relación con la interioridad, es decir, con Dios. Pero la libertad del cristiano, ese don amoroso es al mismo tiempo la posibilidad del escándalo, la posibilidad de negar a Cristo y con ello la posibilidad de negar el amor y de perderse. Por ello la tristeza de Cristo de la que habla el Evangelio y en la que enfatiza Anti-Climacus. Dios se hace hombre para dejar una doble enseñanza, una doble tarea: “Dios se hace hombre por amor. En este sentido, él mismo nos dice: mirad que esto significa ser hombre verdadero, pero —añade— ¡mucha atención!, pues además soy Dios..., y bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí”³⁷. Bienaventurado porque acepta que para Dios todo es posible, incluso hacerse hombre. Bienaventurado porque

³⁵ *Ibíd.*, 164.

³⁶ *Ibíd.*, 162-163.

³⁷ *Ibíd.*, 164.

acepta que el amor todo lo puede. Dios quiere salvar al mundo y por ello envía a su hijo. Por lo tanto, ese acontecimiento, ese supremo acontecimiento, implica la mayor gravedad, la mayor seriedad:

No es ninguna ocurrencia ociosa el que Dios se digne encarnarse y hacerse hombre. Como si por ese camino Dios buscara alguna cosa con la que estar ocupado, o quizá para entretenerse, poniendo así fin a su aburrimiento..., pues no será la primera vez que con todo descaro se ha dicho que lo de ser Dios tiene que ser muy aburrido. Ni tampoco se hace hombre para correr unas cuantas aventuras. No, cuando Dios lo hace, ello significa que este hecho constituye la seriedad de la existencia. Y en esta seriedad hay encerrada una segunda cosa seria, a saber, que todo hombre *tiene* que formarse una opinión sobre el particular³⁸.

Este formarse una opinión sobre el particular es la responsabilidad que él hace al individuo, por ello el acontecimiento que es Cristo es ante todo un acontecimiento de la individualidad, de la interioridad. Lo más serio de la existencia es devenir un individuo concreto, y sólo se puede hacerlo en relación con el acontecimiento que es Cristo, es decir, que Dios se haya encarnado en Hombre. Es por ello que, desde el punto de vista antropológico, el cristianismo aparece como una “teoría” más acabada en torno a lo que es la naturaleza humana. Básicamente porque asume que el hombre es espíritu. La encarnación de Dios en hombre es una experiencia individualizadora porque el hacerse una opinión ante ese acontecimiento implica una posición como individuo ante la posibilidad del escándalo.

Por lo tanto, el escándalo dice relación al individuo. Y por esta razón el cristianismo siempre empieza haciendo de cada hombre un individuo, un pecador particular. Y en este momento se concentra todo lo que de posibilidad de escándalo puede haber almacenado en el cielo y en la tierra — ¡solamente Dios está por medio!—, y he aquí el cristianismo. Lo primero que hace es imperar a cada uno en particular: «tienes que creer», es decir, escandalízate o cree. Ya no hay más que añadir, ni siquiera una sola palabra. Es como si Dios del cielo nos dijera: «Ya he hablado lo que tenía que hablar..., en la eternidad volveremos a hablar otra vez de ello. Mientras tanto, haz lo que quieras, pero ten la completa seguridad de que el juez se mantiene al acecho»³⁹.

Dios deja al hombre en libertad, pero después de la palabra de Cristo sabe aún con mayor claridad que es creado, que está fundado en un poder externo que puede interiorizar si lo acepta.

³⁸ *Ibíd.*, 167.

³⁹ *Ibíd.*, 157-158.

Este poder es ahora el amor, por ello Cristo no sólo es enviado por el amor de Dios, sino que Cristo es amor. Este mandato del amor es la esencia de la fe. El fundamento es el amor porque por Cristo, sabemos que Dios es amor. El desesperado es entonces el hombre que escandaliza, el que duda y no puede aceptar que para Dios todo es posible, el desesperado es el que no puede creer que el amor todo lo puede. El desesperado no puede amar y no soporta ser amado por Dios.

El mensaje de Cristo sería entonces, en el fondo un mandato ético, pues la realización de la fe sería las obras del amor. La fe es el amor. Por ello Anti-Climacus enfila sus críticas contra la cristiandad y su falta de seriedad, pues los sacerdotes y pastores han hecho de la fe —y naturalmente del amor— sólo un objeto de discursos: “este es cabalmente el modo de hablar acerca del cristianismo de que hacen gala los *creyentes sacerdotes*, intentando «defenderlo», o transponiéndolo en «argumentos», cuando no hacen otras chapuzas como la de apresarlos en «conceptos»⁴⁰. El que no cree parlotea sobre la fe, como el falso enamorado parlotea sobre el amor. La diferencia la introducen en ambos casos las obras:

el que está realmente enamorado no pierde el tiempo en hacer demostraciones con tres argumentos o en hacer defensas; pues él mismo es aquello que vale más que todos los argumentos y que cualquier defensa, a saber, él mismo es un enamorado. Y el que haga lo contrario no está enamorado. Lo único que hace es querer dar a entender que lo está, pero desgraciadamente —o felizmente— lo hace tan neciamente que no demuestra sino que no lo está⁴¹.

El hombre de fe, el que cree, así como el amante, no habla, actúa. Él es su testimonio en los actos que realiza. La fe es un acto de enamoramiento. Por el enamoramiento el hombre sale de su cerrado egoísmo y se abre al otro. Por el amor se sabe perteneciente a otro y fundado en otro. Se sabe una obra del amor. El cristiano, el creyendo enamorado, en analogía con el amor humano, se sabe perteneciente a otro, a otro absoluto que por el amor lo creó. Pero el amor de Dios y hacia Dios marca una diferencia cualitativa: “un creyente es ciertamente un enamorado. Y el más enamorado de todos los enamorados no es en realidad y en lo relativo al entusiasmo más que un mozalbete en comparación con un creyente”⁴². Lo contrario a estar desesperado es la fe y la fe es creer que el amor de Dios es infinito. Por eso el entusiasmo del creyente, el amor del creyente, es

⁴⁰ *Ibíd.*, 135.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*, 133-134.

la conciencia que tiene de lo eterno. Se sabe fundando en el amor. Podemos amar porque primero fuimos amados por Dios.

3 Capítulo Dos: El amor como fundamento. Lectura de *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*

3.1 Acercamiento

En el capítulo anterior arribamos a la idea según la cual la existencia humana está fundamentada en el amor. La expresión Dios es amor debe entenderse literalmente. El amor de Dios es infinito y por ello dona al mismo tiempo la libertad. Como lo hemos visto en *La enfermedad mortal*, el hombre puede extraviarse precisamente porque es libre y es libre porque Dios en su amor infinito así lo ha hecho. Pero en tanto el hombre se extravía, se pierde, erra y malogra su libertad, es decir, la posibilidad de ser sí mismo ante Dios, en su amor infinito, Dios le envía a su hijo. Esta suprema muestra de amor infinito de Dios hacia su criatura, pone al hombre de nuevo ante una prueba de su libertad. En el envío de su hijo, Dios no se impone, porque de lo contrario no sería libertad sino destino. Dios envía a su hijo como incógnito. De nuevo es el ser humano en el que decide. Dios ha decidido, pues Dios no ama por necesidad sino por decisión.

Y la decisión de Dios es encarnar en su hijo. Esta encarnación de Dios que es libre y que, por tanto, está fundamentada en el amor, pues Dios es amor, implicará una recreación del hombre. La encarnación de Dios, decide la antropología desde un punto de vista cristiano ya que la aparición de Cristo en el tiempo, en la historia implica la aparición de un hombre nuevo. Cristo viene a transformar al ser humano. Por ello el modelo griego y concretamente Sócrates si bien es el modelo más elevado, ya no alcanzará para definir lo más alto a que puede llegar el ser humano. Cristo, la irrupción de Dios en la historia, la resignificación del tiempo por el instante en tanto desgarradura de la eternidad que como un relámpago entra en la finitud desgarrándola e iluminándola, es la recreación del hombre. Dios vuelve a crear a su criatura. Le vuelve a dar una naturaleza haciendo especial énfasis en el amor, en la libertad.

Desde estos presupuestos y partiendo del momento de arribo del capítulo primero, emprendemos una lectura de *Migajas filosóficas* haciendo énfasis en el amor como libertad y como fundamento, la recreación del hombre en el amor, es decir, la esencia del mensaje de Cristo y la diferencia cualitativa marcada entre Dios y el hombre y por ello mismo entre el amor humano y el amor de Dios. Si bien es cierto que no abundan las lecturas de *Migajas filosóficas* haciendo hincapié

en el concepto de amor que allí se expone, me parece que es una obra clave para comprender no sólo el concepto de amor en Kierkegaard en tanto fundamento de la existencia, sino también para comprender otras categorías kierkegaardianas. En efecto, desde mi punto de vista, categorías determinantes en *Migajas filosóficas* como instante, paradoja, incógnito, fe, no se pueden comprender sin referencia a la centralidad del amor.

3.2 La decisión de Dios

Como lo hemos expresado al final del capítulo anterior, el fundamento del ser humano es el amor y el amor es libertad. La libertad es el don más preciado que Dios ha dado a su creatura. Es también el don más engañoso y paradójico. La libertad puede llevar al hombre a que pierda precisamente su libertad y con ello a sí mismo. Este es propiamente el recorrido que se traza con el concepto de desesperación que, en gran medida, lo que muestra es precisamente cómo se pierde el sí mismo, es decir, cómo se echa a perder la libertad. Desde el punto de vista cristiano, Dios interviene en la historia, es decir, se hace histórico, finito y mortal, para hacer que el hombre renazca, es decir, para donarle de nuevo, en el amor, la libertad. La intervención de Dios en la historia, el encuentro con el ser humano, no puede ser sino en términos de paradoja. En ese hecho se delata la diferencia ontológica absoluta entre lo divino y lo humano, entre lo infinito y lo finito.

Aquí ya tenemos por tanto una estructura clave en la antropología kierkegaardiana: el ser humano es una síntesis de elementos heterogéneos. En *Migajas filosóficas*, dado que se hace hincapié en la historización de Dios, es decir, en el hecho de que Dios se haga presente en la historia al encarnar y actuar como un ser humano, la categoría que presenta la síntesis entre lo eterno y lo temporal es el instante. En el instante se desgarran la eternidad y se introduce en la temporalidad. La resignifica. El instante es así una categoría del espíritu, es la categoría que espiritualiza al tiempo, a la historia. En ese desgarramiento queda también resignificado el ser humano y su finitud. Se hace patente, en tanto síntesis, la participación del ser humano, en tanto espíritu, en lo eterno. Dios decide encarnar, decide actuar, decide por libertad y no por necesidad, acercarse al hombre y entregarle una vez más un don: el amor, la libertad.

Pero la intervención de Dios no puede ser directa. Este es propiamente, como ya lo vimos en el análisis de *La enfermedad mortal* y como lo expresa allí el propio Anti-Climacus, el drama

de Dios. Dios decide revelarse y encarnar, humanizarse. Pero en ese movimiento se hace patente la diferencia. Dios entonces debe disimular su naturaleza, hacerse humano y aproximarse a su criatura. Es por amor que sale de sí y en tal movimiento queda puesta la síntesis, el instante:

Pero si se mueve a sí mismo y no lo hace por necesidad, ¿qué le mueve sino el amor, ya que este no halla satisfacción a la necesidad fuera de sí, sino dentro de sí? Su decisión, que no está en relación de reciprocidad con la ocasión, ha de existir desde la eternidad, aunque, al cumplirse en el tiempo, se convierte precisamente en *el instante*, porque donde ocasión y ocasionado se corresponden uno a otro como el grito a la respuesta en el desierto, allí jamás aparecerá el instante, pues el recuerdo lo devorara en su eternidad. El instante aparece justamente por la relación de una decisión eterna con un instante diferente⁴³.

