

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Programa de Maestría

UN MANDAMIENTO ETERNAMENTE LIBERADOR

El amor en *Las obras del amor* de Sören Kierkegaard

Luis Enrique Serna Lira

Bogotá, D.C., Colombia

28 de febrero de 2011

UN MANDAMIENTO ETERNAMENTE LIBERADOR

El amor en *Las obras del amor* de Sören Kierkegaard

**Trabajo presentado como requisito parcial para optar el título de
Magíster en Filosofía bajo la dirección del Dr. Luis Fernando Cardona
Suárez**

Luis Enrique Serna Lira

Bogotá, D.C., Colombia

28 de febrero de 2011

A mi esposa, Juana Umaña Montoya, y a mis hijos Andrea,
Guillermo y Enrique con agradecimiento sincero por los
sacrificios incurridos en torno a mi vocación tardía a la
filosofía y con el compromiso de poner en práctica
algo de lo aprendido del amor en Kierkegaard.

Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia *por amor*, lo ha llamado al mismo tiempo *al amor*.

Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano.

(Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 11).

Contenido

Introducción	1
Capítulo 1- Entendiendo a Kierkegaard	3
1.1 Lo sustantivo: su antropología existencial	3
1.2 Lo instrumental: la comunicación indirecta	13
Capítulo 2- Las fuentes de su concepción del amor	18
2.1 Platón en <i>El banquete</i>	18
2.2 El cristianismo y San Agustín	27
Capítulo 3 – El amor en <i>Las obras del amor</i>	34
3.1 La vida oculta del amor	36
3.2 El amor como mandato: “Tú has de amar al prójimo”	38
3.2.1 Tú “has de” amar	39
3.2.2 Amarás a “el prójimo”	43
3.2.3 “Tú” amarás al prójimo	47
3.3 El amor como plenitud de la ley y asunto de conciencia	50
3.3.1 El amor como plenitud de la ley	50
3.3.2 El amor como asunto de conciencia	55
3.4 El deber de amar a los seres humanos que vemos	58
3.5 El deber de permanecer en deuda mutua de amor	61
3.6 Lo que el amor hace: sus obras	66
3.6.1 El amor edifica	66
3.6.2 El amor todo lo cree	69
3.6.3 El amor todo lo espera	73
3.6.4 El amor no busca lo suyo	78
3.6.5 El amor cubre la muchedumbre de los pecados	84
3.6.6 El amor permanece	89
3.6.7 El amor tiene misericordia	92
3.6.8 El amor se reconcilia	95
3.6.9 El amor recuerda a los difuntos	98
3.6.10 El amor elogia el amor	101
3.7.11 El amor se reduplica	104
Conclusiones	125
Bibliografía	130

Introducción

Se impone la justificación del presente trabajo de grado para optar el título de Magíster en Filosofía en dos frentes: la escogencia del filósofo, Sören Kierkegaard, y la escogencia de su obra, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. Pero se requiere, antes que nada, la justificación de la escogencia del tema, el amor.

Cuando comentaba con mis compañeros de estudio el tema del trabajo, la primera pregunta siempre era: ¿se puede hacer un trabajo de grado sobre eso? Tratemos de desentrañar el sentido de la pregunta y demos algunas respuestas. Es apenas obvio que la filosofía tradicionalmente se ocupa de otros temas; pero, a mi modo de ver, ninguno tan importante y permanente en la vida del ser humano como el amor. En un primer momento, parece que nuestro tema y la forma de hablar de él serían más apropiados para la Facultad de Teología. Esto podría ser cierto, pero ello no impide que la filosofía lo aborde desde su perspectiva- el amor es lo ético, “cristianamente hablando”, diría el propio Kierkegaard. Pero se podría, no obstante, objetar que el amor no es un asunto suficientemente racional como para hacer filosofía sobre él. Es posible que, definido como pasión, el amor no sea en sí totalmente racional pero eso de ninguna manera impide que se aplique el pensamiento riguroso a su estudio y esclarecimiento. Igualmente, podríamos decir que todo ya está dicho sobre el amor y que por tanto una investigación sobre este tema nada nuevo nos diría. Para afirmar que “no hay nada nuevo bajo el sol” en torno al tema del amor hay que saber qué se dice de él y ésta es otra buena razón para acometer este estudio, sobre todo acudiendo a fuentes no usuales. Escribe el filósofo católico Peter Kreeft:

La más alta sabiduría es también la más baja, la más simple, la más obvia, la más conocida. Es saber que el significado de la vida es el amor. Amor sincero, amor verdadero, amor incondicional, amor simple. Amor del otro por el otro, no por uno; amor como fin en sí mismo, no como medio con el fin de recibir amor; no como intercambio, no como desempeño para obtener recompensa. Amor que se olvida de sí y por ello, paradójicamente, se realiza. A veces entendemos esto pero no lo hacemos. Pero a veces lo hacemos aunque no lo entendamos. La sabiduría consiste no en saberlo sino en hacerlo. Todas las religiones del mundo conocen alguna forma del gran secreto: “piérdete para encontrarlo”. El cristianismo conoce su fuente última: que Dios es amor, que Dios es una trinidad de personas en la que cada una se entrega a las otras. Entre más amemos, más reales vendremos a ser nosotros (2007, p. 90).

El filósofo danés Sören Kierkegaard (1813-1855) tiene una muy extensa obra para alguien que muere a los 42 años. Se define a sí mismo como un escritor religioso, pero su *status* filosófico recibe cada vez mayor reconocimiento. Furtak dice de él que se trata de un epistemólogo de la moral (2005, p. 47). La lectura de tres de sus obras seudónimas, *Temor y Temblor*, *El Concepto de Angustia* y *La Enfermedad Mortal*, en un seminario de la Facultad dirigido por el profesor Luis Fernando Cardona durante el primer semestre de 2009 fue suficiente para querer profundizar más en el pensamiento de este original filósofo que, además, es un gran escritor. Que se trate de un filósofo creyente, aunque de una tradición cristiana diferente a la mía por ser él luterano, lo hizo aún más atrayente como objeto de estudio. El profesor Cardona gentilmente aceptó dirigir el trabajo y a él se deben muchos de sus aciertos, pero no sus yerros.

Las obras del amor, publicado en 1847, es un extenso libro de la madurez del autor y constituye un desarrollo ético-filosófico de las implicaciones del mandamiento cristiano de amar al prójimo como a uno mismo. El amor de que trata es el amor cristiano, contrastado permanentemente con el amor meramente humano en sus dos tipos: erótico y de amistad, de que cantan los poetas. El amor cristiano es fundado en el amor de Dios que es amor, quien nos amó primero y quien habita en su esencia de amor en la profundidad del corazón humano, de todo corazón humano. Este pensamiento claramente agustiniano (*Confesiones*, III, 6, 11) está en la base de la concepción kierkegaardiana del amor. Fundamentalmente presupuesta, la relación del hombre con Dios constituye el acceso a la fuente inagotable del amor cristiano, pero en la naturaleza de esa relación no profundiza mucho aquí el danés. El profesor García-Baró, en su presentación a la misma, dice de esta obra de Kierkegaard: “quizá sea la cumbre entre aquellas obras suyas que intentan la aventura temeraria de explorar directamente la naturaleza esencial de lo cristiano” (2006, p. 9). El presente trabajo pretende exponer el pensamiento del filósofo acerca del amor al prójimo siguiendo muy de cerca la estructura original de la obra, teniendo presente su tesis fundamental: que asumir el mandamiento del amor como deber lo libera eternamente de toda desesperación. En las conclusiones haremos un breve resumen de las aportaciones de Kierkegaard para hacer posible el cumplimiento, en espíritu y en verdad, del mandamiento del amor en la vida práctica, en la existencia, donde realmente cuenta.

Capítulo 1 – Entendiendo a Kierkegaard

1.1 Lo sustantivo: su antropología

Muchas de las ideas por las cuales Kierkegaard es conocido están tan inextricablemente unidas entre sí que es imposible explicarlas por separado, sin que con ello se esté indicando que nos encontramos ante un sistema deductivo. Esto hace la tarea de dilucidar y explicar su pensamiento particularmente difícil, por cuanto parecería necesario explicar todas las ideas a la vez, cosa que es naturalmente imposible. Esta dificultad resulta particularmente notoria en cuanto a su “antropología”, en la que se mezcla el concepto mismo de existencia, la subjetividad, la pasión, el concepto del sí mismo (*self*) y los estadios o esferas de la existencia. Hemos optado por incluir todo en un solo capítulo dedicado a su concepción antropológica, en el orden temático indicado, para facilitar la comprensión del objeto principal del presente trabajo.

En cuanto al concepto mismo de *existencia humana* es necesario tener presente que los seres humanos tenemos, para el filósofo danés, un tipo especial de ser o realidad. No tenemos una realidad meramente abstracta del tipo de que gozan, por ejemplo, los entes formales como las proposiciones o los números. Tampoco tenemos una mera existencia particular en el tiempo y el espacio a la manera de las plantas o las piedras que simplemente están en el mundo. Más bien, los seres humanos existimos en la medida en que nos formamos a nosotros mismos por medio de un proceso en el cual nuestro libre albedrío, elecciones y alternativas por las que optamos, juegan un papel primordial, determinante de nuestra existencia. La existencia es propiamente el mismo existente, “aquel cuyo ‘ser’ consiste en la subjetividad, es decir, en la pura libertad de ‘elección’. [...] Existir significa, para Kierkegaard, tomar una ‘decisión última’ con respecto a la absoluta trascendencia divina” (Ferrater, 1999, 2, pp. 1168-1169). Para el filósofo danés, *no se es* (esencia) sino que *se llega a ser* (existencia) y no de una vez por todas, sino que *se está permanentemente llegando a ser* en un proceso dialéctico de naturaleza existencial, en cuya base se encuentra una serie de decisiones. En otras palabras, “el hombre es un existente que llega a su determinación por vía de elección” (Martínez, 1993, p.83). El concepto moderno del “proyecto de vida”, empleado en la actual pedagogía, tiene una particular influencia kierkegaardiana.

Precisamente por insistir en este carácter distintivo de la existencia humana, se le ha atribuido a Kierkegaard el título de “padre del existencialismo”, título que dudo le

habría gustado ostentar para la posteridad. No creo que le agradaría la compañía de quienes la filosofía o, más bien, su historia ha denominado “filósofos existencialistas” que, de paso, sostienen concepciones muy difícilmente homogeneizables o identificables con la suya (Cfr. Watkin, 2001, p.102). Más bien, Kierkegaard se ha definido a sí mismo como un “pensador religioso”. Heidegger, por ejemplo, acepta esta autocomprensión del danés, pero realmente le debe mucho más de lo que el mismo filósofo alemán estuvo dispuesto a aceptar.

Para René Descartes, el filósofo que inaugura la modernidad, el sólo pensamiento es la base de la existencia, de la esencia misma del ser humano, y se resume en la famosa sentencia cartesiana *cogito ergo sum*, pienso luego existo; pienso luego soy. Ese saberse pensando constituye el fundamento desde el cual es posible derivar toda ciencia, todo conocimiento cierto, objetivo. No obstante, para Kierkegaard, este yo cartesiano que piensa es un *ego* puro, que no es concebible sino en la abstracción, pues tiene sólo una existencia conceptual, no una real (cfr. Robinson, 2006, p. 68). En contra de lo afirmado por Hegel, Kierkegaard tampoco acepta la identidad entre pensamiento y ser (cfr. Hannay, 1987, p. 24). Para nuestro filósofo, la existencia es mucho más que algo con lo que nacemos como lo es la capacidad de pensar. Es el ser sí mismo concreto (*self*) que vive, sufre, lucha y aspira, pues es el individuo quien determina realmente su propia existencia, quien existe realmente, no un *ego* remoto y abstracto que es consciente sólo de sus pensamientos. Los conceptos y la razón sólo nos hablan de las posibilidades de existencia de algo, pero no de su realidad, de su actualidad. Los seres humanos, como todo lo que está en el mundo,

también tienen ante sí posibilidades y, en cierta medida, son constituidos por su consciencia de estas posibilidades. La posibilidad es constitutiva del ser de las personas como no lo es respecto de los seres que no son personas. ¿Cómo volvemos actuales las posibilidades? ¿Cómo es posible la existencia? El pensamiento, la reflexión, juega un papel crucial pues sólo a través de ella la persona se hace consciente de “lo eterno”, de aquellas posibilidades que, como todas las posibilidades, son realidades sin tiempo pero de las que los humanos llegan a ser conscientes en tanto que ideales para aspirar a realizar. Sin embargo, el pensamiento, por sí mismo, nunca equivale a la existencia. [...] Uno no puede existir sin el pensar, pero el sólo pensamiento no es existir (Evans, 2009, pp. 32-33).

Por otro lado, el mero pensamiento no se detiene nunca, no se cierra y, como punto de partida, la acción humana requiere de un cierre, de una definición, de una decisión. La prueba de que el pensamiento no se detiene está en que después de haber pensado larga e intensamente sobre algo, podemos seguir pensando en si realmente

hemos pensado suficientemente sobre ello o en algunas razones que no hemos considerado o en si hemos evaluado de forma adecuada las razones que sí consideramos y así *ad infinitum*. Pero, en la mayoría de los casos, sí podemos terminar de deliberar para pasar a la acción. ¿Qué es lo que nos permite decir: basta ya de pensar, es tiempo de actuar? No es el agotamiento, el cansancio por haber pensado demasiado o que creamos que hemos llegado a la mejor opción y, definitivamente, no es el propio pensamiento el que opta por parar de pensar. Nos encontramos aquí con un factor que interviene para poner fin al pensamiento y poder pasar a la acción, “algo que se ubica más en la región que los psicólogos llaman nuestra vida afectiva, que en la intelectual. Kierkegaard llama a esta dimensión de nuestras vidas: “pasión”” (Evans, 2009, p. 34). Con esto, Kierkegaard reformula la comprensión cartesiana del yo: ya no es *pienso* sino *obro*. Son ejemplos de pasiones nuestros anhelos, necesidades, temores, esperanzas, deseos, amores e infinidad de otras actitudes emocionales. Incluso la fe es, para Kierkegaard, una pasión, o mejor la pasión por excelencia.

La vida es finita y el tiempo que empleemos pensando inevitablemente posterga la acción. Podemos parar de pensar y comenzar a actuar porque tenemos pasiones. Aún el pensamiento de que “A es la mejor opción para realizar, la más razonable a la luz de lo que sé”, no necesariamente me moverá a realizar A a menos que *me importe* realizar lo que es mejor y que *quiera* hacer lo más razonable. Kierkegaard tiene una variedad de términos para esta dimensión apasionada del hombre que hace posible que actúe, algunas veces refiriéndose a ella como interioridad o subjetividad. Así, podemos entender por qué Climacus dice que “es imposible existir sin pasión” (*Post-scriptum*, 31) (Evans, 2009, p. 34).