La decisión de Dios, en primer lugar, es libre, es absoluta donación y expresión absoluta de un amor igualmente absoluto. En el movimiento de donación que es la decisión de hacerse histórico queda puesto el instante. Es un movimiento del amor, de la autonomía del amor, como bien lo señala Climacus. El instante es la categoría que pone la relación. Es decir, que pone la síntesis de elementos heterogéneos, esto es, lo divino y lo humano, lo eterno y lo temporal. En el instante se espiritualiza el tiempo, la historia. Allí se hace patente entonces un horizonte para el tiempo que está fuera del tiempo, pero dentro del tiempo por obra del instante. El instante pone en relación dos dimensiones aparentemente diversas, contrarias. Entonces se produce una colisión, una paradoja. En la decisión amorosa, en el don que pone el instante y resignifica el tiempo, el origen y la meta se tocan:

Dios tiene que decidirse a ello por amor desde la eternidad. Y si su amor era la causa, el amor ha de ser también la meta, porque sería una clara contradicción que Dios tuviera un móvil fundamental y una meta que no se le corresponde. El amor ha de dirigirse al discípulo y la meta será vencerle, puesto que solo en el amor se iguala lo diferente y sólo en la igualdad y en la unidad hay inteligencia⁴⁴.

El origen y la meta son idénticos: el amor. El amor de Dios no opera en el vacío, tiene un horizonte, el hombre, expresado aquí en la figura del discípulo. El amor introduce aquí la síntesis en esa igualación de la diferencia. Pero no se trata de una anulación de la diferencia. Dios no eclipsa al ser humano con su presencia, no lo destruye en su alteridad. Lo respeta porque, por amor, respeta

⁴³ Kierkegaard, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 40-41.

⁴⁴ p. 41.

su libertad. El drama de Dios es el drama de la libertad humana, pues no puede anularla aun teniendo, lógicamente, todo el poder para hacerlo. Pero el amor no es fuerza, es debilidad, respeto, libertad. Es el encuentro entre dos diferencias que se igualan en el amor. ¿Qué es lo que Dios debe vencer en el discípulo, en el ser humano? ¿Qué es lo que en el ser humano hace resistencia a Dios?

En tanto se trata de una síntesis de elementos heterogéneos, el ser humano rechaza al espíritu como algo externo, como algo que desconoce. El amor de Dios, la encarnación y la palabra que es Cristo, son espíritu, son aquello que viene a sacar al hombre de su inmediatez, de su apego a ésta como único horizonte para sus acciones. En su aproximación al hombre, Dios mantiene sin embargo la distancia. No lo anula ni se impone. Este encuentro, en el drama de Dios, es un amor infeliz, asimétrico. Y esa infelicidad está dada por la desigualdad, por la diferencia absoluta entre las dos partes: “pero este amor es fundamentalmente infeliz, ya que ambos son muy desiguales, y lo que parece fácil —que Dios pueda hacerse comprensible— no resulta tan sencillo, si él no quiere reducir la diferencia a nada”⁴⁵. Dios se acerca y deja al hombre ser, no lo anula y no le quita su libertad. Dios no es el destino que se impone violentamente. Si así actuase entonces no sería amor lo que lo mueve hacia los hombres y no sería absoluto su poder. Su poder absoluto se hace patente en su debilidad, es decir, en el no imponerse.

Si bien de modo sólo aproximativo, el amor infeliz en términos humanos puede dar una imagen de ese amor infeliz y del drama de Dios al amar a los hombres. La infelicidad del amor tiene que ver sobre todo con el hecho de que los enamorados no puedan unirse por algún motivo relativo. El drama de Dios consiste en la diferencia absoluta y en el hecho de no poder imponer su voluntad sobre la libertad humana:

En el mundo se habla a menudo del amor infeliz y todos entienden lo que esa palabra significa: los enamorados no logran unirse y los motivos pueden ser varios. Hay otra forma de amor infeliz, esta de la que hablamos ahora y para la que no podría hallarse en las relaciones terrestres ninguna analogía perfecta, aunque podamos imaginárnosla en la tierra hablando un rato de manera impropia. La infelicidad no consiste en que los enamorados no puedan unirse, sino en que tampoco pueden comprenderse⁴⁶.

Los motivos del amor infeliz entre humanos son siempre relativos, variados, no son absolutos. Los motivos del amor desgraciado de Dios son absolutos ya que tienen que ver con la

⁴⁵ p. 41.

⁴⁶ p. 41.

imposibilidad de hacer compatibles los dos órdenes. Esa incompatibilidad entre las dos órdenes es lo que Climacus expresa como incompreensión. Esta incompreensión absoluta es la pena infinita de Dios. El amor desgraciado de Dios que busca, sin embargo, lo imposible: poner en relación dos órdenes manteniendo la libertad. La pena de Dios es absoluta y no sólo exterior y relativa como la del amor desgraciado que se da entre los hombres:

Esta pena es infinitamente más profunda que esa otra de la que hablan los hombres, porque esta desdicha apunta al corazón y hiere por toda la eternidad, no como la otra infelicidad, que solo afecta a lo exterior y a lo temporal y que para los magnánimos no es sino una broma sobre esos enamorados que no pueden unirse en el tiempo. Esa pena infinita tan profunda pertenece esencialmente al ser superior, pues solo él puede comprender simultáneamente la incompreensión. En sentido propio pertenece única y exclusivamente a Dios, porque ninguna relación humana puede proporcionar una analogía válida. Con todo, vamos a insinuar una a fin de servir de estímulo al alma en la comprensión de lo divino⁴⁷.

El amor de Dios busca la imposible. Acercar, igualar, reunir dos órdenes distintos. El amor entre humanos puede, efectivamente, ser desgraciado, pero se da en términos de lo semejante. En ese sentido, las razones de la incompreensión podrían no serlo, es decir, en la incompreensión se da también, al mismo tiempo, la posibilidad de la comprensión. La desarmonía no es absoluta porque se da en el seno de lo semejante. En ese sentido, toda incompreensión y toda desarmonía es relativa. Se puede pensar, sin embargo, por analogía, sólo por analogía y como ejemplo que nos ilustre al menos en parte el drama y la pena de Dios, un ejemplo desde el ámbito humano. Climacus imagina una situación en la que un rey se enamora de una muchacha común. Entonces el amor aparece como el poder incompreensible que une lo diverso

Imaginemos, por tanto, que había un rey enamorado de una humilde muchacha. El corazón del rey estaría limpio de ese saber que tanto se pregona en voz alta, ignoraría las dificultades que descubre la razón para aprisionar el corazón y que dan suficiente trabajo a los poetas como para hacer necesarias sus fórmulas mágicas. Su decisión era fácil de realizar, porque todos los funcionarios estatales temían su cólera y no se atrevían a murmurar nada, los Estados vecinos temblaban ante su poder y no dejaron de enviar legados con parabienes para el enlace; ningún cortesano servil de esos que se arrastran por el polvo intento herirle para no poner en peligro la propia cabeza⁴⁸.

⁴⁷ p. 41.

⁴⁸ p. 42.

El poder del rey hace que sea fácil de cumplir su voluntad, pues al fin de cuentas todos son sus súbditos. Sólo basta que exprese su deseo y se cumplirá. Ninguna muchacha podrá, pues, decir no al deseo del rey. Sin embargo, el rey que es todopoderoso y terrible, que es amo en su reino y que no se le puede decir no, se ha enamorado. La unión que permite el amor no es artificial e ilusoria. No está cargada del capricho del rey y de la sumisión de la joven. Es una unión real, tal vez incomprensible, pero real. Es una unión que vincula lo diverso y que parece anular las distancias y las jerarquías. Este es pues el triunfo del amor:

¡Que se templen las arpas, que comiencen los cantos del poeta, que todo sea fiesta, mientras el amor festeja su triunfo, porque el amor es superior cuando une a iguales, pero se hace triunfador cuando iguala en el amor lo que antes era distinto!⁴⁹

Desde el punto de vista humano, la experiencia del amor es de unión de lo disperso, de lo diverso. El amor, en el plano humano, realiza lo imposible. El ser humano experimenta en el amor la única certeza de que hay imposibles que, de pronto, se hacen posibles, reconocibles, aspirables. Pero aquí Climacus deja algo, pareciera que no se pueden explicar racionalmente, no se puede medir o calcular, por así decir, esa magia del amor. Por ello es el canto del poeta la mejor forma de expresar ese milagro del amor. El amor une sin interés a unos seres que son por naturaleza interesados. El amor desteje las jerarquías humanas y nos lleva a todos al mismo plano. La experiencia del amor es para los seres humanos noticia de algo superior que rebasa sus fuerzas. El amor es la noticia de otro que se acerca como don y no por medio de mis cálculos.

Pero en medio de esa alabanza del amor como aquello que une lo diverso, aparece una sombra en la felicidad del rey que Climacus toma como analogía:

En solitario, dentro de su corazón, [el rey] daba vueltas a su preocupación: ¿llegaría a ser feliz la muchacha? ¿Lograría confianza para no acordarse jamás de lo que el rey quería olvidar: que él era el rey y que ella había sido una humilde muchacha?⁵⁰

La preocupación del rey tiene dos grandes núcleos por así decir. Por un lado, se hace patente en el amor la preocupación por el otro: el otro está primero porque el amor me lo muestra en su

⁴⁹ p. 42.

⁵⁰ p. 42.

diferencia, no lo quiero asimilar a mi yoidad, a mi círculo de comprensión del mundo, sino que me pongo realmente en su posición y la pregunta fundamental es precisamente la que surge del rey: ¿el otro podrá ser feliz? El amor se muestra entonces como aquello que nos lleva a la honestidad. El egoísmo se depone, cae derrotado y experimentamos una auténtica preocupación por el otro en toda su libertad y diferencia. No queremos bórralo aún y cuando tengamos el poder, como en el caso del rey, de anular su libertad y su voluntad. El amor no exige y no impone: es libertad.

Por otro lado, en la preocupación del rey se hace patente la idea según la cual el amor borra las jerarquías. El amor no es producto del cálculo ni de las construcciones humanas. No se puede anteponer, por ejemplo, un título o una posición social como condición para amar o ser amado. Por ello, el rey se preocupa porque desaparezca entre él y la muchacha esa diferencia meramente humana. El amor resignifica las relaciones, deconstruye las jerarquías surgidas del cálculo y las leyes humanas que, ante él, el amor, se muestran superfluas. El amor es entonces la experiencia de una igualdad que mantiene las diferencias. Es decir, el amor une, pero conservando y más aun realizando las diferencias de cada uno. Por ello no se impone y respeta la libertad. El amor es la exteriorización de la libertad y de la auténtica igualdad entre los seres humanos.

3.3 El amor como renacimiento: aparición de Cristo en la historia como un segundo nacimiento fundamentado en el amor

La estructura del amor infeliz nos sirve para pensar el drama y la pena de Dios. El rey del ejemplo que toma Climacus, se preocupa como vimos por la felicidad de la joven y porque ella logre olvidar las jerarquías. Pero si tal olvido no llega, si no puede la joven comprenderle, entonces el amor infeliz se incrementará en su desdicha:

Y si ella no pudiera ni siquiera entenderle —porque, cuando hablamos desafortunadamente de lo humano, podemos suponer una diferencia de espíritu que haga imposible la comprensión— ¡que profunda pena quedaría latente en este amor infeliz!⁵¹

⁵¹ p. 43.

Es respeto de diferencia presente en el amor incluso hace posible que no haya comprensión. La joven puede no comprender al rey y dejar ese amor en la infelicidad, en la desdicha. Es una posibilidad del amor ya que el amor es libertad. La analogía del amor desdichado del rey hacia una joven muestra precisamente uno de los aspectos más importantes del amor desgraciado de Dios hacia los hombres: éstos pueden no entender a Dios y Él, por amor, no se impone ni los obliga a corresponder. Esta diferencia se muestra como incompreensión a partir de una diferencia espiritual. De nuevo aparece aquí la diferencia entre Dios y el hombre y cómo se abre entre ellos un abismo de incompreensión. Climacus aborda aquí la figura del discípulo como aquel que Dios quiere conducir a la verdad, pero al que no puede arrancar su libertad.

Si *el instante* ha de tener un significado decisivo (y sin ello retornamos a lo socrático, aunque creamos ir más allá), el discípulo está en la no-verdad y lo está por culpa propia. Con todo, es objeto del amor de Dios que quiere ser su maestro y cuya preocupación es conseguir la igualdad⁵².

Recordemos aquí la cuestión de la comunicación indirecta. Por ello, la referencia a Sócrates. El maestro no se impone ni impone la verdad. Deja que, así como en la mayéutica, sean las preguntas las que movilizan una interrogación en el otro. Las preguntas son las que cuestionan y ponen, por así decir, en marcha la interioridad del otro, del discípulo. El maestro es entonces la ocasión para la verdad y no es el poseedor de la verdad ni la verdad misma encarnada. Es un medio para que la libertad de otro se preserve. Por tanto, el discípulo, que habita en el error y en la no-verdad es libre de tomar una decisión frente a la interrogación del maestro. El discípulo, si entendemos esta analogía en relación con Dios y la encarnación de Cristo, es el hombre, el ser humano. El ser humano habita en el error, en la no verdad frente a Dios.

Pero Dios quiere, desde el punto de vista de la antropología cristiana que está a la base del plan de *Migajas filosóficas*, que el hombre salga de la no-verdad, pues ésta lo mantiene en el error que en este contexto quiere decir, la ilusión del autofundamento y de los cálculos racionales. Así como el rey enamorado quiere que la joven no lo vea como un rey sino como un enamorado, así Dios busca que el hombre salga de sus jerarquías estrechas y se abra a la infinitud del amor de Dios. Esta infinitud es el acceso a la fe, es decir, la apertura al fundamento que nos sostiene y que

⁵² p. 43.

no se puede explicar. Por ello el amor se muestra, como lo veremos más en detalle, como límite y paradoja para la razón.

El amor de Dios es un drama porque Dios quiere la igualdad. Dios quiere que se dé el encuentro entre esas naturalezas heterogéneas y ello por medio del amor. Pero:

Si esta [la igualdad] no se logra, el amor se torna infeliz y la enseñanza, sin sentido, ya que no consiguen entenderse entre sí. Se dirá acaso que eso puede resultarle indiferente a Dios, puesto que no necesita del discípulo, pero se olvida o, mejor, se demuestra ¡ay! cuán lejos se está de comprenderle, esto es: se olvida que ama al discípulo⁵³.

Es por amor al discípulo que Dios quiere descender sin hacer violencia contra el discípulo. Es el amor el que lo impulsa a respetar su diferencia y, sin embargo, hacer, provocar, ser la ocasión de que el discípulo salga de la no verdad. Dios no es indiferente. Es por el amor que se quiere no anular la distancia entre el ser humano y Dios, pero sí establecer comunicación. El Dios *absconditus* sólo en el amor se manifiesta. Se manifiesta en la distancia que es el amor mismo, en la libertad. Dios no descende por necesidad, lo hace por la decisión del amor. Lo hace porque ama al ser humano y ese amor es su pena, su drama. Dios se hace visible en el amor. Pero ese amor trae la paradoja para la razón. No es el amor que calculan los seres humanos a base de jerarquías e intereses, sino el amor desinteresado, absoluto que, acaso, sólo puede encontrar como correlato terrenal en el amor del padre.

El amor se muestra como el fenómeno que pone en crisis, por su exceso, todas las categorías humanas. Y, sin embargo, el ser humano puede experimentarlo. Para comprender hasta donde nos es dado, el proceder de Dios al encarnar en su hijo, debemos comprender en primer lugar y no perder de vista que, como lo ha dicho Climacus, lo hace única y exclusivamente motivado por el amor. Dios puede borrar la distancia, imponerse, anular la diferencia y anular con ello al discípulo. Pero no lo hace y por ello precisamente sufre:

Dios se ha reservado esto: el insondable dolor de saber que puede alejar de sí al discípulo, prescindir de él, saber que el discípulo está abocado por culpa propia a la perdición, que puede dejarle hundirse —y saber hasta qué punto resulta casi imposible mantener firme la franqueza del discípulo, sin la cual la comprensión y la igualdad desaparecen y el amor se vuelve infeliz⁵⁴.

⁵³ p. 43.

⁵⁴ p. 43.

La desdicha de Dios consiste entonces en que quiere socorrer al que, acaso, no cree y no sabe que está perdido. Por su culpa el ser humano está en la no-verdad. Pero sólo por intervención divina puede abandonar ese estado. Esa intervención no es sin embargo mera acción de Dios: requiere de la voluntad y de la decisión humana. La gracia de Dios es una pregunta, no una imposición. Es la ocasión para que el hombre salga de la no-verdad. Pero para que la acción amorosa de Dios se cumpla, para que se dé la transformación, se requiere de la acción humana. Climacus sugiere cómo desde la estética, desde la poesía se busca una solución a ese dolor de Dios y desde el canto de los poetas se puede hallar el camino para que se dé la comprensión. La tarea del poeta es hacer visible ese dolor de Dios:

La tarea del poeta es hallar una solución, un punto de unión en el que la comprensión del amor se realice en verdad, en el que la tristeza de Dios se consuele de su dolor, porque este es un amor insondable que, como no se muestra satisfecho con el objeto de amor, quizás deseara en su locura proclamarse feliz⁵⁵.

Pero Dios no se proclama feliz en su desgracia. Dios no se proclama feliz en su aislamiento. El amor insondable de Dios sólo puede realizarse en el ser humano, en el discípulo que es la meta de ese amor. Esa meta es la que motiva la encarnación de Dios. Dios será entonces motivo para que el discípulo salga de la no-verdad y dará en la verdad una nueva realidad, una nueva existencia al ser humano:

Así como socráticamente entendido el amor del maestro solo sería el de un engañador si dejara al discípulo continuar en la convicción de que le debe realmente algo y no de que el maestro tenía el deber de ayudarlo a valerse por sí mismo, de igual modo el amor de Dios, cuando quiere ser maestro, no debe ser meramente ayudador, sino engendrador, porque hace nacer al discípulo o, como nosotros lo hemos llamado, al re-nacido, indicando con esta palabra el paso del no-ser al ser⁵⁶.

Este es tal vez uno de los momentos cumbres de *Migajas filosóficas*: la encarnación de Dios implica también un renacimiento del ser humano. Una re-creación. Desde el punto de vista de la antropología judeo-cristiana, el ser humano se disminuye en sus posibilidades originales tras la

⁵⁵ pp. 43-44.

⁵⁶ p. 45.

desobediencia, es decir, tras usar su libertad contra sí mismo. En ese sentido, la aparición de Cristo en la historia implica un nuevo orden cósmico, un nuevo orden también humano. Por ello se habla de hombre nuevo. Aquí no hay metáfora. El amor como doctrina central del cristianismo habla de un nuevo nacimiento en el amor. Esta es la gran diferencia de Cristo con respecto a Sócrates: Sócrates representa la ocasión para la verdad, pero él no es la verdad. Cristo es no sólo la ocasión para la verdad, pues también es maestro, sino que es además la verdad. La no-verdad es análoga aquí al no-ser. Sócrates puede dar como maestro la ocasión, ser el instrumento de la verdad. El drama de Cristo es doble: debe comunicar indirectamente la verdad que él mismo es.

Desde el punto de vista humano Sócrates representa lo más elevado a que puede llegar un ser humano para otro: ser su ayudador, su maestro. Ser, como el mismo Sócrates se denominaba, una matrona, asistir en el dar a luz la verdad. Pero Cristo es el maestro y la verdad, es ayudador y engendrador: “Entre hombre y hombre ser ayudador es lo supremo, pero engendrar está reservado a Dios, cuyo amor es *engendrador*”⁵⁷. Pero para engendrar primero Cristo ha de hacerse como sus amados. Por ello no se presenta como un rey sino como un servidor. Dios, Cristo, no quiere solo parecer un hombre, quiere serlo, quiere ser como sus amados: “Eso es lo insondable del amor: desear ser igual al amado no por juego, sino en serio y en verdad”⁵⁸. Dios no se proyecta desde su omnipotencia, sabe, en su amorosa pedagogía, que para transformar al ser humano debe empezar desde lo humano, es decir, debe comenzar desde el lugar en el que el discípulo se encuentra.

Este amor es la salida de Dios de sí, es su exteriorización. Dios no sale de sí por carencia sino por la sobreabundancia de su amor. Porque así lo quiere. Esta salida es sufrimiento, pero no es el sufrimiento del que está celoso de su amor propio: no es un sufrimiento egoísta. “La causa de todo este sufrimiento es el amor, y precisamente porque Dios no está celoso de sí mismo, sino que quiere ser semejante en el amor al más humilde”⁵⁹. Dios quiere, por amor, hacerse como el hombre para respetar su libertad. Como no quiere imponerse viene al mundo con la ropa y la carne de la humildad. Del más humilde y modesto de los mortales. Y por ello no es escuchado suficientemente, en principio, por los hombres. Es rechazado porque no viene con el ornato del poder. La omnipotencia del amor lleva a Dios a la humildad y a la mayor de las debilidades:

⁵⁷ p. 45.

⁵⁸ p. 46.

⁵⁹ p. 48.

¡Querer expresar la unidad del amor y no ser comprendido, temer la perdición de todos y no poder salvar en verdad ni siquiera a uno! ¡Puro dolor, mientras los días y las horas del discípulo que confía en él, están repletas de pena! Así es como está Dios sobre la tierra, hecho semejante al más humilde por su omnipotente amor⁶⁰.

La debilidad de Dios es, según lo expresado aquí, que no puede imponer su voluntad. Que quiere salvar a todos los hombres, pero no puede hacerlo si ellos mismos no quieren. Esa es la paradoja del amor que, por amor, es respeto al otro y a la libertad, incluso tiene que ver cómo el ser amado sufre y se pierde. El amor de Dios se expresa pues como sufrimiento. Es un amor infeliz. Dios no es fuerza, no es poder, no es el ornato y la amalgama con la ambición y el poder del que se recubrió el cristianismo en su fase imperial, o como lo dice Kierkegaard, la cristiandad. En efecto, hay que distinguir lo que es el cristianismo de institución y manipulación, es decir, de cristiandad. Cristo es el rostro del pobre, del humilde, del necesitado, del carente, del dolor. Por ello su aparición como siervo no es apariencia, es su forma real:

La forma de siervo no era apariencia. Por eso Dios tenía que sufrir todo, aguantar todo, probar todo: hambre en el desierto, sed en el suplicio, ser abandonado en la muerte, absolutamente igual al más humilde —mira, ¡he aquí al hombre!—. Porque su sufrimiento no es solo el sufrimiento de la muerte, sino que toda esa vida es una historia de sufrimiento. Este es el amor que sufre, el amor que, incluso necesitado, lo da todo. ¡Admirable resignación! Incluso el más pequeño de los discípulos pregunta inquieto: ¿me amas realmente? Él sabe dónde acecha el peligro y sabe también que cualquier otra forma sería para él un engaño, aun cuando el discípulo no lo entienda⁶¹.

Esta aparición de Cristo como hombre y como hombre humilde retrata naturalmente la medida de lo que ha de ser el hombre. Los parámetros humanos miden a los hombres por lo exterior, por el poder, el dinero, la reputación, etc., por todo lo externo. La pauta para medir lo humano se resignifica con Cristo y es ante todo humildad. Es una medida interna, no externa. Por ello es el amor su fundamento, lo más interno. Por ello no importa la expresión, no importan los ritos y las ceremonias si no se tiene una fe limpia, pura, interior. La ley queda superada por el amor. La ley es externa, el amor es interioridad. El hombre es su interioridad. Y allí debe reinar la debilidad, la humildad, el amor, el respeto del otro en tanto prójimo. La veracidad de Dios se manifiesta en que la forma en que se revela no es un engaño:

⁶⁰ p. 46.

⁶¹ p. 47.

Cualquier otra revelación era para el amor un engaño, porque, o bien tendría que haber efectuado primero un cambio en el discípulo (pero el amor no cambia al amado, sino que se cambia a sí mismo) y haberle ocultado que ello era necesario, o bien seguir ignorando con ligereza que toda comprensión es engañosa⁶².

Esta veracidad de Dios está basada, lógicamente, en el respeto a la libertad del hombre. El amor cambia al sí mismo, no al otro. ¿Cómo hacer que el otro se transforme por medio del amor? Esta es la misión de Cristo. En su carne y en sus palabras se transparenta ese pasaje hacia el amor. Por ello todas sus enseñanzas y parábolas, esa forma de comunicación indirecta, señala hacia la interioridad. El discípulo es cuestionado, interpelado en cada enseñanza en su interioridad. La medida para todo es esa interioridad, el amor. Pero el paso de Cristo en la tierra es sufrimiento, es arduo. Es un camino de incompreensión. Esa incompreensión se delata, como señala Climacus, cuando el discípulo pregunta ¿me amas? Esa pregunta va al fondo del drama de Jesús, es decir, de la incompreensión. Todos quienes pedían signos exteriores, los milagros, las proezas, no comprendieron a Jesús, buscaban en lo exterior lo que era la existencia total y completa de Jesús: Por ello Él, en esa incompreensibilidad, puede exclamar así: “¡Hasta qué punto has podido serme infiel y contristar mi amor! ¡Tú sólo amas al omnipotente que hace milagros, no a quien se humilla a sí mismo en igualdad contigo!”⁶³

3.4 El amor como límite para la razón

En *Migajas filosóficas* asistimos a una suerte de fenomenología del amor. Esta fenomenología tiene que ver con la transformación que logra el amor en nosotros. El amor nos saca de la mismidad egoísta para conducirnos a otro. El amor ante todo transforma la autorelación. Pero esta transformación de la autorelación es al mismo tiempo salida hacia otro, transformación de las relaciones:

El hombre vive imperturbable, de pronto se despierta la paradoja del amor propio como amor hacia el otro, hacia lo que le falta (el amor propio se halla en el fondo o va al fondo en todo tipo de amor, por lo cual, si deseamos

⁶² p. 47.