La pasión, del griego *pathos*, tiene dos caras: la de la aspiración por algo y la del sufrimiento por la aspiración. Igualmente puede ser negativa o positiva, según se trate de deseos egoístas inmediatos o emociones sin ningún control o de aquella relacionada con la esfera ético-religiosa, como es el caso de la fe. También, puede caracterizarse moralmente como mala o buena, según esté dirigida hacia sí mismo o hacia Dios y el prójimo (cfr. Watkin, 2001, pp. 210-211). Así, el objeto de la pasión, hacia dónde ella se oriente, su *telos*, es lo que hace más fuerte y afirma al ser. Existen pasiones superficiales y efímeras y profundas y duraderas; pero el filósofo considera verdaderas pasiones sólo a las últimas. Un ejemplo puede ilustrar la diferencia entre las primeras y las segundas: el “amor a primera vista”, que nos impulsa a acercarnos a una atractiva persona del sexo opuesto para conocerla y el amor maduro, reposado y responsable de una pareja de casados que han vivido juntos varias décadas. Son las pasiones las que definen la existencia, no las definiciones conceptuales.

Como vimos, los términos *interioridad* y *subjetividad* son utilizados alternativamente por Kierkegaard en referencia a esa dimensión pasional constitutiva del ser humano. La subjetividad encarna el drama de realizar, de hacer actual, la personalidad en el individuo y tanto subjetividad como personalidad constituyen ideales morales: “cada una me demarca un ideal que me llama a responder de una manera que verdaderamente reconozca lo que soy y puedo ser” (Mooney, 2008, p. 39). Como ideal moral, la subjetividad requiere ser constantemente interpretada, revisada y realizada. Vista desde lo negativo, la subjetividad no es un capricho, no es excentricidad, no es gusto arbitrario; tampoco es esa consciencia pura filosófica sin mediación que denominamos intuición y no es, primeramente, un concepto epistemológico, sino, fundamentalmente, existencial. Si un científico, un académico o un reportero incurren en subjetividad y sesgan los resultados de su investigación, su vicio sería de naturaleza epistemológica, pero tratándose de la existencia humana lo que está en juego no es el conocimiento, sino la vivencia. Se trata entonces no de hechos “fríos y duros” (sea lo que sea que esto signifique) sino de devenir, de llegar a ser; no de datos de consciencia sino de agencia activa, de interioridad, de personalidad. El resultado no es tan importante como el proceso, pues el ser humano realiza una “apropiación” de éste al reconocerlo como suyo, fruto de sus propias decisiones existenciales, y al declararse, por lo menos ante sí mismo, como responsable de él –como obligado a dar una respuesta. Autorreconocimiento y autorresponsabilidad son tareas del hombre en cuanto ser moral y esta exigencia humana ha sido reconocida como ineludible desde el mismo Sócrates.

Lo que llamamos autoconocimiento no es autoobservación o autoteorización sino que está relacionado con esas hebras de subjetividad que hemos denominado preocupación, responsabilidad y autotestimonio [ser testigo ante sí mismo]. Es la capacidad de reconocer y responder por lo que *ha sido* nuestra vida, por lo que, tras una evaluación y un balance, *es ahora* nuestra vida y, bajo esa luz, por *lo que será* nuestra vida (Mooney, 2008, p. 45).

Pero veamos ahora la subjetividad desde su positividad. Las *Apostillas a las Migajas Filosóficas*, obra también conocida como *Post-scriptum* de 1846, incluye un itinerario de la personalidad en el cual Kierkegaard descubre unas etapas de subjetividad, no secuenciales ni progresivas, sino a modo de ingredientes o rasgos existenciales que este ideal de la subjetividad nos demanda. En lugar de explorar los ingredientes del *conocimiento* cabal, la subjetividad nos impone explorar y asumir los rasgos de la *vida* cabal, de la *vivencia* que realmente vale la pena a cada momento. De

esta manera, el hombre es un proyecto en construcción y, con sus decisiones existenciales en el ámbito moral, se construye (o destruye) su personalidad. En este contexto, las exigencias, las condiciones que debe satisfacer la subjetividad en Kierkegaard, para posibilitar la personalidad, podrían ser esquematizadas del siguiente modo:

- *Vivir un complejo patrón relacional de profundo interés y preocupación personal.* La vida debe ser más que el ágora de distracciones triviales, de competitividad sin sentido, de opiniones banales y del éxito engréido del mercado
- *Habitar la esfera ético-religiosa de la existencia o el carácter.* La vida debe trascender la panda esfera “objetiva” del academicismo, del voyerismo estético o de la desapasionada vida urbana del “ver y que te vean”
- *Ejercer una agencia moral práctica en la que la responsabilidad es cumbre.* La vida no debe reducirse a un mero observar el mundo ni al conocer teórico
- *Mostrar un “como” adverbial, un estilo con el que llevo a cabo todos mis asuntos.* Las personas no son solamente un “que” objetivo, por ejemplo, lo que han aprendido, o adquirido o el estatus al que han llegado; la acción tiene una manera, un estilo propio de cada uno
- *Ejercer el autorreconocimiento, el autotestimonio.* Asumir con seriedad algo como mi proyecto, como mi compromiso. Las personas han sido dotadas de más que una mera capacidad de autoobservación, o de acción
- *Cultivar una imaginación y una proporción de las virtudes estéticas, éticas y dialécticas, nacidas de la fe.* Las personas pueden contrarrestar el tirón hacia la fragmentación y la desintegración, elevándose a sí mismas, permitiéndose ser edificadas (Mooney, 2008, p. 42; las cursivas son del autor).

Visto desde una perspectiva más ontológica, Platón concibió al hombre como combinación de factores constitutivos del alma y factores constitutivos del cuerpo. Si los dos juegos de factores fuesen ambos esencialmente iguales, el ser humano estaría en permanente contradicción consigo mismo y no podría satisfacer simultáneamente sus necesidades corporales y temporales a la vez que sus necesidades anímicas, intelectivas y eternas, por estar jaloneado inevitable y simultáneamente tanto por sus deseos terrenales y como por los celestiales. Por ello, Platón concluyó que ambos juegos de factores estaban meramente combinados en el hombre y que solamente los factores constitutivos del alma eran esenciales, creyendo poner así fin a la inestabilidad y al conflicto intrínseco. Como para los griegos la vida consistía en un camino desde la confusión a la claridad y desde el conflicto a la armonía, bastaba con entender cuáles factores son los esenciales y luego vivir para satisfacer las verdaderas necesidades y así, llegar a experimentar la paz y la realización plena.

El filósofo francés Blaise Pascal consideró que, de acuerdo con el cristianismo, ambos juegos de factores son esenciales y el ser humano es no sólo una *combinación* inestable de factores, sino algo más preocupante que eso, una *síntesis* inestable de factores incompatibles entre sí. En lugar de ser el hombre el animal racional de Aristóteles, el hombre pascaliano es un animal anfibio. La realización más plena del ser humano consiste, para Pascal, no en negar ni superar esta contradicción, sino en relacionarse consigo mismo de tal manera que se esté plenamente consciente de la tensión entre los factores. “No demostramos grandeza al dirigirnos hacia un extremo sino en el tocar los dos extremos a la vez y llenar todo el espacio intermedio” (Pascal, *Pensamientos*, No. 353, p. 119). Sin entrar en detalles acerca del cómo, Pascal dice que se requiere tomar una posición sobre nosotros mismos, sobre nuestra contradicción inherente, en nuestra propia manera de vivir, que exprese tanto nuestra grandeza como nuestra miseria, evitando tanto el orgullo como la desesperación. Así lo hizo Jesús al aceptar humildemente ser a la vez Dios y hombre (cfr. Dreyfus, 2008, pp. 11-12).

En uno de los apartes más citados de toda la obra de Kierkegaard, concretamente las primeras líneas de su obra *La Enfermedad Mortal*, escrita hacia el final de su vida en 1849, el genial danés concentra toda una exposición de una compleja concepción antropológica, que asume la concepción pascaliana básica del yo como síntesis, desdoblándola en sus elementos constitutivos:

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 ésta 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 yo.

En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de “alma” la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo.

Una tal relación que se relaciona consigo misma –es decir, un yo- tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro.

Si la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces la relación es lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera.

Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro. A esto se debe el que puedan darse dos formas de desesperación [el no querer ser sí mismo y el querer serlo, sin poder en ningún caso]. [...]

...la forma que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado (pp. 33-34).

Vamos a intentar desentrañar el sentido de este pasaje. ¿Qué es esto de “el yo es una relación que se relaciona consigo misma” y que pretende aclarar diciendo “o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma” y “[es] el hecho de que la relación se relacione consigo misma”? El comentarista Hannay dice que esta expresión de la “relación que se relaciona consigo misma” es mucho más que la simple utilización del pretencioso lenguaje hegeliano queriendo señalar la evidente capacidad de los seres humanos para reflexionar sobre lo que piensan y hacen y formar su propia imagen de sí mismos, como ha sido a veces interpretada. Para Hannay, en este pasaje no hay identidad entre el espíritu y el yo verdadero, entendiendo este último como aquel a que el yo está destinado llegar a ser, como el estado final humano, el *telos* eterno. Aquí lo que se describe es un estado de crisis: “un yo consciente de las opciones de salud y desesperación, desde la perspectiva de cualquiera de ellas, aunque inicialmente desde la desesperación, esto es, aquella perspectiva desde la cual el conformarse al verdadero yo constituye la exigencia a realizar” (Hannay, 1987, p. 32).

Para Kierkegaard, el hombre es un ser complejo compuesto por la articulación de cuatro síntesis existenciales simultáneas, cada una de las cuales se resuelve en cada momento por un elemento central, que se desliza entre los dos términos que están en tensión por ser antagónicos, ontológicamente opuestos. El elemento central cohesiona los términos extremos oscilando entre ellos a manera de péndulo. Este modelo antropológico es dinámico debido a la tensión entre los términos de cada síntesis, a la oscilación ambigua, permanentemente indefinida, entre ambos extremos, es decir, el hombre es un ser dialéctico en cada una de sus síntesis constitutivas. Las cuatro síntesis son: primera y fundamental, el cuerpo y el alma con su elemento central, el espíritu; segunda, lo temporal y lo eterno con su elemento central, el instante, “un átomo de eternidad”; tercera, la necesidad y la libertad, con su elemento central, la posibilidad; y cuarta, la finitud e infinitud con su elemento central, el individuo (Cardona, 2009). Hemos dicho que la primera síntesis es la fundamental. Las demás son como dimensiones de la primera síntesis *cuerpo – alma*.

El cuerpo representa para el espíritu finitud, aquello por medio de lo cual se establecen límites, y el hombre se halla sometido a lo concreto en un espacio y en un tiempo determinado, un “aquí y ahora” específico, bajo necesidades y contingencias, bajo la tiranía de los hechos y los caprichos del devenir. Pero la sensibilidad del cuerpo le permite al espíritu descansar en él, pues lo proyecta a la inmediatez del mundo externo permitiendo una primera afirmación existencial. El alma, por el contrario, le permite al espíritu trascender lo concreto y remontarse por medio de la razón al ámbito de la infinitud de la posibilidad.

...por medio de la posibilidad el alma puede *representarse* de maneras infinitas sin que el tiempo sea obstáculo para esto, puede construir racionalmente las normas a las que debe sujetar su existencia, universalizando lo concreto; puede también idear esquemas en donde la realidad quede finalmente resuelta; en una palabra, por medio de la posibilidad el alma pretende asegurar el rumbo de su propia existencia. Sin embargo, la posibilidad, por su mismo carácter abierto, se convierte para la conciencia del yo en angustia; pues la condición para que todo sea posible es que nada sea real, ya que en la determinación de lo real se encuentra el límite de la posibilidad. El espíritu vaga de una posibilidad a otra, construye y destruye mundos en su propia razón. El todo indeterminado, esto es la nada, alimenta la angustia del alma. [...] Mediante la reflexión, el cuerpo y el alma son colocados por el espíritu uno frente al otro, comprendiendo entonces su propio significado, sus determinaciones y posibilidades, y su mutua oposición, comenzando así el proceso libre de reconstrucción o constitución de sí mismo (Guerrero, 1993, p. 87).

En este juego dialéctico *cuerpo – alma*, la conciencia debe elegir, debe decidir libremente, en dónde pone su fundamento el yo: en Dios, por medio de la fe, o en sí mismo. Si decide poner su fundamento en sí mismo, por medio de las categorías estética o ética, el hombre queda inmerso, según Kierkegaard, en la desesperación. De esta manera, por el salto cualitativo de la fe, Kierkegaard resuelve la aporía práctica en la que nos dejó Pascal, ya que para aquel, lo propio del espíritu es ser un yo frente a Dios, delante de Dios. Fijémonos bien que la dialéctica queda superada, pues ya no es, como el título de una de sus primeras obras, *O lo Uno o lo Otro*, o cuerpo o alma, sino ambas pues el hombre es síntesis, unidad integral armónica, y esto, únicamente frente a Dios.

De manera análoga al caso de la síntesis *cuerpo – alma*, la dialéctica de las demás síntesis se resuelve por medio de la fe, evitando que el yo prescindiera de uno de los elementos dialécticos que la componen para hacer prevalecer su contrario, pues esta vía conduce irremediabilmente a la desintegración, a la desesperación. En la última línea de *La Enfermedad Mortal*, Kierkegaard dice que el estado en el cual no se da ninguna desesperación es “cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí

mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta. Fórmula que al mismo tiempo [...] es la definición de la fe” (p.168).

Siguiendo su enfoque antropológico, la *teoría de las etapas o esferas de la existencia* estética, ética y religiosa, es una de las propuestas kierkegaardianas más conocidas, y tal vez la más abusada. No se trata de una teoría general acerca de lo estético, de lo ético y de lo religioso como de formas de existencia, de modos de ser en el mundo, tipos en los que el hombre, el individuo concreto, deviene en sí mismo en el avanzar, en el progresar, de un estadio cualitativo a otro mediante un “salto cualitativo”, consistente en el cambio de manera de pensar y ser, a partir de decisiones existenciales que tienen origen en su “toma de consciencia” como individuo en cada momento. Se podría decir que se trata de diferentes formas de interioridad, de subjetividad, diferentes configuraciones de las pasiones y las preocupaciones (en el sentido de inquietudes e intereses) que dan cuerpo y contorno a una vida humana particular.

Al hablar de etapas, Kierkegaard manifiesta una visión de desarrollo, de progreso, de la vida humana desde lo inferior a lo superior. No obstante, al referirse a “esferas de existencia” no parece hacer ninguna jerarquización de las etapas estética, ética y religiosa. ¿Cómo pueden ser a la vez etapas y esferas? La respuesta la encontramos en la naturaleza espiritual del hombre como ser parcialmente autodeterminable en función de su libertad de participar en su propio desarrollo a partir de decisiones existenciales. Sin duda, el filósofo considera que Dios quiere en el hombre ese desarrollo desde la etapa estética hasta la etapa religiosa, pasando por la ética, y en este sentido podemos hablar de algo “natural”, de algo que está inscrito en la manera en que el hombre fue creado. Pero esa teleología natural no se manifiesta inevitable o automáticamente y los individuos, las personas particulares, a veces permanecen “fijados”, para usar un término de la psicología moderna, en determinada etapa inferior, haciendo de ella su elección existencial, particularmente cuando son conscientes de las más altas posibilidades a que son llamados y que están rehusando. Es decir, el término “natural” se refiere a la naturaleza humana pero no a lo que ocurre normalmente, pues Kierkegaard creía que la mayoría de las personas no superaban la etapa estética.