⁶³ p. 47.

pensar en una religión de amor, esta de modo epigramático podría desear establecer una condición como verdadera y aceptarla como dada: amarse a sí mismo para mandar después amar al prójimo como a sí mismo). Igual que el amante es transformado por esta paradoja del amor tanto que casi no se reconoce a sí mismo (lo atestiguan bien los poetas que son los abogados del amor, lo atestiguan los propios amantes incluso quienes sólo permiten a los poetas tomar su palabra, no su situación), del mismo modo aquella presentida paradoja de la razón actúa a su vez en el hombre y en el conocimiento de sí de tal manera que él, que creía conocerse a sí mismo, ya no sabe con precisión si quizás no es un complejo animal más raro que Tifón⁶⁴.

El enamoramiento es una buena analogía para comprender también el amor de Dios. El amor es un cambio cualitativo en las relaciones. El amor arrebató al enamorado y lo saca del egoísmo, lo lleva a un otro, al que ama. Esa salida es el amor que lo transforma. El despertarse es ante todo falta, carencia, deseo en el sentido de movimiento hacia otro que no completaría. El amor nos muestra en nuestra debilidad, en nuestra humanidad. En la fragilidad de la finitud, pero, y esta es una de sus paradojas, despertando al mismo tiempo la conciencia de lo eterno, de la infinitud. El amor asoma como mensajero de la infinitud. Ya no somos los mismos, sólo ir hacia otro y abrirnos a esa otredad. El enamoramiento es no reconocerse porque ya no se es nunca más se vuelve a ser el que se era antes del amor. El amor hace impreciso el autoconocimiento, la delata como engaño, como ilusión. El amor hace temblar entonces los esquemas de la razón, la lleva a sus propios límites.

La paradoja de ese amor que sale de sí es que desea su propio aniquilamiento, el yo se reconoce limitado y quiere salir de sus límites por amor a un otro que le indica un círculo más amplio: “El amor de sí es el fundamento del amor, pero en el grado supremo de su pasión paradójica desea su propia pérdida”⁶⁵. Este deseo de pérdida es el reconocimiento de nuestra carencia. La pérdida del yo es la pérdida del egoísmo. Este deseo de pérdida es la expresión de la paradoja. Desde el punto de vista de la razón, esto implica que la razón misma reconoce a la paradoja como su límite. El límite para la razón es Dios, la diferencia absoluta⁶⁶. El amor también es el límite para la razón. La pasión más alta de la razón es reconocer su propia paradoja, por ello puede darse un encuentro feliz entre la razón y su paradoja, así como puede darse un amor feliz:

⁶⁴ pp. 52-53.

⁶⁵ p. 59.

⁶⁶ p. 57.

Si la paradoja y la razón se chocan en la común comprensión de su diferencia, el choque será tan feliz como la comprensión del amor, feliz en la pasión a la que todavía no hemos dado nombre alguno, aunque más tarde vamos a dárselo⁶⁷.

La razón que asume sus límites, su paradoja, es similar a la comprensión del amor. Es decir, aquel que reconoce los límites de la razón da paso a la fe, no como negación de la razón —nada más lejos de Kierkegaard que el irracionalismo—, sino como su límite. Así ocurre también con el amor. Entonces el discípulo, el hombre, ya no pedirá pruebas externas del amor de Dios, no pedirá milagros y prodigios. Pero si éstos se siguen reclamando como prueba, entonces se ha renegado del hijo de Dios. Entramos en los terrenos del escándalo. En efecto, “a este amor infeliz de la razón (amor que, notémoslo, es como ese amor infeliz que tiene su fundamento en el amor propio mal entendido[)]”⁶⁸, es a lo que Climacus denomina *escándalo*. El que se escandaliza de Jesús, del hijo de Dios no ha tenido el feliz choque de la razón con su límite, con la paradoja, no ha salido de la ilusión de su egoísmo, y por ello no puede comprender el amor. Se queda encerrado en el amor de sí mismo. Este amor es duro:

Incluso cuando el amor de sí (¿no parece ya una contradicción que el amor hacia sí mismo sea sufrimiento?) se expresa en los hechos más temerarios, en hechos asombrosos, es pasivo, está herido, y el dolor de la herida le confiere esa expresión ilusoria de fuerza que parece acción y que puede engañar con facilidad, especialmente porque el amor propio por encima de todo lo oculta⁶⁹.

El amor propio es egoísmo. Por ello se oculta en la fortaleza. El amor que saca del egoísmo es humildad. Es apertura al otro. El amor de sí mismo es dureza, prevención. Pero ese amor es pasivo, es reactivo. No crea, defiende una coraza, un encierro, un yo limitado precisamente por ese encierro. El egoísmo es un yo malgrado o todavía muy precario. No enfrenta su límite que es el otro y cuya apertura sólo la dona el amor. Paradójicamente, la verdadera libertad es la salida hacia el otro. El encierro en el yo es pérdida de la libertad. Este amor egoísta tiene una estructura demoníaca porque el yo se niega a comunicar. Se niega a reconocer al otro como instancia de relación. Se niega a ver en el otro la libertad. Este amor egoísta se endurece en lo exterior, en los signos, en el interés, en la recompensa. Todo cuando construye es una ilusión porque lo hace desde la pasividad, es decir, desde lo reactivo y defensivo:

⁶⁷ p. 61.

⁶⁸ P. 61.

⁶⁹ p. 61.

Aun cuando derribe el objeto del amor, aun cuando se discipline ascéticamente en la indiferencia del endurecimiento y se martirice para mirar la indiferencia, aun cuando se entregue a las veleidades triunfantes con las que se logra el éxito (esta forma es la más engañosa), incluso entonces es pasivo⁷⁰.

El amor egoísta es el amo, es el señor que domina y busca el poder. Es la expresión de la fuerza que no ve al otro y más quisiera borrarlo, deshacerse de él. Es el oído que no quiere escuchar a Jesús, que quiere eliminarlo. El egoísmo se regodea en la dureza de la ley a la que confunde con la voz de Dios. Sólo puede adorar a un dios de fuerza, a un tirano, porque ese es el reflejo de su corazón. Jesús vino precisamente para echar por tierra esa figura, para resignificar las relaciones entre los seres humanos. Por ello, enfatizamos una vez más vino en la figura de un siervo, de la humildad, de la debilidad, de la pobreza y del sufrimiento:

Ha asumido la figura de siervo, porque enviar en su puesto a otro de su máxima confianza no le habría satisfecho, como tampoco habría satisfecho a aquel noble rey mandar en su lugar al hombre de mayor confianza del reino. Dios tenía además otra razón, porque entre hombre y hombre la relación suprema, la más verdadera, es la socrática. Si no hubiese venido Dios mismo, todo hubiese permanecido en el plano socrático, no tendríamos el instante y habríamos perdido la paradoja. La forma de siervo de Dios no es en absoluto un invento, es real; el cuerpo tampoco es parastático, es también real, y Dios lo posee desde el momento en que por la decisión todopoderosa de su omnipotente amor se hizo siervo⁷¹.

Que Dios encarne es la paradoja absoluta para la razón. La libertad del ser humano tiene la posibilidad de elegir: o creer o escandalizarse. Creer implica renacer en el amor infinito y creer que para Dios, para el amor, todo es posible. La fe no exige pruebas, signos, milagro, prodigios, cree, sencillamente cree y se abre a los otros en esa experiencia del amor de Dios. Se alegra y regocija en la paradoja en su límite, en la frontera de su razón. No se abandona a lo irracional, permanece en la frontera de lo pensable. El que escandaliza busca, se encierra en la ley, como los maestros de la ley que exigían pruebas a Jesús. Se encierra en las ilusiones de una razón mal comprendida, es decir, sin sus límites.

Jesús deja también en su paso la medida para el amor humano. La medida para las aspiraciones humanas. El desapego de Jesús no tiene que ver con su naturaleza divina, sino

⁷⁰ pp. 61-62.

⁷¹ p. 67.

precisamente con su naturaleza humana. En efecto, para no imitar a Cristo el ser humano puede decir simplemente, “no puedo ser como el hijo de Dios”. Puede ampararse en esa excusa. Pero Cristo lo que enseña es precisamente cómo ser hombre:

Pero aunque era un hombre simple, sus preocupaciones no podían ser como las de los hombres en general. No cabe duda que desea continuar su camino despreocupándose de herencias y de todo bien terrenal como quien nada posee y nada ansia poseer; despreocupado también de su comida como las aves del cielo; despreocupado de casa y hogar como quien no tiene refugio ni madriguera y no los busca; despreocupado de seguir a los muertos hasta la fosa sin volverse hacia aquello que llama la atención del hombre; sin ligarse a ninguna mujer ni cautivo tampoco de ella en el deseo de agradarle, sino buscando solo el amor del discípulo⁷².

Ese amor del discípulo es la conversión del hombre. La muerte del hombre viejo que se apegaba a lo exterior, que ve en el imperio de la ley su bendición. Ese amor al discípulo y la búsqueda de su amor implica el movimiento mediante el cual el hijo de Dios hecho hombre hace renacer al ser humano. Le da una nueva naturaleza fundamentada en el don del amor. El don del amor es un acontecimiento. Es el instante en el que lo eterno desgarró lo temporal. En ese instante Dios da la condición para comprender lo eterno, es decir, para comprender el amor y no escandalizarse. Dios no requiere de signos exteriores. Es interioridad y por ello no se deja representar en los conceptos humanos⁷³. No se deja objetivar bajo las fórmulas de una razón limitada, es decir, la que no ha chocado con su paradoja. Dios no se revela en signos exteriores como un reto para los más ingeniosos: o se comprende desde la interioridad o se escandaliza de él:

y cuando Dios por su omnipotente decisión, que es idéntica a su amor, quiere ser semejante al más humilde, ningún tabernero ni tampoco ningún profesor de filosofía ha de imaginarse que es un mozo tan ingenioso como para percibir algo si Dios no ha dado la condición⁷⁴.

Dios no es una adivinanza, no es un juego intelectual. La condición para comprenderlo, hasta donde puede comprenderse la paradoja, está dada en el instante. Esta comprensión es un salto cualitativo, pues el instante es una categoría espiritual. Dios ha entrado en la historia y la ha

⁷² p. 68.

⁷³ pp. 73-74.

⁷⁴ p. 74.

espiritualizado. Ha entrado por su voluntad y desde entonces el ser humano ha sido recreado en esa fuerza que no se deja cosificar ni calcular: el amor.

4 Capítulo tres: Fe y amor en *Temor y temblor*

4.1 Acercamiento

Temor y temblor es un libro enigmático. Tal vez para el mismo Kierkegaard lo fue. Hasta en sus años de madurez lo tuvo muy en cuenta e incluso pensaba constantemente variaciones de algunas de sus apartados. *Temor y temblor* es una obra terrible. Violenta, cruda, descarnada, cristiana en su versión más severa. Son muchas las lecturas posibles de *Temor y temblor*. O bien se trata de una obra irónica, o bien de una autobiografía enmascarada, o bien de la diferencia entre el judaísmo y el cristianismo, o bien como una crítica a la ética desde la radicalidad de la fe, etc. Si bien todas estas lecturas son pertinentes y nos ayudan a ver la profundidad de la obra, en este capítulo abordaremos *Temor y temblor* desde la problemática del amor. Tal vez algunos de los temas mencionados nos den una luz nueva sobre *Temor y temblor* viéndolos desde la perspectiva del amor. ¿Cuál es la relación entre fe y amor? ¿Cómo se define el sacrificio de Abraham a la luz del amor? O mejor aún, ¿cómo se define el amor a la luz del sacrificio de Abraham? ¿Nos muestra el sacrificio de Abraham una nueva medida, no humana, del amor?