Hemos dado cuenta de tres etapas principales: la estética, la ética y la religiosa, pero Rudd dice que en la obra filosófica del danés es posible distinguir cinco etapas,

siendo la primera la de la multitud y la última la del cristianismo en que la religión A es superada. En la etapa de multitud, de masa, el individuo no es consciente de ser individuo y se identifica con su sociedad, aceptando pasivamente las normas y estándares que le son impuestos socialmente como definitorios del bien y el mal, sin siquiera plantearse la posibilidad de alternativas. Cuando el individuo despierta a la realidad de serlo, cuando comienza a ser autoconsciente, inicia su transición a la etapa estética a partir de decisiones existenciales que lo separan de la multitud amorfa y homogénea (cfr. 1993, pp. 24-26).

La primera forma que adopta este individualismo incipiente es la de un “amoralismo asocial” en que se renuncia a los papeles y a los compromisos sociales que le han sido asignados; ya no le son aplicables a él los juicios que su sociedad hace respecto del bien y el mal –está interesado únicamente en lo que le es placentero o desagradable. Si el individuo permanece en la inmediatez de la sensualidad, sería como la figura de Don Juan, pero la mayoría de los modelos de la etapa estética que proporciona Kierkegaard son individuos reflexivos y sofisticados y están en una dimensión post-social profundamente alienada y desvinculada – son espíritus libres que no poseen ni la inmediatez de la simple sensualidad ni la identificación social irreflexiva. La transición de una etapa a la siguiente no implica el abandono total de la esfera anterior por cuando dicha manera de vivir es también una dimensión de la vida humana y como tal encuentra su plena realización, aunque transformada, además en las etapas más avanzadas. Así, se conserva la dimensión estética en la etapa ética y éstas dos dimensiones en la etapa religiosa.

La transición a la etapa ética constituye una re-vinculación social –el individuo toma la decisión consciente de vincularse a los proyectos sociales, de asumir su lugar en la red de instituciones sociales: se casa, asume un trabajo y demás compromisos sociales y acepta los estándares de bien y mal que dictan los roles e instituciones sociales asumidos. Está así lejos del hombre multitudinario pre-estético gracias a su autoconsciencia. Ha regresado a la vida social y ética, sin abandonar su individualidad al asumir una existencia en términos de unidad social.

La transición a la etapa religiosa implica una trascendencia de lo ético, un retorno al individualismo en un plano superior –un individualismo basado no en la alienación de todo compromiso social anterior, sino en el haber asumido una relación absolutamente única con Dios. Las exigencias de esta nueva relación superan a las que

se derivan de todo otro compromiso y pueden implicar su “suspensión teleológica”, una expresión kierkegaardiana que significa prevalencia de lo nuevo pero no una abolición de lo anterior. Así, vemos que la visión del filósofo danés en cuanto a las etapas de la vida es dialéctica y se mueve entre dimensiones cada vez superiores tanto de sociabilidad como de individualidad.

La última etapa que distingue es la “Religiosidad B” o cristianismo. Especialmente en sus últimos escritos, presenta esto en términos radicalmente individualistas y ascéticos, como negación de todo compromiso “mundano”. Pero existe un énfasis diferente en otros de los escritos religiosos de Kierkegaard –particularmente en *Las Obras del Amor*. Aquí argumenta que el cristianismo, habiendo llevado el individualismo hasta su punto más alto, exige una ética social superior (Rudd, 1993, p. 26).

1.2 Lo instrumental: la comunicación indirecta

Creemos que la precisión acerca del concepto de comunicación indirecta es necesaria para tener una correcta apreciación de una lectura de éste filósofo y no comprender esto es tal vez el mayor escollo con el que tropieza quien lee a Kierkegaard como se lee a cualquier otro filósofo. (Cfr. Piety, 2008, p. 163) El propio Kierkegaard era consciente de la importancia de este tipo de comunicación y, por ello, es significativo que, después de terminar la escritura de la primera parte y antes de iniciar la segunda parte de que consta *Las Obras del Amor*, en mayo de 1847, el danés escribe un fragmento de manuscrito concebido como lección y titulado *La dialéctica de la comunicación ética y de la comunicación ético-religiosa*, escrito que fue hecho público sólo póstumamente y que forma parte de sus *Papeles*. En él, el filósofo intenta presentar en forma esquemática su método de comunicación aplicado a su teoría de los estadios de la existencia: el estético, el ético y el religioso. Distingue entre la comunicación directa y la indirecta, así como del papel de quien realiza cada tipo de comunicación.

La comunicación indirecta es el dispositivo discursivo que Kierkegaard utiliza a lo largo de toda su obra, mediante el cual apela a la libertad de su lector para que sea éste quien *decida* el sentido de la comunicación. Esta decisión a que es conducido el lector no es del orden del *saber* sino del *poder- del ser dotado de capacidad-* puesto que lo que está en juego son sus propias posibilidades existenciales. El destinatario de la comunicación, a quien Kierkegaard con frecuencia interpela directamente como “mi querido lector”, se ve obligado a tomar una postura personal ante lo dicho. No se trata de una postura de mero asentimiento o disentimiento intelectual. El danés busca establecer un diálogo con el lector concreto no para comunicarle un saber sino para que éste reflexione como individuo viviente sobre lo comunicado y tome una decisión existencial al respecto.

El riesgo de no comprender correctamente lo comunicado es particularmente notorio en algunos intérpretes de éste filósofo. Por ello, es necesario tener presente,

como principio hermenéutico, que Kierkegaard utiliza la comunicación indirecta principalmente en función de su propósito religioso: el de plantear cómo puede el hombre contemporáneo llegar a ser cristiano. La tarea que se impuso fue la de despertar a sus congéneres a una comprensión de su propia condición existencial para ayudarles a mejorar la calidad de su propia existencia, a ser independientes a partir de las preguntas: ¿qué significa ser un hombre? y ¿qué significa existir?

Tal vez la mayor fuente inspiradora de la comunicación indirecta en Kierkegaard haya sido la mayéutica de Sócrates de quien era un profundo admirador. La mayéutica socrática consiste en el arte de entablar un diálogo con el oyente en lugar de que el maestro establezca directamente su posición respecto de la verdad de alguna cuestión. El maestro propone diversas alternativas y, mediante la discusión dialéctica (vía indirecta), el interlocutor llega por sí mismo a reconocer la verdad. Así, el maestro socrático no aparece como el origen directo de la verdad, sino tan sólo como su “partera” para el discípulo pues entiende que la verdad no es dogma sino proceso y aproximación a ella. El maestro socrático no tiene autoridad, ni divina ni humana, sobre su discípulo y así, evita caer en la trampa de creerse poseedor de sabiduría y verdad. Por el contrario, el verdadero maestro socrático aprende también de su pupilo y éste, para usar un término de la moderna psicología popular, se siente “empoderado” al haber “dado a luz” a la verdad. Esta verdad descubierta por sí mismo tiene mucha mayor trascendencia, en tanto abre posibilidades existenciales, que una que se recibe “lista para el consumo”.

Quizá ningún otro filósofo antes que él puso el problema de la comunicación en el centro de la relación con sus destinatarios. No se trata solamente de que él haya elaborado una teoría de la comunicación, sino más precisamente de que la problematización del acto comunicativo se realiza en acto en su escritura filosófica. Su obra está constituida como un complejo dispositivo de seudónimos que representan diversas posiciones, y es voluntad manifiesta de Kierkegaard que el sentido último de su filosofía no se pueda fijar en la forma de un sistema; pero además, que la interpretación que el lector realice suponga una decisión por parte de este último en el que se haga patente la posición existencial del propio lector (Cuervo, enero 2010).

Cuando el profesor Cuervo dice que “la problematización del acto comunicativo se realiza en acto en su escritura filosófica”, se está refiriendo, en nuestra opinión, a que es el modo de comunicar lo que comunica, no es el *qué* se comunica sino el *cómo* se hace. El aspecto existencial aparece con mayor notoriedad, cuando se considera que “para Kierkegaard la existencia no depende de la esencia, como si la primera fuese una especificación de la segunda. La esencia es ideal; por eso es pensable y definible” (Ferrater Mora, 1999, p. 2013) y, por ende, comunicable. La existencia, por el contrario, no es ideal sino real; por eso es indefinible y, en alguna medida, no pensable y, ciertamente, no comunicable directamente. En contra de lo afirmado por Hegel, no hay equivalencia para Kierkegaard entre el ser y la razón, la realidad y el pensamiento. La verdad no es el “puro pensamiento”: la verdad es la subjetividad, un modo de ser, una dimensión del ser del hombre. Comprender no es simplemente una actividad del intelecto sino el compromiso personal con una acción ética, con una manera de vivir.

La distinción entre verdad subjetiva y verdad objetiva es primordial por cuanto la primera no puede comunicarse directamente, porque implica una relación personal con la existencia, algo en proceso. La verdad ético-religiosa es eminentemente subjetiva, porque la existencia humana se convierte en significativa para Kierkegaard sólo por medio de la apropiación personal. La verdad está en nosotros en el sentido que la capacidad ética, que todos tenemos y que exige realización en cada momento, nos permite reconocer y aceptar la verdad. Comunicar la capacidad ética consiste en el arte de extraer, sacar de adentro, de lo interior, lo ético al destinatario de la comunicación. El reflejo de la interioridad pertenece únicamente a un sujeto, a un único sujeto infinitamente interesado en su propia existencia, en su actualidad y éste es el medio en que la comunicación indirecta ocurre. El pensamiento objetivo, por su parte, es teórico e independiente; es universal e indiferente a una persona en particular. La comunicación de la verdad objetiva se produce en el medio de la fantasía o de la imaginación y siempre es sólo una aproximación. Está interesada en lo que se comunica, esto es, en un objeto; la individualidad del sujeto receptor no se tiene en consideración más que en su pura capacidad intelectual (Cfr. Jansen, 1977, pp. 117-118). Finalmente, la postura del comunicador ante su destinatario es diferente en uno y otro caso: por cuanto lo ético y lo ético-religioso tiene que ver con la libre elección personal, el que comunica la escogencia debe hacerse a un lado, sin dejar de estar allí, para darle espacio al destinatario para realizar una elección real y libre, después de considerar las alternativas propuestas. (Cfr. Watkin, 2001, pp. 128-129). En la comunicación objetiva, el que comunica desaparece porque es irrelevante.

La diferencia esencial entre ambas formas de comunicación [directa e indirecta] radica en la distinción entre lo cuantitativo –saber mucho- y lo cualitativo –el autoconocimiento-. Ambas formas de conocimiento tienen así su ámbito de validez y el conocimiento de esto y el mantenimiento de este orden es una muestra de la salud espiritual de una época. [...] Una época que ha olvidado esta distinción hace del ser un hombre, del existir, un asunto del saber y no del autoconocimiento, vuelve todo objetivo en su afán de querer a toda prisa explicarlo todo. Y querer volver todo objetivo es ser indiferente frente a la existencia... Este peligro de la indiferencia frente a la existencia, que corrompe la relación del individuo consigo mismo, lo ve Kierkegaard justamente en la filosofía especulativa, la cual en nombre de lo general ha olvidado con su sistema lógico al individuo (Muñoz, 2005, pp.43-44).

Es claro que la lectura de toda obra filosófica demanda siempre un acto de interpretación, una hermenéutica por parte del lector. Eso es a lo que Kierkegaard se refiere como la primera reflexión –la comprensión de lo dicho o descubierto. Lo peculiar de Kierkegaard es que él dispone el conjunto de sus textos para que el lector no pueda sino llegar a interrogarse a partir de su propia lectura: “pone en cuestión el acto de la lectura, la pertinencia del lector, sus posibilidades, la disposición anímica o tonalidad a partir de la cual es posible leer cada texto” (Cuervo, enero 2010). A esto se refiere el danés como la segunda reflexión que no es otra cosa que el comunicador reduplicándose existencialmente en aquello que enseña. El mismo lenguaje tiene que adaptarse a la temática. En *Johannes Climacus*, Kierkegaard establece que el lenguaje, siendo inherentemente general y abstracto, distorsiona la realidad en el acto de captarla,

resultando incapaz de hacer justicia a la particularidad de las cosas. Por ello, Kierkegaard se vale de la literatura y de los personajes literarios y de la historia para comunicar con viveza ciertos conceptos y doctrinas. Kierkegaard ha sido llamado maestro de la paradoja y utiliza ese recurso para obligar al lector a intentar darle sentido a lo que aparentemente no lo tiene. Un ejemplo notorio es el caso de Jesucristo. Jesús, el Dios-hombre, es para este filósofo cristiano la gran paradoja, lo inverosímil, lo absurdo, lo que no cabe en la mente. Pero, el que la razón no lo comprenda no significa, de ninguna manera, que se trate de un sinsentido, de algo irracional. Es, más bien, algo no racional, algo que trasciende lo racional.

Por lo tanto, el concepto de lo absurdo supone una esfera superior a la de la razón, ya que aquel consiste precisamente en concebir que no puede ni debe ser concebido. De hecho, no es extraño a la razón: es aquello por lo cual la razón viene determinada a mantener en alto la fe que ella no es capaz de concebir, de captar plenamente por medio de conceptos. Al admitir ese reconocimiento, al confesar sus límites, la razón se profundiza por medio de las determinaciones de concepto negativas de la paradoja, ya que “nada es tan conforme a la razón como esta repudiación de la razón”. De ahí se sigue que Kierkegaard no rechaza la razón, contrariamente a lo que podrían suponer “espíritus superficiales”: es el abuso de la razón lo que condena. Por eso, desde 1842-1843, alaba a Leibniz por haber sabido distinguir entre lo que sobrepasa la razón y lo que va contra la razón. Fiel a Pascal, a quien cita gustosamente, quiere que se deje –o que se vuelva a poner – la razón en su sitio (Viallaneix, 1974, p.41).

Muñoz ve también en el empleo de la comunicación indirecta el propiciamiento de la intersubjetividad en el lector y la realización de una función terapéutica fundamental:

...el acto indirectamente provocado de autoelección produce en él no sólo el autoreconocimiento, sino también el reconocimiento del otro. [...] La comunicación indirecta va de la mano con la intersubjetividad: en la medida en que el individuo es ayudado indirectamente a ser independiente se constituye en una autorelación de permanente apropiación que hace visible al otro y parte de su actividad. La función terapéutica de la comunicación indirecta consiste en este ayudar al otro a ser libre, o lo que es lo mismo, en liberarlo de las formas negativas de la libertad. Este ser libre y en la libertad asumir con responsabilidad las formas de la eticidad –el amor, la amistad, el trabajo y la vocación-, y manifestar en la vida lo *común-humano*, es la tarea del individuo que realiza lo ético, es la exigencia ética que se ha vuelto su deber (2005, pp.49-50).