La diversidad de lecturas e interpretaciones muestra la riqueza y profundidad de la obra. Tal vez una lectura de *Temor y temblor* desde la perspectiva del amor nos lleve no a desdecir los enfoques mencionados sino a resignificarlos. Esta resignificación tiene que ver con el hecho de que la idea de amor que se expresa en *Temor y temblor* es la de un amor difícil, paradójico. A lo largo del libro asistimos a una dialéctica del amor en la cual algunas ideas preestablecidas sobre el amor se ponen en duda y se replantean. Mi hipótesis en este capítulo, consiste en que en *Temor y temblor* hay un paralelismo entre amor y fe y que a lo largo de la obra se da un replanteamiento de ambos fenómenos desde una perspectiva crítica hacia la tradición. En efecto, así como la fe no es sencilla, es dura, difícil, sufriente, asimismo el amor es también algo difícil. De modo análogo a la fe, entendida como salto al absurdo, el amor implica también una renuncia a las definiciones y seguridades de la razón. Como la fe, el amor nos saca de la lógica de la previsibilidad y del cálculo. Como la fe auténtica, el amor que se expresa en *Temor y temblor* no es un acercamiento externo, intelectual teórico o poético, es experiencia en la carne. Como la fe, el amor es una experiencia de lo individual, de la interioridad y no de lo masivo y general. En ese sentido, Abraham se muestra como una figura paradigmática de la fe sino, como es consecuente con el enfoque de lectura

propuesto, del amor. Fe y amor se vinculan y el proceso mediante el cual Abraham vive su fe es análogo a su experiencia del amor.

4.2 Eliminando las ilusiones

A lo largo de *Temor y temblor*, son múltiples los momentos en que Johannes de Silentio enfatiza en el hecho de que él sólo puede describir lo llevado a cabo por Abraham pero nunca realizarlo. Es decir, no puede llevar a cabo el movimiento de la fe. Esto será clave no sólo en *Temor y temblor*, sino a lo largo de toda la obra de Kierkegaard: no por comprender la fe y lo cristiano se tiene ya la fe o se es cristiano. Así por ejemplo Johannes Climacus afirma que puede comprender al cristianismo pero no es un cristiano. Hay una brecha, un abismo tal vez entre la comprensión teórica y conceptual y la realización de la fe en la existencia. La fe, como Dios, no es un concepto, no es algo objetualizable, es realización, acción, existencia. De ahí la admiración de Johannes de Silentio con Abraham: es el padre, el caballero de la fe porque ha llevado a cabo con su existencia toda una proeza que no pueden realizar todos los seres humanos aunque en la cristiandad a todos se los denomine cristianos. Llamarse cristiano no implica tener fe.

En ese sentido el propio Kierkegaard nunca se sintió un verdadero cristiano y de ahí que, aunque su obra sea una invitación a devenir cristiano, no se hace nunca desde la soberbia del que se cree en posesión de la fe y dueño de una verdad. Kierkegaard enfatiza en el hecho de que no tenía autoridad. Por ello su obra es un diálogo y como Sócrates no enseña un contenido sino un método negativo que podría conducir a la fe o al menos a una crisis interior saludable que lleve a purgar y expulsar las ilusiones. Las ilusiones de tener fe, las ilusiones modernas de haber alcanzado un progreso y haber superado fases aparentemente primitivas de la humanidad. Kierkegaard, con su método negativo, nos muestra un camino sumamente incómodo; el camino de las preguntas fundamentales que jamás pasan y que no pueden ser superadas por ninguna forma de progreso o de cientificismo. El alma humana vuelve una y otra vez sobre las mismas cuestiones fundamentales y éstas pasan por su relación con la trascendencia, con un fundamento. Por más que el ser humano se camufle bajo el disfraz de la cultura y del saber, su corazón late inquieto en busca de verdades que acaso le exceden. Verdades que están en el terreno de la fe y no de la razón al menos del modo en que, de manera limitada, la ha entendida la modernidad.

El método negativo de Kierkegaard quiere desacomodarnos, quiere que el corazón humano salga de la somnolencia y el confort moderno, de la tibieza y cómoda mediocridad para que se enfrente con la angustia que significa ser humano. No hay otro camino para llegar a la fe, para llegar a sí mismo. Las instituciones humanas no alcanzan para explicar toda la existencia humana. Por ello en *Temor y temblor* la ética autónoma queda bajo cuestión: el ser humano no es su propio fundamento y por eso mismo sus instituciones, incluida la religión, no pueden responder a todas sus preguntas y necesidades existenciales. Pero la fe no es algo sencillo de alcanzar. No es suficiente saber de los engaños e ilusiones de dichas instituciones humanas. El salto a lo absurdo es mucho más complejo que el saber conceptual. Si bien deconstruir esas ilusiones es un paso no se llega a la fe por comprensión conceptual. Kierkegaard y sus pseudónimos se detienen con respeto en el umbral de la fe. Y allá, del otro lado, está Abraham que ha hecho un prodigio y que acaso no podemos imitarlo, sólo cantar su proeza. Entonces el filósofo deviene el poeta de la fe. Recibe con humildad y respeto la tarea de cantar y celebrar el logro del héroe de la fe:

El poeta, sin embargo, no es menos dichoso que el propio héroe, porque éste, por así decirlo, es lo mejor de su ser, aquello de lo que está completamente enamorado, alegrándose de no serlo él mismo, con el fin de que su amor se convierta en admiración. El poeta es el genio del recuerdo, que no puede hacer ninguna otra cosa sino recordar y admirar lo que fue hecho⁷⁵.

Para el hombre que reconoce la grandeza de la fe Abraham es un héroe; el héroe de la fe. Como el poeta que admira al héroe, Johannes de Silentio admira a Abraham y quiere que quede bien claro que él no puede lograr el prodigio que alcanzó el padre de la fe. El pseudónimo quiere permanecer marcando con su alabanza la distancia entre él y Abraham. Johannes de Silentio es el que mantiene en el recuerdo la huella del prodigio. Es el que sin haber alcanzado la fe comprende que la razón tiene límites y que no por el hecho de que no pueda comprenderla la fe es inferior a la razón. *Temor y temblor* es un llamado de atención acerca del prodigio, del misterio y de recordar al ser humano que no todo puede explicarse y comprenderse a la altura de los razonamientos humanos. En su egocentrismo, el ser humano tiende a menospreciar o simplemente negar aquello que no puede comprender. Esa negación es una especie de olvido que cubre al ser humano devolviéndole la ilusión de que lo sabe todo. Pero el poeta de la fe está precisamente para evitar que el prodigio, el misterio, caiga en el olvido

⁷⁵ Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*. En *Kierkegaard*, Madrid: Gredos, 2010, p. 634

Porque el poeta, cuando guarda fidelidad a su amor, lucha día y noche contra las asechanzas del olvido que, solapadamente, trata de arrebatarle al héroe. Una vez cumplida su tarea, se reúne con el héroe, quien lo ama con un amor igualmente leal⁷⁶.

Pero el poeta de la fe no se encuentra con su héroe. Abraham está en una profunda lejanía con respecto al poeta que lo alaba. El poeta de la fe permanece en la distancia y no quiere ser confundido con el caballero de la fe: que el poeta sea confundido con el caballero de la fe sería una recaída en la ilusión. El amor de la alabanza es el amor de la distancia. El amor del poeta por el héroe le hace conservar la distancia y presentir la paradoja que es la fe

Hubo hombres que fueron grandes por su energía, y los hubo que lo fueron por su sabiduría; otros lo fueron por su esperanza, y otros por su amor; pero Abraham fue el más grande de todos, grande por la energía cuya fuerza es debilidad, grande por la sabiduría cuyo secreto es necesidad, grande por la esperanza cuya forma es locura, y grande por el amor que es odio de sí mismo⁷⁷.

Abraham es la paradoja de la fe. Su fuerza es la voluntad débil que no se opone a Dios sino que le escucha y obedece. La fuerza de Abraham es la debilidad del que deja de lado la soberbia de creerse el fundamento de sí y del mundo. Abraham reconoce la debilidad de un ser que es derivado de un fundamento superior al que se debe. La debilidad de tal conciencia es su fuerza. El primer movimiento de la fe es entonces renacerse débil y en ese sentido se adquiere una fuerza nueva. Abraham es la paradoja de la fe. Abraham tiene la sabiduría del silencio, de lo indecible, de la hondura en la cual toda palabra es desbordada, de la experiencia de lo absoluto ante lo cual todas las categorías humanas se rompen y tienen que ser resignificadas, recreadas, puestas en suspenso. Abraham es la paradoja de la fe. Abraham espera que el milagro acontezca aun y cuando todo parece irremediabilmente perdido. Con la misma determinación que empuña el cuchillo cree que algo en el último instante le detendrá la mano y le devolverá a Isaac. La esperanza de Abraham es locura a ojos de todos, como locura ha sido obedecer la voz de Dios. Abraham es el más solitario de los mortales. Abraham es la paradoja de la fe. Abraham vence al egoísmo, al apego al yo superficial y gana un yo más profundo, ese yo débil que ha rozado lo indecible y el milagro. Ha

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 635.

⁷⁷ *Ibíd*

vencido sobre sí mismo y ha ganado un amor más alto que es confianza absoluta en Dios. El ser humano no puede confiar en sí mismo absolutamente. El odio a sí mismo es un amor más profundo. El odio a sí mismo es vencer la ilusión, el miedo que hay tras las máscaras con las que nos recubrimos y disfrazamos de fortaleza. El odio a sí mismo es la apertura de un amor infinito, del amor de un fundamento absoluto que nos sostiene. Abraham ha recuperado a Isaac porque también él es un hombre nuevo. En la debilidad, en el silencio, en la esperanza, en el odio a sí mismo, que es amor, ha nacido de nuevo.

Pero la fe no es nada fácil. De lo contrario Abraham seríamos todos, en muchedumbre, en masa como gusta de hacer las cosas el ser humano en la modernidad. No todo el que esté dispuesto a sacrificar lo que ama quiere que por ello ya se tiene fe. A veces los sacrificios de amor son también una ilusión, egoísmo. Entonces se confunde también al amor y se lo rebaja a mero amor de sí mismo. De ese modo se convierte uno sólo en un vulgar imitador

Y sólo por la fe se asemeja uno a Abraham, en modo alguno por el crimen y el asesinato. Cuando se hace del amor un sentimiento fugitivo y un mero movimiento voluptuoso en el ser humano, se están tendiendo simplemente trampas a los débiles cuando se les habla de las proezas de esta pasión. Tales movimientos pasajeros los experimenta cualquiera. Lo malo es cuando, sin otra preparación, se pretende realizar el mismo acto terrible que el amor santificó como una proeza inmortal, porque entonces todo se echa a perder, tanto la sublimidad de la hazaña como el propio imitador precipitado⁷⁸.

¿Cuál es el crimen de Abraham? Desde el punto de vista de la ética Abraham es un asesino. Desde el punto de vista de la razón es un loco. Abraham es el más solitario de los mortales; está contra las leyes humanas. Abraham está transgrediendo las leyes que los seres humanos han creado para convivir; está rompiendo el pacto social. Abraham es el más solitario de los mortales porque sus razones son un delirio a los ojos de la razón. Abraham está solo porque no puede hablar y escucha órdenes de una voz que sólo él puede oír. Abraham está solo porque no sabe que la prueba es una prueba. Confía en que así será y que algo pasará en el último momento, pero no sabe. Abraham está solo como un criminal o como un loco. Según Johannes de Silentio sólo puede ser probado el que tiene piedad y temor de Dios. Por ello no podemos imitar a Abraham sin haber hecho un movimiento previo, sin tener ya la fe. Abraham no accede a la fe porque haya presenciado el milagro de recuperar a Isaac: Abraham ya antes tenía la fe y por ello el sacrificio que le pide

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 648.

Dios es “sólo” una prueba. Por ello para imitar a Abraham, en caso de que tal cosa realmente sea posible, se exige una preparación previa y esa preparación es la de la fe.

Sólo un hombre así, con tanta piedad y temor de Dios, es sometido a prueba semejante. ¿Quién es, fuera de Abraham, el hombre que tiene tales condiciones? A renglón seguido hablaría del amor que el patriarca tenía a su hijo. Para lograr hacerlo debidamente rogaría a los espíritus bondadosos y protectores que prestaran a mis palabras la fogosidad propia del mismo amor paternal. De este modo lo describiría con tanto vigor que creo que en todo el reino no habría muchos padres que se atrevieran a sostener el parangón. Ahora bien, si su amor paterno no era semejante al de Abraham, la sola idea de sacrificar a Isaac sería para ellos una angustiada pesadilla⁷⁹.