Y, ¿cómo se comunica lo incomunicable? Una de las formas es mediante el uso de seudónimos: En efecto, Kierkegaard utiliza un total de catorce seudónimos con nombre tales como Víctor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Johannes Climacus, Anti-Climacus, Nicolaus Notabene y Vigilius Haufniensis. Cada uno de éstos tiene su propia personalidad, estilo y perspectiva y algunos de ellos son “autores” de más de una obra. No obstante, no todas las obras de Kierkegaard son seudónimas –ninguna de las denominadas “edificantes” lo es. Sabiendo el filósofo danés que en una ciudad tan pequeña como Copenhague era imposible mantener el secreto de la autoría real por mucho tiempo, ¿por qué utilizó este recurso y lo siguió utilizando por mucho tiempo? Por un lado, Kierkegaard utiliza el seudónimo para

expresar puntos de vista y actitudes con las cuales él no está de acuerdo pero que deben ser comunicados clara y vívidamente. En sus palabras: “se engaña a una persona con la verdad.” Por otro, en el caso de las obras un tanto más teóricas con cuyo contenido él no tiene razones para discrepar, utiliza el seudónimo para que el lector no relacione la temática con él mismo como autor y no saque conclusiones equivocadas. Sería el caso de que, por ser autor de muchos libros, se llegara a pensar que su obra, en conjunto, constituye “un sistema” a la manera de Hegel –nada más alejado de la intención de Kierkegaard. Finalmente, como admirador discípulo del irónico Sócrates, también se divierte jugando un juego de máscaras (Cfr. Rudd, 1993, pp.21-22) o de *matryoshka*, la muñeca rusa que contiene otra, que contiene otra, que contiene otra... sin fin.

Por su temática existencial y por su propósito de llevar al lector a plantearse una decisión existencial, la propuesta kierkegaardiana no puede hacerse más que de modo indirecto. No hay lugar aquí para la objetividad científica, ni para una verdad obtenida como resultado de una investigación, expresable en una proposición. “En la comunicación existencial el autor deja un espacio de indeterminación a ser ocupado por el lector y éste, completando el circuito, no puede leer sino decidiendo, incluso cuando decide dejar en suspenso la decisión. Por ello, la comunicación indirecta no es un estilo literario entre otros posibles, sino el único modo posible para que se patentice la libertad del hombre singular” (Cuervo, enero 2010).

Capítulo 2 -Las fuentes de su concepción del amor

2.1 Platón en *El Banquete*

En el caso de Sören Kierkegaard no es difícil definir las fuentes que, principalmente, alimentaron su pensamiento, particularmente tratándose del tema del amor: los griegos y el cristianismo. El propio Kierkegaard apunta a dichas fuentes de manera explícita. Iniciaremos con una visión panorámica del pensamiento griego acerca del amor, concentrándonos fundamentalmente en Platón y, particularmente, en la gran figura paradigmática del filósofo: Sócrates. Para ello, nos adentraremos en sólo una de sus obras, quizás la más connotada de todas: *El Banquete*, dedicada a Eros, el dios griego del amor. En el siguiente apartado, abordaremos el tema del amor en general en la tradición judeocristiana concentrándonos en San Agustín.

Los griegos iniciaron su especulación filosófica acerca del amor como concepción cosmológica, como principio de cohesión, de unidad armónica entre todos los entes de la naturaleza. Sólo en una segunda instancia, a partir de los sofistas, el término *éros* se situó y permaneció, desde entonces, como una realidad específicamente antropológica. En la Grecia clásica hicieron uso de cuatro vocablos principales para referirse al tema del amor humano: *agápe*, *philía*, *éros* y *storgé*. Con el primer vocablo, *agápe*, que no fue usado extensamente pues era considerado demasiado general e impreciso, se designaba un amor desinteresado al prójimo, “más espiritual que sensible y que conlleva valoración, respeto y aprecio” (Álvarez, 2006, p. 15). Según el profesor Peter Kreeft:

Cuando la radicalmente nueva realidad vino al mundo, constituida por Cristo el Dios-Hombre y su amor, los cristianos necesitaron una nueva palabra para designar esta nueva especie de amor. No era ninguno de los tipos de amor a que hacía referencia el lenguaje corriente de la época. Por ello, los primitivos cristianos tomaron la palabra generalmente no utilizada, *agápe*, del closet del desuso y le dieron un nuevo significado. En lugar de significar vaga o genéricamente “algún tipo de amor”, como hasta entonces, en adelante significaría el sorprendentemente nuevo e inconfundible tipo de amor preconizado por Cristo y los cristianos (2004, p. 50).

Con el término *storgé* los griegos designaban el amor familiar (paterno, materno y filial), el cariño y la ternura. Es también el amor que tienen los amos por sus mascotas y el de los nacionales por su patria. Aunque este vocablo era de uso corriente para designar el sentimiento espontáneo de afecto, no formó parte importante de la reflexión griega sobre el amor. Así, la filosofía griega reflexionó particularmente sobre la *philía*,

esto es, sobre el amor recíproco de la amistad que comprende el afecto sereno y la benevolencia, y que se caracteriza por la estabilidad y la permanencia; igualmente, se detuvo en la comprensión del *éros*, el deseo amoroso que aspira a la unión y puede conllevar la pasión sensible.

En general, la reflexión filosófica griega sobre el amor fue intelectualista –siempre la que versó sobre la *philía* y, en ocasiones, la que trató sobre el *éros*-. Fue considerado como un movimiento natural, unitivo y perfectivo, vinculado a la racionalidad: los cosmólogos lo vincularon a la racionalidad que rige el cosmos, los humanistas a los actos de la naturaleza racional humana. La amistad fue apreciada como la relación característica de los sabios y virtuosos, y el *éros* platónico como amante de la sabiduría y camino para lograrla (Álvarez, 2006, p. 15).

Platón hizo alusión al amor en varios de sus Diálogos: en el *Lisias* (o *Lisis*) o *De la Amistad*, resalta el valor de la *philía* para lograr un perfeccionamiento moral dada la excelencia y capacidad formadora de esa virtud; en el *Alcibíades* se destaca la amistad como garante de la armonía en las relaciones políticas entre los ciudadanos; en la primera parte del *Fedro* trata de la naturaleza del amor en relación con la doctrina de la reminiscencia, en que las almas habían contemplado el mundo de las ideas, de las formas eternas, antes de precipitarse en los cuerpos desde los cuales es muy difícil recordar, salvo el caso de la belleza hacia la cual el alma tiende ardientemente (por el *éros*), cuando la ve traslucirse en lo bello sensible, idea retomada del *Banquete*. Como lo anotamos antes, nos concentraremos en el pensamiento platónico (y socrático) sobre el amor que se presenta en este último diálogo.

El *Banquete* corresponde a la época de madurez de Platón. No es propiamente un diálogo, sino una narración por parte de Apolodoro, quien no estuvo presente, de lo ocurrido durante una celebración que, hacía muchos años, se llevó a cabo en casa de Agatón, famoso poeta trágico que acababa de triunfar en Atenas. En este banquete, los comensales aceptan, por turno, hacer elogios del dios Eros que, a la postre, se torna en elogio de Sócrates, su protagonista escondido detrás de la máscara parlante de Diótima, sacerdotisa de Mantinea. Este diálogo es considerado por muchos como la obra maestra de Platón, entre ellos el profesor de Oxford y Cambridge C. S. Lewis, que dijo que a nadie debía permitírsele morir sin antes haber leído el *Banquete* y que escribió, a su vez, una obra muy vendida sobre el amor intitulada *The Four Loves*, que trata los cuatro amores griegos desde una perspectiva contemporánea.

Todo en el diálogo apunta hacia su doctrina culmen: alcanzar la verdad sobre el amor (y, en últimas, sobre cualquier cosa) sólo es posible tras un largo proceso de

cuidadoso ascenso escalonado. En efecto, la larga tradición oral que sufren los acontecimientos y discursos desde su ocurrencia hasta su narrativa en el tiempo presente del diálogo, el ascenso en espiral de cada uno de los siete discursos desvelando por capas la naturaleza del dios Eros y el recurso a la interlocución dialógica entre Sócrates, en calidad de discípulo, y la sacerdotisa como maestra, coadyuvan al propósito pedagógico-filosófico del diálogo. Martínez resume admirablemente la doctrina platónica sobre el amor que aparece en este diálogo:

La definición de Eros de labios de Diotima es la más cercana a los puntos de vista de Platón sobre la naturaleza del amor, cuyas tres notas más características son que el amor es todo deseo de cosas buenas y de felicidad (205d), que el amor es desear que lo bueno sea de uno para siempre (206a) y que el amor es procreación en la belleza tanto corporal como espiritual (206b). Lo propio de nuestra naturaleza mortal es aspirar a ser inmortal en la medida en que podamos por medio de la generación en la belleza. Este deseo de inmortalidad del hombre, producto en el fondo de la naturaleza demónica o intermediaria de Eros y de su genealogía, necesita de un aprendizaje que se traduce en una serie de etapas sucesivas que conducen a la contemplación de la Belleza en sí, realmente independiente de las bellezas particulares (2008, 155).

Aunque el discurso de Sócrates representa el punto más elevado del diálogo, y merece una consideración especial, los demás discursos son peldaños, algunos aporéticos, en el ascenso a la verdad sobre el amor. El discurso de Fedro, inicial en la celebración para elogiar a Eros, habla de la naturaleza de un dios y de los dones que otorga a los hombres, destacando que Eros es el más antiguo de los dioses, según la tradición cosmológica griega, quien otorga los mejores bienes a los hombres y, gracias a su fuerza impulsora hacia nobles acciones, éstos son capaces de los mayores sacrificios.

El discurso siguiente, de Pausanias, pretende llegar a la esencia de Eros que, como Afrodita, no es un dios unitario, sino que revela dos naturalezas, una popular que prefiere el cuerpo y una celestial que se inclina por el alma, ello en un intento por justificar la nobleza de las relaciones homosexuales, tal como eran consideradas en Atenas frente a otros pueblos en donde primaba la mera gratificación física. El médico Erixímaco lleva la dualidad erótica establecida por Pausanias más allá del plano sexual y establece una naturaleza cósmica universal que actúa en forma dialéctica sobre toda la naturaleza que, al combinarse antagónicamente, genera salud, prosperidad, estabilidad o tranquilidad, por una parte, o enfermedad, pobreza, desequilibrio o angustia, por la otra. Esta doctrina de la concordia de los contrarios, o de la unidad de lo discordante, para la generación de estados de equilibrio armónicos viene de Heráclito.

El discurso de Aristófanes se destaca por ser más sistemático que los demás y por hacer uso de un recurso pedagógico platónico conocido: el mito y lo que de él se desprende. El mito al que recurre Aristófanes es el del andrógino (ser masculino, femenino y masculino-femenino a la vez) como naturaleza humana originaria y los cambios que, por directa intervención divina, ha sufrido hasta la actual situación. El andrógino, compuesto por una forma redonda con cuatro manos, cuatro pies, dos sexos, y dos rostros, por su orgullo e insolencia ante los dioses, fue cortado por mitad y sus rostros volteados en dirección del corte para contemplar y añorar juntarse con su antigua mitad, haciéndose así más moderado. Una sucesiva intervención divina les permitió aparearse genitualmente: hombres con mujeres para la procreación y continuación de la especie humana, y hombres con hombres y mujeres con mujeres, abrazando lo que es similar a ellos. Así habló Aristófanes, definiendo el amor como la búsqueda del hombre de su otra mitad:

Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza que intenta hacer uno solo de los dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto cada uno de nosotros es un símbolo [...] cada uno está buscando siempre su propio símbolo (*Banquete*, 191 c y d) hasta llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. [...] Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad (192 e). Eros [...] nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que nos es afín y nos proporciona para el futuro las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad con los dioses, nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos (193 d).

Pero Aristófanes no se detiene aquí, sino que establece que por el *éros* los hombres buscan no solo la satisfacción de su impulso unitivo, sino algo más que no saben precisar adecuadamente: “es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente” (192 c). Según Martínez, ésta es “una de las ideas más importantes de todo el diálogo y, para algunos, lo más hondo que se ha dicho por un escritor antiguo sobre la esencia del amor” (2008: 171).

El último orador, antes de Sócrates, es Agatón, el poeta trágico y el anfitrión. Su discurso es característico del encomio y pretende corregir una deficiencia en los aportes de los oradores que le precedieron: no han explicado cómo es el dios Eros mismo: “el más feliz [...] por ser el más hermoso y el mejor” (*Banquete*, 195 a). Tres son las razones en sustento de que Eros es el más bello de todos los dioses, a saber, la ‘juventud’, la ‘delicadeza’ y la ‘flexibilidad’ de la forma. También le atribuye en grado

superlativo las cuatro virtudes cardinales: justicia, templanza, valentía y sabiduría. Como presentación de su panegírico final, dice: “tan pronto como nació este dios, en virtud de las cosas bellas, se han originado bienes de todas clases para dioses y hombres. [...] Eros, siendo él mismo, en primer lugar, el más hermoso y el mejor, es causa luego para los demás de otras cosas semejantes” (197 b y c). En opinión de Reale, “la oración de Agatón sobre Eros es el discurso del poeta sofista, que, por un lado, al elogiar a Eros se elogia a sí mismo, y, por otro, *disuelve, casi por completo, la materia en la forma, el concepto en la imagen y el contenido en pura palabra*” (2004: p. 145. En cursivas en el original). En este discurso se acaba confundiendo al amante Eros con lo amado por él. Nos hemos detenido en él no por la importancia paradigmática de su sofística, sino porque es a él al que, principalmente, se dirigirá Sócrates indirectamente por boca de la sacerdotisa Diótima, refutando su intervención punto por punto y, con ello, purificando a Agatón y preparándolo para recibir la verdad.

La intervención de Sócrates se inicia con una alabanza del bello discurso de Agatón que le ha precedido, y con la pregunta a todos los comensales de si el encomio propuesto consiste en decir cosas bellas, así no fueran verdad o fueran incluso falsas, o, en cambio, si era necesario decir en él la verdad, ya que si se trata de lo primero no podría hacerlo. Todos le exhortan a expresarse como él considera conveniente. Lo primero que establece Sócrates es que *Eros* demuestra carencia, pues es deseo de las cosas bellas que evidentemente no tiene, “y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas” (*Banquete*: 201 c), a lo que Agatón dice no poder contradecir. Sócrates le responde “es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, ya que a Sócrates no es nada difícil” (201 c). Se revelan así las tres cosas a que Eros aspira: lo bello, lo bueno y lo verdadero. Teniendo esto presente, comenta Kierkegaard:

Y he aquí que el amor es deseo, necesidad, etc. Pero el deseo, la necesidad, etc., no son nada. He ahí el método. El amor es paulatinamente liberado de la concreción accidental en la que se encontraba según los oradores anteriores, y reconducido a su *determinación más abstracta*, allí donde se muestra no como amor de esto o de aquello sino como amor hacia algo que no tiene, *i.e.*, como deseo, como ansia. Esto es muy cierto en algún sentido; pero es que el amor es allí el amor infinito. Cuando decimos que Dios es amor, lo que decimos con ello es que él [el amor] es aquello que se comunica infinitamente; cuando hablamos de permanecer en el amor, de lo que hablamos es de participar en una plenitud. Eso es lo sustancial en el amor. El deseo, el ansia, es lo negativo en el amor, es decir, la negatividad inmanente (*Sobre el Concepto de Ironía*, 2000, p.111. En cursivas en el original.).

Ha quedado establecido, al menos para los comensales, que Sócrates procederá a presentar la verdad evocando una de sus conversaciones con la sacerdotisa Diótima, una

máscara tras de la cual se esconde Sócrates en calidad de discípulo, un recurso dramaturgico platónico incomparable, como lo indica Reale: “el Sócrates examinado, como demostraremos, no es otro que Agatón y la sacerdotisa de Mantinea es el mismo Sócrates” (2004: p. 154).

En cuanto a la naturaleza de Eros, la sacerdotisa revela a Sócrates que, dadas sus carencias (de sabiduría, bondad y belleza; en ese orden), aquel no puede ser, de ninguna manera, un dios sino algo intermedio (e intermediario) entre los dioses y los hombres: un gran demon que “interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las cosas de los dioses [...] llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo quede unido consigo mismo como un continuo” (*Banquete*: 202 e), recordando así las originarias tesis cosmológicas griegas acerca del amor y prefigurando los trascendentales medievales: unidad, verdad, bondad y belleza. Al pretender unir las esferas divinas y humanas y los ámbitos del llegar a ser y del ser, Eros se constituye en verdadero filósofo, amante de la sabiduría, pues es en ese terreno intermedio, en esa tierra de nadie, donde se produce la filosofía.

Seguidamente, Diótima anticipa en forma velada la tesis de que Sócrates es Eros o, mejor, un *éros*, diciendo que “el que es sabio en tales materias es un hombre demónico” (203 a), un verdadero hombre erótico. Tal vez su papel mediador entre dioses y hombres, aquel que cabalmente desempeña un sacerdote, nos obliga a verificar la indudable cercanía entre filosofía y religión, en los orígenes del pensamiento occidental. Valiéndose del mito del origen de Eros, engendrado por Poros en Penía, establece que aquel es siempre pobre e ignorante (como su madre) pero, recursivo igual que su padre, siempre está “al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista” (203 d). Eros es la ambigüedad personificada: ni dios ni hombre, ni inmortal ni mortal, ni sabio ni ignorante, ni bueno ni malo, ni bello ni feo, ni rico ni pobre.

La sacerdotisa le muestra a Sócrates que lo que comúnmente los hombres denominan *amor* es apenas una especie de lo que es el verdadero amor: la pasión (“ardor y esfuerzo”, 206 b) por poseer siempre lo bueno, que incluye lo bello y la verdad, pasión que se traduce necesariamente en una acción generativa, procreativa, tanto en el ámbito del cuerpo como en el del alma, con miras a la inmortalidad, pues “es

necesario [...] desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. [...] Así, [...] el amor es también amor de la inmortalidad” (207 a). Esa acción generativa del amor parte de lo bello por serle afin, comenzando por los cuerpos bellos, pasando por el alma, las normas de conducta, las leyes que gobiernan la ciudad, las ciencias, la sabiduría (filosofía) y remontándose hacia la contemplación de la Belleza en sí misma, fin del camino y justificación plena de todos los esfuerzos por alcanzarla. La posesión de la Idea (de lo bello, lo bueno y lo verdadero), situación absolutamente incomparable, libera al filósofo de los amores ilusorios que atan a los hombres corrientes. “[S]ólo entonces [...] le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas ya que está en contacto con la verdad. Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser [...] inmortal también él?” (212 a). La contemplación de la Idea, gracias al camino ascendente del amor, diviniza al hombre y lo hace inmortal. Así, la inmortalidad lograda por esta vía, la divina, es infinitamente superior a la inmortalidad buscada con la procreación en los hijos y las glorias humanas. Ésta es, en mi opinión, esa otra cosa enigmática que el alma de los enamorados desea y que Aristófanes dejó planteada aporéticamente a final de su discurso. Sócrates concluye: “[...] para adquirir esta posesión difícilmente podría uno tomar un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros. [...] no sólo yo mismo honro las cosas del amor y las practico sobremanera, sino que también las recomiendo a los demás” (212 b). Es por esta coherencia entre su saber y su actuar que Sócrates podía presentarse a sí mismo, al inicio del diálogo, afirmando “no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor” (177 e). Kierkegaard observa:

La exposición definitiva de la esencia de Eros [la de Sócrates], en efecto, no inhala en modo alguno el aliento que el desarrollo previo habría exhalado, sino que sus meditaciones se elevan en escala siempre creciente por encima del aire de la atmósfera hasta hacer casi que la respiración se detenga en el puro éter de la abstracción. De ahí que los discursos precedentes no sean vistos como momentos de la concepción final, sino más bien como la gravedad terrestre de la que el pensar debe paulatinamente liberarse (*Sobre el Concepto de Ironía*, 2000, pp. 107-108).

En este momento del diálogo, antes de alguna intervención por los oradores anteriores, irrumpe muy borracho Alcibíades y el diálogo toma un giro inesperado pues, al amparo de dicha circunstancia de inferioridad, propone elogiar, en cambio, a Sócrates, diciendo la verdad (*Banquete*: 214 e). Por boca de Alcibíades, compara a Sócrates con la imagen de un sileno, figuras escultóricas de flautistas en cuyo interior se

esconden bellas estatuas de los dioses, aludiendo a la poco atractiva presencia de aquel que, con el instrumento de su voz y la melodía de su discurso, cautiva a su audiencia para conducirla dócilmente a la contemplación de la belleza, no de jóvenes bellos ni de una belleza exterior, sino de la divina virtud (Cfr. 222 a). Así, está **claro que Sócrates encarna el demon del que habló Diótima refiriéndose a Éros: “el que es sabio en tales materias es un hombre demónico” (203 a). Sócrates aparece como aquel que pone en práctica la moral implícita en la enseñanza de Diótima; como filósofo, personifica el verdadero éros y se constituye en paradigma del hombre virtuoso. Kierkegaard concuerda: “en relación con la esencia del amor tal como ésta se dio en Sócrates, comprobamos que la teoría y la práctica están en armonía. El amor que aquí se describe es el de la ironía; pero la ironía es lo negativo del amor, es la incitación al amor” (Sobre el Concepto de Ironía, 2000, p.116).**

En este punto, tal vez sería necesario complementar muy someramente lo visto de Sócrates en el *Banquete* con lo que Platón escribe de él tanto en el *Fedón* como en la *Apología*, los tres diálogos en que se resalta, de manera particular, la figura del “maestro”. En el *Fedón*, Sócrates, condenado a morir tras una vida ascética dedicada al bien de su alma, concibe la muerte como liberación hacia una eternidad bienaventurada, habida cuenta de la inmortalidad del alma. La existencia del filósofo es una preparación para la muerte y, durante su vida, se purifica permanentemente con vista a su ansiado destino eterno; en términos kierkegaardianos: llegar a ser lo que es.

En la *Apología*, por su parte, queda claro que la vida de Sócrates no se puede disociar nunca de lo recibido del oráculo del Templo de Delfos dedicado a Apolo: “no hay nadie más sabio que Sócrates”, cuando él mismo era consciente de no saber nada y cómo toda su vida estuvo dedicada a buscar entender el significado del oráculo. Él mismo cuenta que comenzó por tratar de demostrar que el oráculo se equivocó, buscando entre los hombres considerados sabios por lo menos uno que lo fuera más que él, pero la experiencia que va adquiriendo al entrevistar a los tenidos por sabios, sin serlo, y su propia piedad para con los dioses lo llevan a considerar que tal vez el oráculo tenga razón de una manera que él no entiende, pero que, por lo menos, sabe que no entiende, configurando así una especie de fe, en que acepta, sin comprender plenamente, lo que le ha sido transmitido de parte de los dioses. “El amor erótico por la sabiduría tiene una cierta capacidad demónica de anticipar, de intuir, la naturaleza de aún aquello que la razón no capta plenamente” (Howland, 2006, p. 80).

Tampoco se puede separar parte alguna de la investigación filosófica socrática de la inscripción en la cenefa del mismo templo: “Conócete a Ti Mismo”, una invitación, de la que Sócrates se apropió, consistente en una profundización en la verdad de la condición humana, el conocimiento del sujeto que conoce. “La naturaleza demoníaca de *éros* explica cómo es que el conocimiento de sí mismo puede ser conocimiento de Dios: el ascenso erótico se hace posible por la inmanencia en el alma, al igual que en la experiencia humana, de aquello que es trascendente” (Howland, 2006, p.76). Los sofistas de su época estaban preocupados por la eficacia del discurso (su poder para imponerse sobre sus opositores) pero no por su veracidad y aquí radica la diferencia entre la retórica sofística y la mayéutica socrática. Dice Kierkegaard en cuanto al “conócete a ti mismo” socrático:

Desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento-de-Dios. Así es como se entendió Sócrates y, en su opinión, así debería comprenderse cada hombre a sí mismo y así tendría que entender su relación con los demás, con permanente humildad e idéntico orgullo. Sócrates tuvo, al efecto, el coraje y la prudencia de bastarse a sí mismo, aunque siendo siempre en relación a los otros, incluida la gente más torpe, una mera ocasión (*Migajas Filosóficas*, 1997, p. 29).

La ironía socrática, sello inconfundible del filósofo ateniense y que Kierkegaard expuso en su tesis de grado, no era sátira ni deseo de denigrar o descalificar. Tiene por objeto crear una tensión en el interior de sus interlocutores para que, desde ahí y por parte del interlocutor, se produzca un movimiento liberador que abra el espíritu a la verdad. De esta forma, la ironía viene a ser aquel dispositivo mayéutico que pone en evidencia el contraste entre apariencia y realidad, entre lo que esperamos y lo que descubrimos. “La ironía es salud en la medida en que libera al alma de su embelesamiento por lo relativo”, afirma Kierkegaard (*Sobre el Concepto de Ironía*, 2000, p. 137). Se hace necesario poner en cuestión las apariencias para encontrar algo más, alguna realidad absoluta escondida tras ellas. Si la filosofía es el amor por la sabiduría y ésta consiste en ver más allá de la apariencia, siendo la ironía el contraste entre figura y realidad, la filosofía entonces es irónica y Sócrates el paradigma del ironista. Jean Brun, en su libro *Sócrates*, nos dice:

Así, la seriedad de los interlocutores de Sócrates debe hacernos sonreír, en tanto que la ironía del filósofo debe tomarse en serio, por la buena razón de que es la conciencia verdadera. [...] La ironía de Sócrates consiste en encerrar al hombre serio en su propia trampa, mostrándole que esa seriedad reposa sobre una ignorancia que se ignora. [...] Así la ignorancia de Sócrates es seria, al igual que su ironía es sabia; va hasta el límite de la ciencia que pretende poseer el sofista, a fin

de mostrarle su vanidad y de sorprenderla en flagrante contradicción (1995, pp. 96-98).

2.2 El cristianismo y San Agustín

Las fuentes del pensamiento de Kierkegaard en torno al tema del amor, éstas están constituidas no solamente por los griegos, con Platón a la cabeza, sino que incluyen la tradición judeocristiana en general y, en particular, a San Agustín. Este apartado tiene como fin exponer los principales planteamientos de esta tradición y del pensamiento del santo filósofo sobre el amor. No obstante lo visto en el aparte anterior, es importante hacer un breve resumen del pensamiento griego para contrastarlo con la tradición judeocristiana y, en especial, con el cristianismo. Ello nos permitirá delimitar más precisamente los conceptos del *éros* griego y del *ágape* cristiano.

En el pensamiento griego sobre del amor podemos hacer una distinción entre el amor sensible y el amor racional. El amor sensible es aquel que los hombres comparten con los animales y corresponde a las pulsiones orientadas a la satisfacción de las necesidades de la vida biológica. El individuo mira aquello que perciben los sentidos como agradable, en una situación y un momento determinado, aquí y ahora. Por encontrarse intrínsecamente situado en el ámbito material y consistir en la concordancia entre la potencia sensible y aquello que la puede satisfacer, el amor sensible es radicalmente subjetivo.

El amor racional, por el contrario, se sitúa en el ámbito espiritual y en la apertura del espíritu humano al ser. Por tratarse de un ser espiritual, el hombre puede captar la realidad, tanto la sensible como la suprasensible, como algo que es independiente de su actual condición orgánica y relacionarse afectivamente con ella sobre la base de los propios méritos de aquella. En este contexto, se trata entonces de un amor objetivo. Mientras que el amor sensible es una reacción psíquica a un estímulo dado, el amor racional consiste en una respuesta personal a algo que se percibe como valioso; es eminentemente valorativo. El primero busca esencialmente la conservación y promoción del organismo individual o de la especie, mientras que el segundo mira más allá de lo inmediato, hacia el valor absoluto del ser para buscar su promoción.

El hecho de que el amor racional se oriente hacia el continuo realce de lo finito a la luz de lo infinito nos lleva a una distinción adicional. Ya que no se puede realzar algo sin desear para ello aquellos medios conducentes a su crecimiento y desarrollo, podemos precisar que el amor basado en el carácter limitado y potencial del amado, que busca los bienes que lo perfeccionan, recibe el nombre de amor concupiscente (*amor concupiscentiae*). Por otra parte, el amado para quien se desean esos bienes y cuya plena realización se busca es amado con amor benevolente (*amor benevolentiae*). Así, el amor concupiscente y el amor benevolente son dos dimensiones o aspectos del amor racional; aunque no idénticos entre sí, son, no obstante, inseparables (Johann, 2003, p. 826).

No debe confundirse la distinción que acabamos de hacer entre amor concupiscente, que desea y busca los medios para la promoción del amado, y amor

benevolente, que mira al amado para buscar su bien, con la distinción entre amor *éros* y amor *ágape*. Son ideas muy diferentes aunque a veces se las confunda. La distinción entre *éros* y *ágape* tiene en cuenta la orientación que toma el amor humano. Por cuanto el hombre está abierto al ser como absoluto, puede servir al ser con orientación diversa, pues no está limitado a promover el ser únicamente con referencia a sí mismo sino que puede hacerlo con referencia a otros. Cuando se centra en sí mismo y busca su propia promoción en el ser, el amor es *éros*. Cuando el amor mira hacia el otro y se consagra a su plena realización, el amor es *ágape*. Casi que se podría decir que el *éros* es solipsista y el *ágape*, intersubjetivo. Ahora bien, tanto en el *éros* como en el *ágape* los aspectos concupiscente y benevolente de todo amor humano están involucrados y en operación.

Hechas esas precisiones, podemos ahora entender mejor el *éros* platónico tal como lo vimos en el discurso de Diótima en el *Banquete*, como el dinamismo prevaleciente del alma humana. En efecto, Platón concibe el alma como intrínsecamente ordenada a la satisfacción plena de contemplar el bien (o la belleza o la verdad), cosa que puede lograrse sólo gradualmente por medio de un ascenso escalonado y laborioso. El alma es movida, como aspiración de lo eterno, por esa realidad ideal que manifiesta inicialmente su presencia en y por medio de las cosas sensibles. Más allá de lo inmediato y efímero, el alma busca aquello que no perece y sólo cuya inmutable posesión puede satisfacer su sed. Así, el bien, la belleza y la verdad platónicas no son amadas por sí mismas sino en cuanto tienen la capacidad de satisfacer la sed del alma (amor concupiscente). Por eso, el amor, el *éros* platónico, es concebido esencialmente como ansia, anhelo, deseo, aspiración. El amor no es benevolente como impulso generoso para realzar el mundo —es, más bien, una huída del mundo hacia un cielo noético inmutable concebido como la salvación del alma.

Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* (1155 a – 1172 a), orientó su tratamiento del amor en el orden de la *philía*, la amistad humana, en el contexto de su teleología natural. Como todos los entes naturales, el hombre tiene un impulso, una tendencia natural hacia todo aquello que lo pueda perfeccionar, que lo pueda llevar a su más plena realización de ser hombre, es decir, a llegar a ser lo que realmente es. Esta relación consigo mismo es apreciada como una especie de amistad, una actitud benevolente del hombre que apunta hacia su propia promoción en el bien. En Aristóteles, el amor es una afección, un *pathos*, y la amistad viene a ser una sublimación del amor, una virtud, un hábito, una disposición activa. Dada su capacidad intelectual, el hombre puede reconocer en el otro a alguien “uno con él” en su semejanza a él mismo y, sobre la base de ésta similitud, puede también extender la benevolencia natural que tiene hacia sí mismo, hacia este otro “yo”. Así, la amistad es una prolongación de un amor de sí y el amigo una especie de segundo yo (1166 a). La importancia de la teoría aristotélica sobre el amor consiste en señalar que éste es más que mero deseo, como sucede en Platón. Por su similitud consigo mismo, el amigo es amado por el hombre amante por sí mismo y el amor se transforma en benevolencia generosa, un dar más que un recibir, sin negar totalmente esto último. De esta forma, el amor benevolente del amigo, aunque amado por lo que él es en sí mismo, obedece a una concupiscencia radical, intrínseca, en cuanto que se

entabla la amistad para satisfacer una necesidad natural originada en lo que el hombre es intrínsecamente, satisfaciendo así su tendencia al perfeccionamiento.

El cristianismo trajo consigo un cambio profundo en la manera de concebir el amor, poniendo de presente su manifiesta generosidad. En lugar de fundar el amor en la carencia humana y deseo de poseer el bien, como en Platón, o en la tendencia hacia la perfectibilidad de la naturaleza del hombre, como en Aristóteles, el pensamiento cristiano sobre el amor se funda en la infinita perfección y creatividad de Dios que es en sí Amor (1 Jn 4,8) y fuente del amor. Esta radical novedad del cristianismo fue también el resultado de una evolución en la concepción de Dios dentro de su propia tradición judaica –del Dios monolítico y únicamente trascendente del Antiguo Testamento, al Dios Uno y Trino, trascendente e inmanente (por la encarnación), del Nuevo Testamento.

El Antiguo Testamento habla fundamentalmente del amor de Dios a su pueblo con el cual entabla vínculos de comunión a través de la creación y la alianza. Aunque la revelación de Dios fue claramente progresiva, no es correcta la apreciación de que el Dios del Antiguo Testamento era el de la ley y el temor, y el Dios del Nuevo Testamento el de la libertad y el amor. La creación fue un acto absolutamente unilateral de Dios fruto únicamente de su amor y tiene alcances universales. La Alianza establecida por Dios con Abraham significó la particularización de ese amor en la elección de un pueblo para que fuera especialmente suyo. “El Pueblo de Israel conoció la acción de Dios en su historia y los libros del Antiguo Testamento contaron tanto la experiencia del amor creador y providente de Dios para con todas las criaturas como la del peculiar amor salvador que tuvo para con su Pueblo y, a través de él, con toda la humanidad” (Álvarez, 2006, pp. 42-43). En “la plenitud de los tiempos”, dos únicas disposiciones de la extensa ley judaica serán resaltadas por Jesús de Nazaret para resumir “toda la ley y los profetas” (Mt 22, 40), es decir, la voluntad manifiesta de Dios para con los hombres, recogiendo toda la tradición anterior: la *shemá*, que es el mayor y primer mandamiento, y el amor al prójimo, el segundo semejante al primero. Le pregunta un escriba a Jesús:

“¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?” Jesús le contestó: “El primero es: *Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente, con todas tu fuerzas*. El segundo es: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. No existe otro mandamiento mayor que éstos” (Mc 12, 28b-31).

El mandamiento del amor al prójimo “como a sí mismo”, contra lo que comúnmente se cree, no fue una disposición del Nuevo Testamento establecida por Jesucristo, sino que formaba parte de la más antigua tradición mosaica que lo hacía extensivo incluso a los forasteros: “Al forastero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro pueblo y le amarás como a ti mismo; pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto (Lv 19, 34). Concluye, renglones más abajo: “Guardad todos mis preceptos y todas mis normas, y ponedlos en práctica. Yo, Yahvéh” (Lv 19, 37). De esa forma, el amor al prójimo quedó elevado a la categoría de un servicio a Dios hasta llegar a

constituir la expresión misma del amor a Dios. San Juan, en el Nuevo Testamento, recoge este principio: “Si alguno dice: “Amo a Dios”, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4, 20).

Los cristianos creen que en Jesucristo culminó la Revelación del amor de Dios y del Dios que es Amor. El acontecimiento de Jesucristo tiene una importancia tan única y tan definitiva que el amor de los cristianos encontró en él su modelo, sus motivos y su fuente (Álvarez, 2006, p. 43).

¿En qué consiste este culmen de la Revelación? Ya lo hemos anticipado: en que Dios mismo es amor. Su misma sustancia, su naturaleza divina, es la comunidad amorosa de tres personas distintas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La Trinidad explica el que Dios pueda ser amor. Si Dios fuera unipersonal, necesitaría de alguien o de algo para amar y Dios, por definición, no puede tener necesidad. El Padre ha creado el mundo por amor y por amor ha enviado a su Hijo para redimir a los hombres de la esclavitud del pecado, muriendo en la cruz como sacrificio propiciatorio: “la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros” (Rm 5, 8). Así, “tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él (Jn 3, 16-17). En este contexto podemos decir ahora:

El cristianismo es como una rueda, tan grande y tan compleja como el cosmos. Y el amor de Dios es su centro, su eje. Todo lo demás es radio. El amor de Dios es el punto, la explicación final, de todo lo demás en el cosmos. El amor de Dios no es apenas un punto entre otros muchos. Es la causa última y la razón, el significado y la explicación de todo lo demás. Porque todo lo que existe, existe solamente por la voluntad de Dios de crearlo, preservarlo, proveerlo, guiarlo y completarlo. Y la voluntad de Dios es absolutamente simple y singular en su motivación: “Dios es amor” (1 Jn 4, 8) (Kreeft, 2004, p. 36).

El Verbo encarnado, Jesucristo, es el amor de Dios hecho visible y quien invita al hombre, hecho a su imagen y semejanza, para participar de su vida divina a través de la acción del Espíritu Santo, “la fuerza de lo alto”. Así, la vocación fundamental del hombre es ahora la de encarnar un amor generoso y desinteresado del cual es imagen, el *ágape*. El mandamiento de Jesús: “Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5, 48) es una invitación a la caridad teniendo a Dios mismo como modelo. La misión será aquella de promover el establecimiento del reino de Dios en la tierra, reino que será identificado por San Pablo con la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, del cual son miembros los cristianos incorporados a ella, en calidad de hijos de Dios, por el bautismo. El amor, la caridad, es condición de todas las virtudes de la vida cristiana: “nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5, 3-5). El amor es, igualmente, el

vínculo de la comunidad religiosa y sin él, los demás dones del Espíritu como la profecía y la ciencia, nada significan (Cfr. 1 Cor 13, 1-3).

Podemos resaltar así tres diferencias fundamentales entre el *éros* platónico y el *agápe* cristiano. Para Platón, el alma asciende por sí misma al mundo divino de las ideas, separándose del cuerpo; los cristianos dependen, para su vuelta a Dios, exclusivamente del descenso de Cristo (por la encarnación) y de su glorificación mediadora (por su resurrección y ascensión). La resurrección de Cristo es anticipo de la del cristiano como lo es la transformación de su cuerpo mortal en cuerpo glorioso. Por otra parte, el alma platónica es, en sí, divina y eterna y está, por la fuerza del *éros*, regresando a su origen. El alma cristiana, aunque inmortal, tuvo un comienzo –cada alma ha sido una creación individual de Dios- y se transformará en Dios, se divinizará, en la medida en que por amor acepte el amor incondicional, *agápe*, de Jesucristo, único camino al Padre (Cfr. Jn 14, 6), haciéndose hijo de Dios. La tercera diferencia es que el alma platónica surte su proceso de ascenso en forma individual, solipsista si se quiere, mientras que el alma cristiana lo hace integrando una comunidad de creyentes unidos por el amor de un mismo Padre, la Iglesia.

San Agustín, obispo de Hipona, nació en Tagaste, Africa, en el 354 después de Cristo. Antes de convertirse al cristianismo, militó en las filas del maniqueísmo, y tuvo contacto con la filosofía clásica: griega, romana y neoplatónica. Aunque su pensamiento no es sistemático, asimila las concepciones clásicas, especialmente las platónicas, sobre el amor y las armoniza con la fe cristiana. El tema del amor forma parte importante de su antropología y la caridad es el eje de su espiritualidad.

[...] hemos de recordar uno de sus principios fundamentales: que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Para san Agustín, la gracia de Cristo no elimina las limitaciones y necesidades de los hombre, ni su libertad, ni la búsqueda del bien propio, ni el gozo en la posesión del bien o de la reciprocidad en el amor, lo que sí obra la gracia es una purificación, ordenación y elevación del amor de la criatura mediante el don de la presencia del amor de Cristo en sus corazones (Álvarez, 2006, p. 72).

Siguiendo a Platón, para San Agustín el amor es un tipo de anhelo, inclinación o tendencia del alma que es desencadenado por algún objeto que la atrae – es “la posibilidad del ser humano de tomar posesión del bien que le hará feliz, o sea de tomar posesión de aquello que es lo más propio suyo” (Arendt, 2001, p. 26). En el movimiento de la voluntad hacia aquello que es deseado, el amor actúa análogamente al peso de una piedra: “las cosas tienden a su lugar propio movidas por su peso. [...] mi peso es mi amor y él me lleva a donde quiera que voy” (San Agustín, *Las Confesiones*, Libro XIII, 1998, p. 509). En forma análoga al pensamiento aristotélico de la tendencia natural hacia la perfección, el hombre tiende hacia su bien más pleno, hacia aquello que lo haga feliz. Pero esa tendencia se origina en la voluntad, esa potencia del alma a la que está asignada, dentro de la libertad, la facultad de elegir. Para San Agustín, la voluntad humana como potencia del alma tiene como misión primera y fundamental la de realizar y dar testimonio del amor con el cual el alma se puede adherir al Bien mismo: “si

puedes [...] sondear el Bien en sí mismo, entonces verás a Dios. Y si con amor te adhieres a él, encontrarás la felicidad inmediatamente” (*De Trinitate*, VIII, p. 103).

Pero la finalidad, el objeto, de ese movimiento impulsado por el amor tiene que ser juzgado por la razón como algo bueno y aquí radica la responsabilidad personal y la cualidad moral del amor, de cualquier amor. Lo que se ama define, enmarca, al que ama, porque el amor, al mover la voluntad del amante en dirección suya, lo cualifica. El amor media unitivamente entre sujeto y objeto y convierte al primero en amante y al segundo en amado. Esta cualificación es lo que se conoce como el *ordo amoris*, el orden del amor, y que el *kempis* agustiniano *Nos Hiciste, Señor, para Ti*, nos recuerda en las palabras del Santo:

Vive justa y santamente aquel que sabe dar el justo valor a cada cosa. Tendrá un amor ordenado el que no ame lo que no se debe amar, ni deje de amar lo que se debe amar, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame igualmente lo que se debe amar más o menos, ni ame menos o más lo que se debe amar con igualdad. La definición más breve y exacta de virtud, me parece, es decir sencillamente que es *el orden del amor* (Tonna-Barthet, 1994, p. 196).

De esta forma, el objeto de la virtud del amor puede ser justo o equivocado. Es justo, es *caritas*, el amor que tiende a Dios, a los bienes eternos y al propio ser más pleno de la persona que ama y, es equivocado, o *cupiditas*, el amor mundano que se dirige a los bienes mutables y caducos porque viola el *ordo amoris*, es decir, trastoca la jerarquía de los bienes objeto del amor, del deseo, y el hombre termina alienado. El lector habrá descubierto en la jerarquía de los bienes objeto del amor un claro rastro platónico del ascenso gradual al bien, la belleza y la verdad que, en San Agustín, no es otra cosa que Dios mismo, el *summum bonum*, el bien mismo, el bien de todo bien que no recibe de otros su bondad y, por tanto, es el objeto cumbre del amor. En lo atinente a los bienes objeto de amor, Agustín distingue “entre los bienes de los que solo se puede gozar (*frui*) y los bienes que permiten ser usados como medios para un fin distinto de ellos mismos (*uti*). Entre los primero se encuentra el Bien absoluto, Dios, [...]; también los demás, que han de ser amados como otros yo” (Álvarez, 2006, p. 76).

Es significativo que en su *Tratado sobre la Trinidad, De Trinitate*, sobre Dios Uno y Trino, se desarrolle el tema del amor en sus libros VIII y IX – Dios, fuente de amor, es también término del amor (Cfr. San Agustín, 1991, pp. 104-105). La Trinidad es la luz que no puede ser captada por los ojos físicos, distraídos por la corporeidad, sino percibida interiormente por el corazón, pero no cualquier corazón –sólo el de aquellos de corazón puro (Cfr. *De Trinitate*, VIII, p. 108). Así, Agustín propone un nivel de conocimiento superior a la razón –el de la experiencia única de la intuición mística, análoga a la contemplación extasiada del alma platónica ante la Belleza. El amor a Dios es único, asume en sí los demás amores y supone una entrega incondicional y gratuita, anhelando la máxima felicidad. Pero el anhelo humano que se origina en el corazón no está indefectiblemente orientado a Dios. Nos explica Arendt:

Aunque el deseo nazca de la voluntad de ser feliz (*beatum esse velle*) y por ello remita retrospectivamente al yo, el deseo olvida este su origen, leva anclas respecto

de él y se deja absorber enteramente por su objeto. Este cambio del punto de referencia, que tiene lugar en el curso del deseo al extremo de que el amante se olvide de sí en beneficio de lo amado, es el “tránsito” (*transitus*) que caracteriza a todo anhelo. El “tránsito” indica el momento en que el amante ha dejado de amar en referencia a sí mismo, el momento en que ya su entera existencia se ha vuelto “amar”. De forma similar, *caritas* como amor que anhela a Dios lleva a cabo el “tránsito” a la eternidad futura (2001, p. 48).

La caridad, el amor ordenado a Dios, es la que, en últimas, define si el objeto del amor es bueno, si es realmente deseable o no, pero hay siempre que estar “en guardia, porque hay muchas cosas que se hacen y tienen apariencia de buenas y no proceden de la raíz de la caridad” (Tonna-Barthet, 1994, p. 198). Por esta razón, el Santo puede decir: “El precepto de la caridad se reduce a estas pocas palabras: ama y haz lo que quieras” (Tonna-Barthet, 1994, p. 198), máxima agustiniana que ha sido a veces malinterpretada para significar que se puede hacer cualquier cosa, mientras que se ame, prescindiendo de la caridad. Esto nos lleva a la definición agustiniana de la caridad, citada por Álvarez: ‘La caridad es un movimiento del alma hacia el gozo de Dios por sí mismo y del prójimo por Dios’ (2006, p. 82). Finalmente, es de San Agustín el desarrollo de la idea de que es únicamente Cristo quien plenamente le revela al propio hombre su auténtica naturaleza (Anderson, 2008, p.24), lo que también enfatiza Pascal (1986, No. 729, p. 199).