Para Johannes de Silentio Abraham es grande porque su amor por Isaac es grande. Es decir, para que el sacrificio que está dispuesto a realizar cobre la magnitud que tiene, es absolutamente necesario que Abraham ame absolutamente a su hijo. Johannes de Silentio aborda el amor paternal con igual respeto y distancia que lo hace con la fe. Así como no tiene la fe de Abraham no sabe del amor paternal como lo sabe Abraham. El patriarca no es un desapegado del mundo y de su hijo. No es un estoico que no ha puesto su felicidad en la existencia de su hijo; ama a Isaac tan profundamente que es su dicha. La alegría de una promesa cumplida que extiende a su pueblo. Isaac es el hijo de la promesa de Dios. En el hijo y su existencia se ha cumplido el amor de Dios. Es un milagro. Johannes de Silentio muestra distancia frente al amor paternal por respeto al amor mismo. El amor paternal está en paralelo con la fe. No se puede describir desde afuera como un saber teórico que todos podemos alcanzar y dominar. Así como la fe, el amor no es fácil aunque tengamos la ilusión de amar. En otras palabras, el pseudónimo nos confronta. Así como damos por hecho que tenemos fe damos por hecho que amamos, pero ¿de verdad tenemos fe? ¿De verdad amamos? Las observaciones de Johannes de Silentio, como las preguntas de Sócrates en el Ágora, tienen la intención de poner en duda aquello que damos por hecho y a lo que nos aferramos como una verdad inamovible.

Johannes de Silentio quiere cantar el amor paternal y la fe. Tal vez el amor paternal no ha recibido los cantos que otra clase de amor sí ha recibido. El amor pasional y sus sacrificios en efecto han hecho una larga carrera en la tradición occidental. Los poetas cantan al amor y lo

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 648-649.

celebran como la más alta pasión de la que los seres humanos son capaces. Pero poco se celebra o se canta el amor paternal y menos todavía la fe

El amor, al fin y al cabo, encuentra sus sacerdotes entre los poetas y, a veces, se oye una voz que sabe cantarlo como se merece. Sobre la fe, en cambio, no se oye ni un solo cántico, ni siquiera una palabra. ¿Quién es el que habla hoy en elogio de esta pasión?⁸⁰

Nadie. Nadie elogia la fe porque se ve como algo primitivo y que debería ser superado por la razón. La modernidad se avergüenza de la fe ya que la ve como un momento de infancia de la humanidad, de irracionalidad. El progreso de la ciencia y sus ilusiones hace creer que la fe no sólo es algo superable sino que debe ser superado si es que la humanidad quiere realmente alcanzar su mayor realización. Cantar, celebrar los prodigios de la fe es una provocación. En ese sentido Johannes de Silentio —y Kierkegaard— quiere provocar, quiere escandalizar a los modernos. Quiere introducir un anacronismo en la época moderna; la fe. Hacer el elogio de Abraham es hacer el elogio de la fe. Es hacer el elogio de lo más alto que puede alcanzar el ser humano. La fe tal vez no es tan fácil de cantar porque nos pone en contacto con lo desconocido. Es cierto que el amor hacia otros seres humanos nos pone en relación con algo infinito, pero no tiene el carácter de lo desconocido que tiene la fe.

Sin embargo, aquí es necesario hacer algunas observaciones. No es una crítica de Johannes de Silentio al amor y a los poetas sino un llamado de atención sobre la fe. En una fenomenología del amor como se ve en Kierkegaard, es importante tener en cuenta el grado de progresión que se ve en la experiencia del amor. Comenzamos amando a un otro definido, particular que paulatinamente nos va abriendo a otro. Se comienza con el amor egoísta del seductor para dar paso al amor preferencial de otro definido que nos da una apertura hacia lo infinito, hacia la libertad. en ese sentido, ya en el romanticismo alemán se planteaba esa idea del amor como apertura al infinito que nos pone en contacto con algo otro que nos supera y que nos trasciende. El amor por otro nos abre la infinitud y nos conduce a la experiencia de la fe. Pero la crítica de Johannes de Silentio tiene que ver con las formas estrechas en las que intentamos atrapar al amor e impedimos que sea, como es, un emisario de lo eterno. Atrapamos al amor en nuestras categorías y no vemos lo divino que hay en él.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 650.

Pero una cosa es comprender desde un punto de vista crítico los defectos e ilusiones de la época y otra cosa es realizar la proeza del amor y de la fe:

Porque no puedo hacer el movimiento de la fe, no puedo cerrar los ojos y, lleno de confianza, arrojarme en el absurdo. Este acto me es imposible, aunque no me alabo por ello. Estoy convencido de que Dios es amor, y este pensamiento tiene para mí un valor lírico fundamental⁸¹.

Dios es amor tiene un valor lírico para Johannes de Silentio, es decir, no lo puede realizar con su existencia. Johannes de Silentio está en un entre similar al de la ironía socrática: sabe que la modernidad y el cristianismo son una ilusión, pero todavía no tiene la fe. Sabe que está por encima de sus contemporáneos en el sentido en que sabe de su autoengaño, pero no ha alcanzado todavía el absurdo que es el salto de confianza, la fe. Dios es amor. Esa es la experiencia fundamental del cristiano. Pero ¿quién es un verdadero cristiano? Es decir, ¿quién ha volcado toda su existencia sobre la certeza de que Dios es amor, de que todo es amor? Se puede cantar esa maravilla, se puede saber y relacionarse con ello desde lo exterior, o desde una posición intermedia, pero no por ello significa que se tiene la fe, que se es cristiano. Así como el poeta por cantar al amor no es un enamorado, el que canta a la fe no por ello ya tiene la fe. Dios es amor tiene un valor lírico para Johannes de Silentio pero no existencial. Ese el abismo, entre en el que vive Johannes de Silentio y que él mismo aclara permanentemente. Comprendo el prodigio, pero no puedo realizarlo, esa es la voz de Johannes de Silentio. Por ello, porque no ha podido realizar existencialmente el amor de Dios, éste le parece algo inconmensurable:

El amor de Dios es para mí, tanto directa como indirectamente, inconmensurable con toda la realidad. Pero no por eso me paso la vida lamentándome cobardemente o negando, de una manera cínica, que la fe es algo mucho más elevado⁸².

El pseudónimo no puede reconciliar a Dios con la realidad. Por ello vive en un abismo. Pero no se queja de ello y no se confunde ni en el lamento ni en la ilusión de afirmar que tiene fe. La fe es precisamente la confianza que cierra ese abismo entre Dios y la realidad, es decir, hacer que Dios esté en todo momento presente porque es amor. La dificultad del cristianismo es precisamente esa: que el amor esté presente en todas nuestras acciones. El poeta, el filósofo, se relaciona en cierto

⁸¹ *Ibíd.*, p. 651.

⁸² *Ibíd.*

modo de manera exterior con la fe porque lo comprende sólo lírica o conceptualmente. La fe es algo elevado, pero ello no es motivo de queja sino de celebración. Así como la fe consiste en celebrar la existencia de un fundamento que nos trasciende; saber que no somos el fundamento de todo y alegrarnos de ello, así mismo el elogio del amor y de la fe consiste en alegrarse de que Dios es amor, de que hay fe aunque no podamos, por nuestra limitación, realizar ese milagro. Pero la certeza de la proeza y celebrar el milagro de la fe roza la fe porque es amor

No importuno a Dios con mis pequeñas cuitas, ni me preocupan los detalles. Mis ojos están fijos solamente en mi amor y conservo siempre limpias y puras sus virginales llamas. La fe encierra la certeza de que Dios cuida de las cosas más insignificantes. Y en fin, me doy por satisfecho con estar casado en esta vida con la mano izquierda, puesto que la fe es demasiado humilde para solicitar la derecha. La humildad es cabalmente la que aquí cuenta, cosa que no he negado ni negaré nunca⁸³.

La humildad es ya estar en el camino de la fe. Puede que Johannes de Silentio, el poeta que canta los prodigios de la fe no tenga él mismo la fe, que no pueda realizarla, pero está en camino, es humilde porque ha llegado hasta donde puede llegar la razón, es decir, comprender que tiene límites. Se queda en el umbral y por ello no quiere que la fe se acomode a su estatura, sino que quiere que la fe siga siendo fe aunque para él sea irrealizable. La humildad encierra también la anticipación de la fe en la forma de la confianza. Saber que Dios cuida de las pequeñas cosas es ya un movimiento de confianza que hace que se dé una apertura hacia la fe. Tal vez no todos podemos llevar a cabo el prodigio de Abraham, pero ello no ha de llevarnos a la bajeza de negar la existencia y la grandeza de la fe.

4.3 El amor es el absurdo

Johannes de Silentio intenta razonar como lo habría hecho Abraham y lo hace desde el sentido común, es decir, desde la lógica del cálculo y las leyes humanas. Naturalmente, lo que ocurre en *Temor y temblor* es que ese cálculo y esas leyes quedan trastocadas, puestas en crisis y

⁸³Ibíd.

resignificadas en virtud del absurdo. Johannes de Silentio intenta imaginar qué hubiese pasado por su cabeza estando en la situación de Abraham

En el mismo instante de montar a caballo, para emprender el viaje, me habría dicho: «Ahora todo está perdido, Dios me ha exigido a Isaac, yo lo sacrificio y, con él, toda mi alegría. No obstante, Dios es amor y continuará siéndolo siempre para mí, porque en la temporalidad Él y yo podemos hablar juntos, no tenemos ningún lenguaje común»⁸⁴.

Lo único que queda es la confianza y el amor en Dios. La prueba a la que es sometido Abraham es la eliminación de las certezas racionales: el ser humano nada tiene seguro porque es un ser derivado de una potencia superior, de Dios. La frase aparentemente coloquial que dice que esta vida es prestada por Dios, cobra aquí un profundo significado. Todo cuanto somos es por el amor de Dios. Esa es la certeza que de pronto descubre el hombre de fe. Y se abraza a esa certeza con amor, con confianza, con alegría, sin amargura. Fe es reconocerse absolutamente débil y celebrarlo. Alegrarse de que hay un ser que nos sostiene y que la realidad no depende de mí. Es un duelo para el ego y la ilusión de dominio. El advenimiento de la fe se da, al parecer, tras la muerte de un yo egoísta. Entonces accedemos a la fe. ¿Se puede ir más lejos? En su soberbia el ser humano quiere ir más allá, quiere negarse al rebasar sus propios límites. Pero, pregunta Johannes de Silentio:

¿No sería preferible mantenerse a machamartillo en la fe? ¿Y no es acaso como para sublevarse ver como hoy todos tratan de ir más lejos? ¿Adónde piensan llegar cuando hoy todo el mundo, proclamándolo de mil maneras, se niega a detenerse en el amor? No se necesita ser un lince para ver que las metas perseguidas por esa ruta multitudinaria son las de la prudencia terrestre, los cálculos mezquinos, la miseria y la bajeza más hondas, en una palabra: todo aquello que pone en tela de juicio el origen divino del hombre⁸⁵.

Este pasaje es crucial. Por un lado, se ponen en el mismo plano el amor y la fe: la fe es amor porque Dios es amor y, por otro lado, al intentar ir más lejos se niega el ser humano a sí mismo. El ser humano es una creatura, ontológicamente es derivado de un ser que lo trasciende. La antropología cristiana es clara: el ser humano no es Dios como ya puede verse, por ejemplo, en San Agustín. Ir más allá de la fe es negar al ser humano. La mayor altura que puede alcanzar el ser

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 652.

⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 654-655.

humano, allí donde empieza a ser él mismo se da cuando reconoce su condición finita y derivada. La razón moderna en su soberbia pretende ir más allá de la fe, pero como vimos en Migajas filosóficas, la razón tiene sus límites y ese límite es Dios. ¿Queda por ello anulado el ser humano? No. Al contrario. Allí es cuando alcanza su verdadera naturaleza. Pero el ser humano persiste en sus elaboraciones y cálculos negando con ello su propia naturaleza. De esos cálculos surge la ética que Abraham pone en suspenso cuando atiende una voz más originaria y que excede los límites del sentido humano. Dios habla al corazón y éste en su temblor hace temblar a su vez las certezas en las que se eleva nuestra concepción de la realidad.