Capítulo 3 - El amor en *Las obras del amor*

Sören Kierkegaard escribió las dos partes de su libro *Las obras del amor, meditaciones cristianas en forma de discursos* durante 1847, y fue publicado el 29 de septiembre de dicho año. Corresponde a una obra de la madurez del filósofo danés. El uso del dispositivo de la comunicación indirecta y la exhortación al lector a “hacer suya” la enseñanza mediante una decisión personal permean toda *Las obras del amor*. Teniendo esto en cuenta, quizás se pueda comprender mejor la enigmática, y muchas veces malinterpretada, máxima kierkegaardiana: “la verdad es subjetividad”.

El objeto de este capítulo, que constituye el núcleo del presente trabajo, consiste en llevar a cabo una comprensión filosófica del amor en el libro *Las obras del amor*, a partir de la temática general de cada uno de sus capítulos y sentar las bases para las conclusiones. La edición de la obra que utilizaremos es la de Ediciones Sígueme, de 2006, cuya traducción original de Demetrio G. Rivero sobre la edición danesa para Editorial Guadarrama en 1965, fue revisada y actualizada por Victoria Alonso. Por cuanto citaremos repetidamente esta edición para “dejarla hablar”, las páginas en que se encuentran las citas de esta obra irán simplemente entre paréntesis, luego de la cita. Las expresiones en cursiva que sean propias de la cita original, se mantienen sin mención de ese hecho para no entorpecer la lectura. La razón de haber escogido esta obra de Kierkegaard para nuestro análisis nos la ayuda a esclarecer Torralba:

Las obras del amor constituyen un material de primera magnitud para analizar la esencia y la morfología del amor según Kierkegaard. No hay trama narrativa en estas obras, porque son de carácter discursivo, exhortativo y edificante. A lo largo de estas meditaciones (*Taler*) en clave paulina, Kierkegaard reflexiona líricamente en torno a la existencia humana y en torno a la libertad. El tono de estas meditaciones es claramente poético y religioso y, precisamente por ello, no se pueden incluir *sensu strictu* dentro del género filosófico. A pesar de ello, constituyen una parte sustancial del pensamiento de Kierkegaard, especialmente para abordar el fundamento de la libertad (1998, pp. 158-159).

Hacemos dos anotaciones a esta cita de Torralba. En primer lugar, habla de “estas obras” como si el título de Kierkegaard se refiriera a que el libro contiene varias obras acerca del amor. Las “obras” del título son aquellas del amor, sus frutos, no los distintos capítulos en que se divide el libro que, si bien tratan distintos aspectos del amor, constituyen una unidad temática –una sola obra. En segundo lugar, vemos difícilmente sustentable la tesis de que el tono poético y religioso de las meditaciones impida considerarlas como incluidas dentro del “género filosófico”. Si esto fuera así, también tendríamos que excluir del “género filosófico” al *Banquete*, en general, y al discurso de la sacerdotisa Diótima, en particular. Es posible que sobre el amor no se pueda hacer filosofía sino desde la poesía y la religión, esto es, desde la mística, y creo que esta conclusión, como tendremos oportunidad de ver, no está lejos del pensamiento de Kierkegaard, como claramente no lo estaba del de Platón. No obstante su ropaje místico, esta obra de Kierkegaard, como aquella de Platón, sigue siendo filosofía.

El subtítulo de *Las obras del amor* incluye el vocablo “meditaciones”, pero si nos atenemos a la traducción inglesa *reflections*, este término, con más propiedad, puede traducirse al español como “deliberaciones” y esto es significativo, porque la “deliberación” tiene por objeto despertar, aguijonear, inducir la acción –es, en sí, un tábano para el lector. El “discurso edificante”, por el contrario, tiene como propósito persuadir, motivar, ablandar y dar confianza. En la primera frase del prólogo, Kierkegaard nos advierte: “Estas meditaciones cristianas, que son fruto de mucha deliberación, quisieran ser comprendidas con lentitud, para serlo también con facilidad, en tanto que seguramente resultarán muy difíciles para aquel que, mediante una lectura superficial y curiosa, las haga muy difíciles” (17). Luego invita a “aquel individuo” que haya decidido leer, al lector concreto, a “usted querido lector” (como dirá repetidamente en el curso de la obra), a que “medite amorosamente”. En la obra editada por Howard y Edna Hong, *The Essential Kierkegaard*, al presentar el fragmento seleccionado de *Las obras del amor*, dicen que una deliberación no tiene como presupuesto que las definiciones se conozcan y se acepten y, en apoyo de su tesis, citan del *Diario y Papeles*: “Un discurso edificante acerca del amor presupone que la gente sabe esencialmente lo que es el amor y busca ganarla para el amor, moverla. Pero este, ciertamente, no es el caso. Por tanto, una ‘deliberación’ debe primero sacar a la gente del sótano, para hablarle claramente, y voltear patas arriba su cómoda manera de pensar con la dialéctica de la verdad” (1997, p. 275). Kierkegaard aclara que “son ‘meditaciones cristianas’, por lo tanto no tratan del ‘amor’, sino de ‘las obras del amor’” (17). Con este señalamiento, el danés nos quiere decir tres cosas: primera, que, como en el cristianismo Dios es amor, y Dios es insondable e indescriptible, el amor en sí es igualmente insondable e indescriptible; segunda, que la auténtica vida cristiana, vivida en el amor, *produce* obras, “obras del amor”; y, tercera, que aún las “obras del amor” escapan a una descripción total. Refiriéndose a las implicaciones de la naturaleza (esencia) divina del amor en cuanto a su descriptibilidad, el prólogo concluye: “Aquello que en su entera riqueza es *esencialmente* inagotable, es también *esencialmente* indescriptible siquiera en su obra menor, justamente por estar esencialmente y por entero presente en todas partes, sin estar *esencialmente* destinado a la descripción” (18).

Más adelante, Kierkegaard aclara, siguiendo a Lutero, que las obras del amor no nos salvan, pues no tienen el mérito suficiente. Son, no obstante, un fruto ineludible de la vida del auténtico cristiano y de ahí su importancia como tema de deliberación. Bastan dos textos del evangelio de San Juan para comprender la importancia de los frutos en la enseñanza de Jesús: “El que permanece en mí como yo en él, ese da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada” (15, 5) y “La gloria de mi Padre está en que deis mucho fruto, y así seréis mis discípulos” (15, 8). Todas las citas bíblicas están tomadas de la Biblia de Jerusalén.

Finalmente, el propio Kierkegaard, que en esta obra no hace uso de seudónimo, nos da una clave previa para la comprensión de lo que sigue en la misma oración de invocación trinitaria: “¡Cómo podría hablarse rectamente del amor si Tú fueras olvidado!” (19). En otros términos, para la comprensión adecuada del amor y sus obras

se requiere tener presente a Dios. El Dios a que se refiere Kierkegaard es, siempre y en concreto, el Dios cristiano:

Aún cuando no hay propiamente una teología en el libro, la oración es clara en cuanto que Dios Padre es la fuente de todo amor, Dios Hijo es quien ha revelado lo que es el auténtico amor al ser nuestro Salvador y Redentor y Dios Espíritu [Santo] está presente cuando al creyente se le recuerda que debe amar “como es amado, y al prójimo como a sí mismo!” (Evans, 2009, p. 183).

Antes de entrar a analizar los distintos capítulos de *Las obras del amor*, citemos a los Hong, cuando realizan algunas precisiones del idioma danés que utilizaremos en nuestra propia investigación:

El danés tiene dos vocablos para dos tipos de amor: *Elskov*, amor en el sentido ordinario, amor erótico, y *Kjerlighed*, amor generoso y de entrega de sí, amor incondicional, amor *ágape*. Buena parte de la obra se concentra en una clarificación de esta distinción. Otros términos claves incluyen *opelske*, cómo por amor se hacer surgir el amor al actuar bajo la premisa de que el otro actuó por amor, y *opbygge*, edificar (1997, p. 277).

3.1 La vida oculta del amor

En este primer capítulo, y a lo largo de toda la obra, Kierkegaard enfatiza que el amor cristiano, el amor *ágape*, es el único amor verdadero y que tanto el amor *éros* como el amor *philía* son temporales y meras sombras de aquel. Pero, igual que “cada árbol se conoce por su fruto” (Lc 6, 44), también el amor es conocido por su propio fruto y, particularmente, el amor de que habla el cristianismo se conoce por su fruto –revelando que tiene en sí mismo la verdad de lo eterno. Todo otro amor, aunque, humanamente hablando, se marchite pronto y se altere o se conserve a sí mismo por un tiempo –es todavía transitorio; meramente florece. Esta es precisamente su debilidad y tragedia, aunque florezca por una hora o por setenta años –simplemente florece; pero, el amor cristiano da fruto y es eterno. “Engañarse a sí mismo en el amor es lo más espantoso que puede ocurrir, constituye una pérdida eterna, de la que no se compensa uno ni en el tiempo ni en la eternidad” (21-22), y no se engaña en el amor quien crea en él, quien se haya abierto a él, quien lo viva, así haya sido “desdichadamente engañado en el amor” (21), quien haya sufrido una decepción amorosa. Para Kierkegaard, el amor es lo que une el orden temporal con la eternidad; “por eso existe antes que todo y permanecerá cuando todo haya pasado” (22), en clara alusión a San Pablo (1 Cor 13, 8-13). Por su permanencia, el amor cristiano *es* y “lo que *es* no puede ser cantado, tiene que ser creído y tiene que vivirse” (25). El amor cristiano es “el lazo de la eternidad” (23) y su tarea y exigencia “consisten en negarse a sí mismo y renunciar a ese amor de sí de la pasión amorosa [*Elskov*]” (24). Por lo tanto, “a nadie que se comprenda sí mismo se le ocurrirá decir del amor cristiano que florece; ni a ningún poeta, de comprenderse íntimamente, se le ocurrirá cantarlo” (24).

La naturaleza del amor (por su procedencia divina) es tan elusiva como la fuente de un manantial. “Al igual que el lago tranquilo tiene su asentamiento profundo en el

fontanal oculto que ningún ojo alcanzó a ver, así el amor de un ser humano se asienta todavía más profundamente en el amor de Dios” (26). En otros términos, el amor no se puede objetivar claramente-“el origen enigmático del amor en el amor de Dios te impide ver su fundamento” (26). En la medida en que Kierkegaard enfatiza la aproximación subjetiva a la verdad, puede concluir que el amor puede ser conocido por sus frutos, por su manifestación. Ocurre que el amor, como cualquier vida, aunque oculto, quiere revelarse a sí mismo y lo hace en otra cosa, en su fruto, igual que el pensamiento se revela a sí mismo en la palabra. Siguiendo a San Agustín con su célebre sentencia “Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba” (1998, p. 387), el danés declara: “En lo más íntimo de un ser humano existe un lugar; de este lugar brota la vida del amor, porque ‘del corazón brota la vida’. Mas este lugar no lo puedes ver; por mucho que te adentres, el origen se sustrae en la lejanía y la ocultación” (25). Torralba afirma que, con el término bíblico *corazón*, Kierkegaard ha introducido un concepto relativamente nuevo en el discurso filosófico moderno con el objeto de situar la génesis del amor en la interioridad del sujeto amante:

...el corazón [...] constituye el centro axial de la persona, el fundamento de su vida, de sus obras, de su existencia. El hombre bíblico es, ante todo, corazón, mientras que el hombre griego es, ante todo, *logos*. En este eslabón del discurso, Kierkegaard es más bíblico que helénico (1998, p. 161).

Para nuestro filósofo, sería la más grande tortura, si el amor realmente pudiese contener tanta contradicción en sí mismo, como que el amor se exigiera de sí mismo el mantenerse oculto, exigiera la imposibilidad de su propio reconocimiento. Pero esto no es así de ninguna manera porque aún si una singular expresión de amor, un único impulso del corazón fuese, por amor, forzado a un ocultamiento doloroso, esta misma vida del amor encontraría otra expresión para sí mismo y llegaría a ser reconocible por sus frutos –“es una *necesidad* para el amor el que pueda ser conocido por los frutos” (27), como es una necesidad para el poeta componer versos –es aquello que lo define. Aunque hay otras señales del amor, como la palabra y la expresión afectuosa, los frutos son una señal más segura del mismo. No obstante, para que el amor humano produzca frutos y sea conocido por ellos, “es necesario primeramente *asentar el corazón*” (30) en la eternidad, pues

igual que el amor mismo no se puede ver, y por eso hay que creer en él, así tampoco se le puede reconocer incondicional y directamente por ninguna expresión suya en cuanto tal. [...] No hay obra alguna, ni siquiera una sola, ni la mejor, de la cual podamos afirmar incondicionalmente que, quien hace tal cosa, sin lugar a dudas demuestra con ello amor. Esto depende de *cómo* se realice la obra (30).

Ninguna obra de caridad (como dar limosna, visitar las viudas o vestir al desnudo) sería una obra del amor a menos que estuviera acompañada del amor en sí. Aunque Dios sea inefable, su amor se revela en obras que están orientadas no sólo para ayudar a otros, sino para revelar a Aquel que no puede (o no quiere) de otra manera revelarse.

Para que uno no deje “estéril su amor” (31) y realice la exhortación evangélica universal de que el amor sea conocido por sus frutos, debe trabajar no para que el amor sea efectivamente conocido por sus frutos, sino trabajar para que el amor sea capaz de ser reconocido por sus frutos, así no lo sea, por los demás. Esto parece una distinción de filigrana, un mero arabesco intelectual, pero no es así y Kierkegaard nos muestra por qué es necesaria. En este cometido uno debe cuidarse a sí mismo como para que esto, el reconocimiento del amor, no se convierta para uno en “algo más importante que lo único que importa, a saber, que [uno] dé frutos, y en consecuencia, pueda ser conocido” (31).

Junto con el acercamiento subjetivo está el énfasis de Kierkegaard sobre la responsabilidad del individuo en cuanto a su respuesta personal a la exhortación evangélica. “Pues la autoridad divina del Evangelio no le habla a un ser humano acerca de otro ser humano, ni a ti, mi querido oyente, de mí, ni a mí de ti” (32). Cuando el evangelio habla, lo hace directamente al individuo, a cada persona en particular. No habla acerca de nosotros los hombres, usted y yo, sino que nos habla a nosotros, a usted y a mí, y nos habla acerca del requisito de que el amor sea conocido por sus frutos: “aquí rige lo que siempre rige en relación con cualquier palabra del Evangelio: ‘El que la ponga en práctica, será como el hombre que edifica sobre roca’” (32). Es, pues, el árbol individual el que ha de dar o no los frutos; hacerlo depende de una decisión existencial.

Finalmente, sólo el amor en una persona puede reconocer los frutos del amor en otra, pero puede hacerlo porque, primeramente, cree en el amor: “esto es lo primero y lo último que hay que decir del amor cuando se trata de conocerlo” (33), que primero hay que creer en él. No ver para creer sino creer para ver. Aquel que necesita ver primero los frutos, sin tener en sí el amor, manifiesta una “estrechez de corazón, mórbida, angustiada y puntillosa, que con desconfianza mezquina y lamentable quiere ver los frutos” (34). Así, “cuando conozcas por ellos [por los frutos] que él [el amor] habita en este otro ser humano, más glorioso aún es creer en el amor [y] es ésta una expresión nueva de la hondura del amor” (34). En este sentido,

... la señal definitiva, la más gloriosa y absolutamente convincente del amor, será el amor mismo, el cual es conocido y reconocido por parte del amor en otro. Lo igual sólo se conoce por lo igual; solamente el que permanece en el amor puede conocer el amor, y además su amor puede ser conocido (34).