Salir de esa lógica del cálculo es un salto. Es un salto al absurdo, es un salto a la fe, es un salto al amor. No hay la medicación del cálculo y las certezas de un beneficio, es la voz de la interioridad que se abraza a ese absurdo como único fundamento y con alegría cree, confía, espera, se abandona. Por ello, como lo dice Johannes de Silentio, el salto de Abraham se puede ver en analogía con el amor irracional de un joven enamorado:

Un mozo se enamora de una princesa y, desde ese instante, toda su vida no tiene otro fin y otro contenido que este amor. La situación, no obstante, es tan complicada que tal amor no puede realizarse, esto es, no puede traducirse de la idealidad a la realidad. Los miserables esclavos de la finitud y los sapos enlodados en el pantano de la vida, gritan a coro, como era de esperar: «¡Este amor es una locura! ¿Para qué quiere ese mozo a la princesa? ¿No es acaso la acaudalada viuda del cervecero un partido incomparablemente más sólido y estupendo?».⁸⁶

Así como la acaudalada viuda es mejor partido que la princesa inaccesible, también la ética y sus razones se presentan como algo mejor y más sensato que la fe. Abraham podría no oír a Dios presentando muy buenos argumentos. Es un delito y una locura, humanamente hablando, matar a Isaac. Nadie podría venir a reclamarle a Abraham sino más bien felicitarle por cumplir con la ley y mantenerse en la cohesión de lo general. Pero el amor que no es cálculo ni que busca lo suyo — como se dice posteriormente en *Las obras del amor*—, el amor que no es egoísmo, rompe con las buenas razones de la ética. Ese amor es lo que, como el caso del joven enamorado, pasa a dar contenido y unicidad a la vida del caballero de la fe:

Se asegura en primer lugar de que su amor es realmente la sustancia de su vida, y su alma es lo bastante sana y orgullosa como para no derrochar ni una mínima parte de su tesoro en cualquier capricho pasajero. Porque no es ningún cobarde,

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 659.

permite que su amor se cuele hasta el tuétano de sus pensamientos más ocultos y distantes, y deja que se enrosque como una enredadera en torno de todas y cada una de las fibras y ligamentos de su conciencia. Así, aunque su amor resulte desgraciado, jamás podrá librarse de él⁸⁷.

Es el amor lo que insufla un fuego nuevo a la vida de Abraham y es lo que le permite ir cuatro noches en silencio hacia la montaña con intención de matar a su hijo, sí, al hijo de la promesa, al milagro, al prodigio, al testimonio de Dios. Por amor, Abraham no se abandona a pensamientos amargos o a la idea de que todo se trata de una negra broma que parece que Dios le está gastando. El amor lo invade todo y por ello todo cuanto le ofrezca o quite la vida lo tomara con alegría: “Y, cuando de esa manera ha quedado absorbido y sumergido plenamente en el amor, se siente con ánimos más que de sobra para intentarlo y arriesgarlo todo en el mundo”⁸⁸. El amor da unicidad a su vida y es por ello que en torno al amor pueden concentrarse todos sus actos:

Nuestro caballero, en primer lugar, deberá poseer la fuerza necesaria para concentrar toda la sustancia de su vida y el significado de la realidad entera en un solo deseo. Pues si no es capaz de esta apretada concentración, su alma se hallará ya desde el principio dispersa en la multiplicidad de las cosas y jamás llegará a realizar el movimiento señalado⁸⁹.

Como lo dice Kierkegaard en uno de sus discursos edificantes, la pureza del corazón es querer una sola cosa. El amor es lo que da ese querer una sola cosa. El deseo desordenado todo lo quiere y sin embargo no puede concentrarse en nada. El joven enamorado no está atento a los resultados de su enamoramiento, es decir, a si conseguirá casarse con la princesa o no, está concentrado en que cada paso, cada golpe que da sobre la tierra está conducido y determinado únicamente por ese amor. Todo su ser está volcado y reconcentrado en ese amor: “Además, para ser tal caballero, necesita el vigor suficiente para concentrar en un solo acto de conciencia todos los resultados de su actividad reflexiva”⁹⁰. La voz de Dios da unidad a la existencia dispersa en la multiplicidad de la finitud y hace que el caballero de la fe o el enamorado acepte lo que esa existencia trae.

La concentración que ha dado el amor a la existencia, es lo que hace posible que el caballero de la fe y el enamorado puedan hacer el movimiento de la resignación infinita. En efecto, la

⁸⁷ *Ibid.*, p. 660.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

resignación infinita consiste en saber que no es propio, que no es un objeto de nuestro capricho aquello que amamos. Que no depende de nosotros su existencia y sin embargo que ello no haga relativo nuestro amor:

Pero, por otra parte, en esa su misma resignación infinita se halla reconciliado con la vida. Su amor por la princesa se ha convertido para él en la expresión de un amor eterno y ha alcanzado un carácter religioso, transfigurándose en un amor cuyo objeto es el propio ser eterno. Este ser o esencia eterna le ha negado, desde luego, el cumplimiento de sus deseos aquí en esta vida, pero le ha recompensado otorgándole la conciencia eterna de la legitimidad de su amor bajo la forma de una eternidad que no le podrá ser arrebatada jamás por realidad alguna⁹¹.

En el movimiento de la resignación infinita el enamorado y el caballero de la fe acepta que el ser amado, Isaac en el caso de Abraham, no estará con nosotros en esta realidad. Pero ese amor se bautiza en lo eterno, trasciende así, bajo el movimiento de la resignación infinita, a lo temporal. Pero ese movimiento de la resignación infinita que es amor, es también un amor de sí mismo, pues amar a Dios es amarse a sí mismo en un sentido auténtico

¿Por qué, pues, lo hizo Abraham? Lo hizo por amor de Dios y, en un sentido absolutamente idéntico, por amor a sí mismo. Por amor de Dios, en cuanto que Dios le había exigido esta prueba de su fe; y por amor a sí mismo, pues obrando de esa manera no podía dar una prueba más grande ni, en absoluto, hacer cosa mejor⁹².

En la antropología religiosa que se propone en *Temor y Temblor* amar a Dios equivale a amarse a sí mismo. Es lo que ocurrirá todavía con mayor claridad en el cristianismo. Amar a Dios, recibir el amor de Dios es idéntico a amarse a sí mismo porque es un acto de recibirse en la auténtica naturaleza humana. El amor que eleva el ser humano hacia Dios es —como se dice en la más reciente fenomenología— la respuesta a un llamado. Al responder a la llamada de Dios Abraham se encuentra sí mismo y encuentra modificadas todas las categorías con las que los seres humanos rigen sus vidas. La llamada de Dios sacude la realidad y la modifica de tal manera que la relación de Abraham con la finitud ya no será la misma.

Johannes de Silentio quiere dejar en claro que hay una separación entre la fe y la ética: la ética es la razón, la fe es lo absurdo. La crítica de Johannes de Silentio tiene que ver precisamente

⁹¹ *Ibíd.*, p. 661.

⁹² *Ibíd.*, p. 681.

con el hecho de que se han confundido las esferas y la ética termina devorando a la religión: la religión se convierte en mera institución acomodada a la esfera de la ética. Desde el punto de vista de la ética se pide amar a Dios

Por lo tanto, si un hombre se imagina amar a Dios en un sentido diferente al que acabamos de indicar, [como garante de lo ético] desvaría y sólo ama a un fantasma, el cual si tuviera al menos la capacidad de hablar, le diría a semejante amador: «No deseo tu amor para nada; lo único que te ruego es que permanezcas en la esfera a la que perteneces». Pero si a algún otro ser humano se le ocurriera amar a Dios de una manera distinta, entonces su amor sería tan sospechoso como aquel del que habla Rousseau cuando dice que el hombre ama a los cafres en lugar de amar al prójimo⁹³.

De esa manera habla la racionalidad ética: Dios se lo ama por algo concreto, por ser el garante de la ética. Pero de ese modo la fe se pierde y Dios pasa a ser un objeto que simplemente ayuda a validar lo dispuesto por la comodidad humana. De ese modo Dios queda puesto como objeto y se instrumentaliza. Dios es lo absurdo y el amor y la fe escapan a los cálculos humanos. Lo que introduce la fe es una resignificación:

Lo que no significa en modo alguno que la ética tenga que ser abolida, sino simplemente que se formula de una manera diversa dentro de los términos peculiares de la paradoja, de tal suerte que, por ejemplo, el amor hacia Dios puede conducir al caballero de la fe a que exprese su amor al prójimo de una forma contraria a lo que es considerado, desde el punto de vista habitual de la estricta ética, como el deber en ese caso particular⁹⁴.

La fe resignifica la relación con la realidad y con los otros. En ese sentido Johannes de Silentio hace mucho énfasis en el hecho de que Abraham recupera a Isaac para esta vida. El salto al absurdo no es el encierro en la vida mística sino una resignificación de la realidad. Es saber que la realidad no está fundamentada por nosotros y que quienes amamos no son nuestra pertenencia. El amor de Dios, la fe, que es apertura nos descubre también a los otros. Todo se ha hecho nuevo tras el prodigio, tras el milagro. La fe hace ver al creyente que cuando todo lo abandona, que cuando todo se oscurece, hay un fundamento que lo sostiene amorosamente y esa verdad del corazón es ya insustituible. La fe es el descanso para el peregrinaje en la tierra y en ella entramos en coloquio privado con Dios

⁹³ *Ibíd.*, p. 691.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 693.

Pero no hubo nadie, ni siquiera uno solo, que comprendiera a Abraham. ¡Y, no obstante, quién ha hecho cosas más grandes que él! Porque Abraham permaneció siempre fiel al amor. Claro que quien ama a Dios no necesita que nadie lllore por él o lo admire. Quien ama a Dios olvida todos sus sufrimientos en el amor, tan completamente los olvida que nunca sospecharía lo más mínimo si el Señor no se los recordara⁹⁵.

Es gracias a la fe, que Abraham puede soportar el silencio o el juicio del mundo sobre sus actos. La incomprensión hacia Abraham recuerda que la esfera de la fe es la paradoja, salto al absurdo que escapa a los cálculos humanos. La fe es mantenerse en ese abismo que se abre entre la finitud, finitud tensado por el amor y la confianza de un amor que nos sostiene. Ese es el punto de llegada a lo supremo y después de lo cual no hay nada superior:

Así, en lo que respecta al amor, ninguna generación comienza de otro modo que lo hicieron las anteriores, sino que todas empiezan igualmente por el principio; ni ninguna tiene tareas más limitadas y restringidas en el mismo amor que las que tuvieron las generaciones precedentes. Por eso no son más que chácharas y mezquina palabrería cuando la última generación, por ejemplo, dice que no se detiene en el amor y que su misión es ir en esto mucho más allá que lo hicieron las otras generaciones⁹⁶.

Lo más alto a lo que puede llegar el ser humano es al amor: es a escuchar la llamada de Dios y responder con el mismo amor de Dios que en el ser humano es confianza, alegría de saber que para Dios todo es posible y que el amor todo lo puede. El ser humano en el amor encuentra el núcleo de su existencia y alcanza su forma más auténtica. El amor, la fe, se convierte en la fuerza que siendo igual lo resignifica todo y a todas las cosas las renueva:

Ahora bien, los que han alcanzado la fe —ya sean personas dotadas de los dones más eminentes en otros órdenes, ya sean las almas más sencillas e ingenuas de entre el pueblo, pues aquí tales diferencias no cuentan para nada— no se detienen o estacionan nunca en la misma. Al revés, se irritarían muchísimo si se les dijera que se habían parado en la fe, del mismo modo que lo haría el verdadero amante a quien se le dijera que se había parado en el amor. «Yo no me detengo nunca — respondería el creyente—, pues toda mi vida está volcada y contenida en la fe.» Pero, en cuanto creyente, ya no va más allá, hacia otra cosa distinta, porque cuando se ha descubierto la superioridad de la fe puede explicarse muy bien el rango de las demás cosas⁹⁷.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 742.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 749.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 750.

5 Capítulo 4: A modo de punto de llegada. El fundamento ético-religioso en *Las obras del amor*

Dios es amor. Esta es la expresión esencial del cristianismo. Esta es su buena nueva. Vino a anunciarla el hijo de Dios que, en un acto de amor, envía el camino de salvación para los seres humanos. Dios es amor. Para devenir auténticos cristianos debemos escuchar y sobre todo vivir esta expresión en toda su literalidad. Significa que la dureza y severidad de la ley queda superada en el amor, en una determinación interior que da a los seres humanos un nuevo paradigma. Dios es amor. Esta expresión funda las bases de un hombre nuevo. Desde el punto de vista antropológico, que Dios sea amor significa que al ser derivado de Dios, el ser humano tiene su esencia también en el amor. Si bien entre Dios y su creatura hay una diferencia, los atributos de Dios también son, tal vez con menos intensidad, los de sus creaturas.

Las obras del amor representan tal vez la culminación de la concepción que tiene que ir quedar acerca del amor el concepto de amor como hemos visto es central a la hora del fin del filósofo danés. La fenomenología del amor que podemos ver a lo largo de su obra culmina, después de recorrer los distintos estadios; estético, ético y religioso en una posición ético-religiosa expresada en *Las obras del amor*. Aquí Kierkegaard presenta la visión más espiritualizada del amor que sale del egoísmo, el amor que sale de la preferencia, el amor que es absolutamente desinteresado. Por lo tanto aquí aparece de una manera más detallada, más profunda, más radical, más cristiana, la categoría fundamental del amor espiritual: la categoría del prójimo. ¿Quién es mi prójimo? pregunta el filósofo. Cualquiera es mi prójimo como nos enseña el cristianismo:

En verdad, ninguno podrá escapar al mandamiento; ya que si ese «como a ti mismo» se acercara al amor de sí tanto como le fuera posible, entonces «el prójimo» volvería a ser una determinación que en su importunidad constituiría una amenaza tan mortal para el amor de sí como no lo puede ser más. El mismo amor de sí se persuade de que es imposible escabullirse. El único subterfugio es, cosa que ya intento en su tiempo el fariseo para justificarse: ¿quién es nuestro prójimo?... para mantenerlo a distancia. *Por tanto, ¿quién es nuestro prójimo?* Es evidente que el término está formado a partir de «próximo», luego el prójimo es aquel que está más próximo a ti que todos los demás, aunque no en el sentido de la predilección⁹⁸.

⁹⁸ Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 39.

Kierkegaard ha señalado que a nosotros los modernos y contemporáneos nos falta primitividad, nos falta ingenuidad. No se puede superar la fe, no se puede ir más lejos de lo que se ha ido con el cristianismo y, sobre todo, no se puede ir más lejos de lo que se ha ido con el cristianismo porque el cristianismo aún no se ha realizado. La racionalidad, gran parte de la filosofía moderna y toda la tradición occidental son tal vez una evasión y un escape al cristianismo, a la verdadera realización del cristianismo. Una evasión a la tarea que implica el cristianismo, la tarea que implica amarnos los unos a los otros, es decir, ser verdaderos prójimos. Kierkegaard anticipa la radicalidad de las así llamadas éticas de la alteridad en *Las obras del amor*. El otro es lo primero y ese otro es amor. Y ese otro, ese otro absoluto, es Dios. El fundamento del amor porque la expresión Dios es amor debemos entenderla, repitámoslo una vez más, de manera literal. Jesús nos ha dejado la más alta enseñanza y hemos encontrado toda clase de excusas para no cumplir con dichas enseñanzas. La filosofía negativa de Kierkegaard en último término viene a recordarnos el mensaje del paso del hijo de Dios por la tierra y su enseñanza principal: amaos los unos a los otros. Tal vez se trata de una tarea difícil porque el cristianismo no es fácil. Fácil es amar abstractamente a Dios. Lo difícil, y allí donde se realiza lo enseñado por Cristo, lo que constituye la esencia del cristianismo, es en el amor al más cercano, al prójimo.

En *Las obras del amor* se alcanza una superación del egoísmo y un equilibrio con la posición extrema de *Temor y temblor*. En efecto, lo que corrige *Temor y temblor* a la posición ética es el hecho de ser un egoísmo encubierto por un lado y un amor determinado sólo por el marco legal de una comunidad, de lo general. El juez ama porque es correspondido o porque la ley de lo general indica a quiénes y cómo amar. Naturalmente el amor ético es a su vez una corrección del extremo egoísmo de la posición estética. Pero en los dos casos el amor es un amor de sí mismo, egoísmo. Falta lo que Kierkegaard denomina la reduplicación, falta el “como así mismo” que enseña Cristo en los evangelios y que constituye el salto cualitativo para la comprensión de la relación entre los seres humanos:

hay otro ser humano, a quien amas, en sentido cristiano, «como a ti mismo», o bien, amando a «el prójimo» amas así a todos los seres humanos. Pero aquello que el egoísmo no puede tolerar en modo alguno es la reduplicación, y precisamente las palabras «como a ti mismo» del mandamiento constituyen la reduplicación⁹⁹.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 40.

El amor que es egoísmo se disfraza de amor al otro pero no piensa al otro como sino que hace del otro un objeto; el objeto de deseo de un yo que lo constituye. No hay reduplicación en el amor egoísta porque el otro se determina a partir de alguna característica que yo deseo en él; su belleza, su bondad, su simpatía, su posición social, etc. El otro no es visto como un todo, como uno otro en su totalidad, como un otro en su esencia, como un otro en su otredad, sino como una parte, como una característica, como algo específico, como algo que yo separo y deseo. Entonces estamos hablando de un amor interesado. Pero el amor espiritual expuesto en *Las obras del amor* corrige esa posición interesada, utilitarista, egoísta, subjetiva y le da al amor un aspecto universal, espiritual, ético, desinteresado:

Por el contrario, amar al prójimo es el amor de la abnegación, y la abnegación ahuyenta cabalmente toda predilección, lo mismo que ahuyenta todo amor de sí. De no ser así, también la abnegación haría diferencias y alimentaría predilección por la predilección¹⁰⁰.

Un amor que me hace ver al otro como mi prójimo, que hace ver al otro desnudo, sin prejuicios. Un amor que me hace ver al otro o aparecer al otro en su verdadera y radicalidad otredad. En ese sentido, en *Las obras del amor* se plantea un amor que no busca lo suyo, un amor que tiene que ver con el desinterés. Para decirlo en términos de San Agustín, ya no es un amor a la carne, un amor egoísta, sino un amor espiritual. El otro no tiene ya más determinaciones que las de ser mi prójimo, aquel en cuyo rostro, para decirlo en términos de la fenomenología de Emmanuel Levinas, aparece el rostro de Dios. Kierkegaard anticipa así, como ya lo hemos dicho, esa idea de una radicalidad de la alteridad en la cual estamos constituidos y atravesados por el otro porque hemos quedado en esa deuda de amor mutua, porque es el amor, ese amor mutuo lo que nos constituye.

el individuo tendrá que permanecer en la deuda infinita. Es Dios quien posee la representación infinita de la verdad y de la infalibilidad acerca del amor. Dios es amor; por esta razón el individuo tiene que permanecer en deuda, y esto es tan verdad como que Dios ha de juzgarlo, o tan verdad como que el permanece en Dios, pues solamente en la infinitud de la deuda puede Dios permanecer en él¹⁰¹.

Es por esta deuda y reconocimiento del hecho de ser derivado, creatura, que el movimiento que se presenta en *Las obras del amor* es un movimiento de humildad. El ser humano reconoce su

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 79.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 232.

deber con alegría y acepta su deuda como un don; un don amoroso que le excede. ¿Pagamos nuestra deuda a Dios, el don del amor, con el amor al prójimo? No. El amor no se trata de un intercambio. No es una relación de retribución. La deuda es mutua no en términos de reciprocidad y retribución, sino en términos de existencia. Sólo expresamos la esencia de nuestra existencia amando. Hay un giro antropológico en la redefinición del ser humano como amor: el centro de la existencia humana, aquello en torno a lo cual se estructura y desarrolla es el amor. Por lo tanto, corresponde a su esencia humana cuando ama, así como Jesús nos ha amado. Es decir, el ser humano sólo deviene sí mismo cuando ama al otro como a sí mismo.

Si bien *Temor y temblor* implica una severa y radical corrección de la absolutización de la ética y de las leyes humanas, se cae, por la misma necesidad de su radicalismo, en una posición extrema en la medida en que se establece una incomunicación entre la ética y lo religioso. Si bien esa posición es plenamente coherente con la crítica a la tibieza y mediocridad modernas, el caballero de la fe queda en cierto modo encerrado en una relación personal con Dios en la cual los demás seres humanos desaparecen. En ese sentido podemos plantear que el recorrido de la fenomenología del amor en Kierkegaard culmina de manera consecuente en *Las obras del amor* en una posición ético-religiosa que corrige no sólo la posición egoísta del amor erótico y del amor preferencial que constituye a la ética sino ese extremo en el que en cierto modo cae lo planteado en *Temor y temblor*. En el cristianismo, en el amor como aparece en *Las obras del amor*, el ser humano se descubre amado, derivado del amor de Dios, pero descubre también que el otro, el prójimo, es también hijo de Dios. Por ello quedamos en una deuda de amor mutua. En *Temor y temblor* se descubre el poder del Dios, la apertura al misterio y la fe, el absurdo que muestra los límites de la razón. Ese camino es necesario para replantear nuestras relaciones con los otros y eso es lo que según nuestra lectura aparece en *Las obras del amor*. Es decir, *Temor y temblor* es el escándalo para la razón y la ética y lo que abre la necesidad de una resignificación que da con mayor claridad en *Las obras del amor* por medio de la idea según la cual Dios es amor y ese amor es lo que fundamenta y determina las relaciones entre los seres humanos. No puedo relacionarme de modo abstracto con Dios. Nos relacionamos con Dios en el otro. Esta es la universalidad y la espiritualización del amor que se da en el cristianismo: “el cristianismo no conoce más que una especie de amor: el amor según el espíritu; pero este puede servir de fundamento y estar presente

en cualquier otra manifestación del amor”¹⁰². Es decir, el amor cristiano corrige y resignifica todas las relaciones humanas en dos sentidos fundamentales. Por un lado, porque las reconfigura en torno al amor y, por otro lado, porque resignifica la idea misma del amor, corrige el amor egoísta y el amor preferencial dando un principio espiritual, es decir, mostrando que el ser humano es espíritu y que por lo tanto su esencia es el amor.

La concepción de Dios como amor implica una recreación total del ser humano en la cual él mismo debe entenderse como amor. En ese sentido, los evangelios son el testimonio a seguir en ese camino de conversión de los seres humanos. No sólo debemos orar cómo Jesús nos ha enseñado, sino vivir de acuerdo a la naturaleza que nos ha indicado, de acuerdo al amor. En *Las obras del amor* Kierkegaard hace una exposición del amor cristiano apegado a lo dicho por Jesús en los evangelios. Desde una perspectiva filosófica, Jesús crítica lo establecido por la ley y fundamenta una nueva y verdadera interioridad. Una interioridad atravesada por el amor y no por las leyes hechas a la medida de la razón y los intereses humanos. No llegamos a Dios y por lo tanto a nuestra propia interioridad si no es por medio del rostro del otro o mejor dicho, y para decirlo con la radicalidad de Søren Kierkegaard, y esto es lo que nos ha enseñado el cristianismo, lo que no hemos cumplido, Dios es el otro.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 181.

6 BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor. *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid: Akal. 2006.

KIERKEGAARD STUDIES. Yearbook 2004. Ed. Søren Kierkegaard Research Centre: Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser, Christian Fink Tolstrup, Jon Stewart (Eds.), Berlín-New York: Walter de Gruyter, 2004.

KIERKEGAARD, Søren, *O lo uno O lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid, Trotta, 2006.

_____. *O lo uno O lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, 2007.

_____. *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.

_____. “El concepto de angustia”, in: Escritos de Søren Kierkegaard, Volumen 4/2, Madrid, Trotta, 2016.

_____. *Los Lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963.

_____. *Las obras del amor*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1965.

_____. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* . Madrid, Trotta, 1999.

_____. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* . Madrid, Trotta, 1997.

_____. *Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar, 1972.

_____. *Temor y temblor* . En Kierkegaard, Kierkegaard, Madrid, Gredos, 2010.

LARRAÑETA, Rafael. *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990.

PIEPER, Josef. *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2010.

RODRÍGUEZ, Pablo Uriel. “El concepto de alienación en Kierkegaard: análisis del concepto ético de desesperación como descripción kierkegaardiana de la vida dañada”, *Areté. Revista de filosofía*, Vol. XXIX, N° 2, 2017, pp. 291-303.

ROOS, J. Retroceder para avanzar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard. *NUMEN revista de estudos e pesquisa da religião* v. 24, n. 2, P. 119-139. 2021

THEUNISSEN, M. *El perfil filosófico de Kierkegaard*. Estudios de filosofía, 32, 2005, pp. 9-25.

TORRALLBA, Francesc. *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparros Editores, 1998.