3.2 El amor como mandato: “Tú has de amar al prójimo”

La segunda sección de la primera parte de *Las obras del amor* se compone de tres capítulos que corresponden a los tres elementos del segundo mandamiento divino y que los traductores han descompuesto nuestro para desarrollarlo individualmente en el siguiente orden: tú *has de* amar en el 3.2.1, amarás a *el prójimo* en el 3.2.2, y, finalmente, tú amarás al prójimo en el 3.2.3., concentrándose, en cada capítulo en la parte de la expresión que hemos resaltado en cursiva. Ferreira opina que, por su notable

interrelación, se trata, propiamente, de una única deliberación acerca del alcance y la incondicionalidad de la obligación cristiana de amar, dividida en tres partes (Cfr. 2001, p. 30). Es también significativo que no se emplee la expresión “deberás amar”, que está asumida, sino la más fuerte de “haz de amar” que anticipa un “podrás hacerlo”.

3.2.1. Tú “has de” amar

Kierkegaard enfatiza que el mandato de Cristo (Mt 22, 39) es que amemos al prójimo como a nosotros mismos –no más que a nosotros mismos, como pretenden ebriamente los poetas, pues esto sería idolatría. El amor que cantan los poetas “es en el fondo amor de sí” (37), pues se basa en la predilección. El presupuesto del cristianismo es que “todo ser se ama a sí mismo” (35) y no pretende de ninguna manera enseñar que no debe hacerlo, sino que, “por el contrario, precisamente le enseña el legítimo amor de sí” (37), al añadir al mandato de amor al prójimo la expresión “como a ti mismo”. El mandamiento divino cambió eternamente el peligro egoísta del amor de sí y puede leerse: “*Te amarás a ti mismo del modo recto*” (42), esto es, cristianamente. De esta forma, “amarse a sí mismo del modo recto y amar al prójimo se corresponden por completo, en el fondo no son más que uno y lo mismo” (42).

Es asombrosa la cantidad de calificativos empleados por Kierkegaard para referirse al amor no cristiano. Solamente en esta deliberación utiliza los siguientes: cantado, fantástico, espontáneo, erótico, de sí, parcial, de predilección, de inclinación, de instinto, de la pasión, inmediato, poético, temporal, natural, de subsistencia. También se refiere a él con frecuencia como pasión amorosa. A cada calificativo se podría corresponder su antónimo y nos aproximaríamos, de esa forma fácil, al concepto del amor cristiano, pero el danés no lo hace, pues no es amigo de las definiciones conceptuales. Además, y más importante, los dos tipos de amor no están en realidad contrapuestos, sino que el amor humano debe ser cristianizado, recordando a San Agustín en cuanto que “la gracia no anula la naturaleza sino que la perfecciona”.

¿Quién es, pregunta Kierkegaard, nuestro prójimo? La palabra danesa equivalente a vecino es *neahgebur* (equivalente a la inglesa *neighbor*), aquel que mora cerca, el *próximo*, en sus dos sentidos: siguiente y cercano. Así, el prójimo es aquel que mora más cerca que cualquier otro, “aquel que está más próximo a ti que todos los demás” (39), pero no más cerca en el sentido de parcialidad o predilección, porque amarlo por morar más cerca por favoritismo es amor propio, amor de sí. “¿Acaso no hacen lo mismo los paganos?” (Mt 5, 46). Pero “la doctrina cristiana consiste en amar al prójimo, amar al género humano entero, a todos los seres humanos, incluso al enemigo, sin hacer excepción ni por predilección ni por aborrecimiento” (38). El concepto de prójimo realmente significa una reduplicación de uno mismo, de mi propio mí mismo: “‘el prójimo’ es lo que los pensadores llamarían lo otro, aquello en lo que ha de verificarse lo egoísta del amor de sí” (40). Aquí Kierkegaard está pensando en “el amigo” de Aristóteles como “un otro yo”.

Cuando el fariseo le pregunta a Jesús quién es su prójimo, Jesús le voltea las tablas con la parábola del buen samaritano, indicando con ella qué clase de prójimo debemos ser. De la parábola, Kierkegaard concluye que “mi prójimo es aquel respecto de cual tengo un deber, y al cumplir mi deber manifiesto que soy el prójimo” (41), y mi tarea consiste en siempre reconocer mi deber para con él. Se ha transfigurado el amor, de una pasión espontánea, en un imperativo ético que, en cuanto mandato divino, debe ser apropiado para llegar a constituir una segunda naturaleza. “El distintivo del amor cristiano y su peculiaridad es que contenga la aparente contradicción de que amar sea un deber” (43), cosa que para el paganismo representó, a más de un verdadero escándalo, “un cambio de eternidad” (44) que hizo “todo nuevo”, auténtica “señal de lo cristiano” (44). ¿Cómo puede el amor, que ordinariamente se piensa orgánico y espontáneo, ser ordenado, mandado, y seguir siendo empero amor?

En el discurso kierkegaardiano sobre el amor, el epicentro de este don gratuito es el corazón, pero no el corazón blando de determinados romanticismos espurios, sino el corazón entendido como fuente de deber. El imperativo kierkegaardiano no emerge de la razón pura práctica, sino del corazón puro y transparente. El deber de servir al prójimo, el deber de amarle y de respetarle, no tiene su génesis en la racionalidad sino en el corazón y, a pesar de ello, no debe confundirse con un sentimiento, con el *feeling* de los emotivistas, pues se trata de un deber, de una obligación, de una necesidad sentida en lo más íntimo del corazón (Torralba, 1998, p. 162).

No obstante, el elemento más impactante del argumento de Kierkegaard, tal vez el más potente del libro, y de ahí el título de este trabajo, es que el amor auténtico es *mandado*, ordenado por Dios y asumido en obediencia como deber; solamente por virtud de ese hecho, es *liberado* de toda angustia: ““Has de amar”. *Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor asegurado, por toda la eternidad, contra todo cambio; eternamente liberado en bienaventurada independencia; eterna y dichosamente protegido, por toda la eternidad, contra la desesperación*” (49).

No importa cuán gozoso, cuán feliz, cuán indescriptiblemente confiado pueda estar el amor según el instinto y la inclinación (el amor *éros* y *philia*), “el amor inmediato en cuanto tal, sentirá no obstante, precisamente en su instante más bello, la necesidad de unirse, a ser posible, de un modo más sólido” (49). Por tanto, los amantes o amigos hacen votos, votos de fidelidad o amistad permanente entre ellos. Y, cuando hablamos con mayor solemnidad, no decimos de los dos simplemente que “se aman”; decimos, más bien: “se juraron fidelidad” o “se comprometieron en la amistad mutua”. ¿En virtud de qué han hecho este juramento de amor? Tratándose del amor erótico, nos dice Kierkegaard, es el poeta quien como “portavoz consagrado de este amor” (49) hace que los dos se hagan la promesa; el poeta es quien une a los dos, quien anticipa un futuro paradisíaco para los dos y les permite jurar –en resumen, el poeta es, en este tipo de amor, el sacerdote. Pero, se pregunta el filósofo, ¿jura este amor por algo superior a sí mismo? No, esto no lo hace sino que el amor jura por él mismo. Sin embargo, si uno verdaderamente ha de jurar, lo debe hacer por algo superior; “de suerte que sólo Dios en los cielos es el único que está en situación de poder jurar por sí mismo” (50). Pero el

poeta es incapaz de entender esto aunque tenga razón “en que no es digno de mencionarse, ni mucho menos digno de cantarse, el amor de dos seres humanos que no quieran amarse por toda la eternidad” (51). Por tanto, este amor espontáneo tiene, de acuerdo con los bellos malentendidos de la imaginación, lo eterno en sí mismo, pero “no está conscientemente fundado en lo eterno” (51), en lo supremo, y, por consiguiente, puede cambiar. Esta posibilidad, vigente durante toda la vida del amor, es empero su gran debilidad: este amor “tiene de seguro *subsistencia*, pero no tiene *constancia*” (52). Sólo lo eterno “puede ser y permanecer y seguir siendo simultáneo con todo tiempo” –lo temporal no. De esta forma, concluye Kierkegaard, sólo cuando es un deber el amar “por la eternidad”, el amor se asegura eternamente. “De esta manera, cuando el amor ha sufrido el cambio de la eternidad convirtiéndose en deber, tenemos que ha ganado constancia, y entonces va de suyo que subsiste” (52), pues es ya amor auténtico. Esta seguridad de lo eterno echa fuera toda angustia y hace perfecto el amor, lo vuelve perfectamente seguro, porque está eternamente asegurado, haciéndose de esta forma inmutable. Además, tampoco necesita ser probado, pues “esto de probar se relaciona siempre con la probabilidad pues siempre es posible que lo probado no supere la prueba” (54).

Por el contrario, en ese amor inmediato y espontáneo que sólo tiene subsistencia, a pesar de lo confiado que pueda estar de sí mismo, hay todavía una angustia, la angustia sobre la posibilidad de que el amor cambie y “puede cambiar *en sí mismo* y puede cambiar *desde sí mismo*” (55). El amor puede cambiar en sí mismo transformándose en odio o en celos y puede cambiar desde sí mismo al “languidecer en la tibieza e indiferencia de la costumbre” (56), de la rutina. Ese amor no entiende, como tampoco lo hace el poeta, que aquí está presente la angustia, porque la angustia está oculta; lo único que se expresa es una pasión tremenda, con la angustia en el fondo apenas insinuada. ¿Por qué será que el amor espontáneo está tan inclinado a –sí, tan enamorado con- poner a prueba el amor? Esto es así porque el amor, al no haberse convertido en un deber, no ha sido sometido a prueba en el sentido más profundo. Para usar la metáfora kierkegaardiana, no es “plata de ley” (53), es decir, no está certificado por la eternidad como auténtico como sí lo está el amor que ha sufrido el “has de amar” de la eternidad. De esta forma el “deberás”, el “has de”, hace al amor libre en bendita independencia; dicho amor se sostiene y no se cae con las variaciones en el objeto del amor; se sostiene y cae con la ley eterna y, así, nunca cae: “solamente es inmutable lo eterno y lo que, convirtiéndose en deber, ha sufrido el cambio de la eternidad” (59).

Kierkegaard, refiriéndose a la libertad del amor que depende de la ley del deber, asegura que se ha vuelto eternamente independiente:

...el deber hace a un ser humano dependiente y, en el mismo instante, eternamente independiente. “Solamente la ley puede dar la libertad”. ¡Ay!, se cree muy firmemente que la libertad existe y que es la ley la que ata a la libertad. Sin embargo, sucede todo lo contrario: sin la ley tampoco existe la libertad, siendo la ley la que da la libertad. [...] De esta manera, este “has de” libera al amor en bienaventurada independencia. [...] Esta independencia sólo depende del amor mismo mediante el “has de” de la eternidad, no depende de ninguna otra cosa y,

por tanto, tampoco depende del objeto del amor... el amor permanece, esto es independencia. La invariabilidad es auténtica independencia; todo cambio es dependencia... (60-61).

Tres años antes de la publicación de *Las Obras del Amor*, Kierkegaard se había referido al tema de la angustia en *El Concepto de la Angustia* y sólo un año antes había tratado el tema de la desesperación en *La Enfermedad Mortal*. Aquí vuelve sobre la desesperación: “solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor dichosamente protegido, por toda la eternidad, contra la desesperación” (62). ¿En qué sentido puede hablarse de desesperación en el amor? Kierkegaard nos dice que “el hecho de que el amor inmediato pueda llegar a desesperar demuestra que [ya] está desesperado” (62) y que “la desesperación radica en el hecho de relacionarse, con pasión infinita, con un individuo” (62) a quien se ama “más que a sí mismo, más que a Dios” como ensalzan ebriamente los poetas. La desesperación es, para Kierkegaard, la carencia de lo eterno en el amor, pues “este ‘has de’ de la eternidad es lo salvador, lo purificador, lo ennoblecedor” (65).

¿Cómo puede este amor que es mandado protegerse frente a la desesperación? “Muy sencillo” nos dice el filósofo, “mediante el mandamiento, mediante ese ‘has de amar’” (63). Consiste primera y primordialmente en que no debes amar de tal forma que la pérdida del amado ponga de manifiesto que estabas en desesperación – esto es, no debes amar desesperadamente, en lo absoluto. ¿Está prohibido, entonces, amar? De ninguna manera. El mandato solamente prohíbe amar de una manera en que no se pide. Esencialmente, el mandato no es negativo sino positivo –ordena que ames. “El mandamiento del amor prohíbe la desesperación al mandar amar” (63). Es la eternidad del mandamiento la que “salva al amor de la desesperación, precisamente al tornarlo eterno” (67). Siguiendo a San Agustín, Kierkegaard nos dice que el amor de Dios es la garantía de que el amor humano se puede realizar dentro de los confines del mandamiento:

Cuando [la eternidad] dice: “Has de amar”, con ello está diciendo: “Tu amor tiene una validez eterna”; pero no lo dice consolando, pues eso no serviría de ayuda: lo dice mandando, porque cabalmente hay peligro. Y cuando la eternidad dice: “Has de amar”, es cuenta suya garantizar que sea realizable. [...] hablando humanamente, sería una desfachatez, casi como una broma, decirle al desesperado que *había* de hacer aquello que él más deseaba y cuya imposibilidad le había hecho caer en la desesperación. ¿Se necesita alguna otra demostración de que el mandamiento del amor es de origen divino? (64).

De este texto podemos colegir que, para Kierkegaard, Dios asume la responsabilidad de que el mandamiento se pueda cumplir. De no ser así, Dios nos mandaría algo imposible. Esa responsabilidad, esa garantía, que asume la divinidad es consecuencia de su misma esencia, el amor. Activamente, el amor de Dios, Dios mismo, hace posible que se pueda amar al prójimo. Por ello, el danés desafía toda pretensión de fundar el mandamiento de amar al prójimo en una comprensión meramente moral y racional del mismo. Como todo amor procede de Dios, la cabal comprensión del mandamiento y su cumplimiento debe hacerse en y desde el ámbito religioso, no en y

desde el ámbito ético; lo que sea el amor es revelado y hecho posible por Dios mismo y esto ha quedado establecido *ab initio* en la oración:

¡Cómo podría hablarse rectamente del amor si Tú fueras olvidado, Tú, Dios del amor, de quien procede todo amor en el cielo y en la tierra!; ¡Tú, que no escatimaste nada, sino que lo entregaste todo en el amor!; ¡Tú, que eres amor, de suerte que el amoroso solamente es lo que es siendo en Ti! ¡Cómo podría hablarse rectamente del amor si Tú fueras olvidado, Tú, que revelaste lo que es el amor, Tú, nuestro Salvador y Redentor, que te entregaste a ti mismo para redimirnos a todos! (19).

3.2.2 Amarás a “el prójimo”

Ante el título de este apartado, Kierkegaard explica:

Porque, en efecto, es el amor cristiano el que descubre y conoce la existencia del prójimo, y, lo que es lo mismo, que cada uno lo es. Si amar no fuera deber, tampoco existiría el concepto de prójimo; solamente cuando se ama al prójimo, solamente entonces queda erradicado lo egoísta de la predilección y preservada la equidad de lo eterno (67).

De esta forma, el danés anuncia que, con el mandamiento cristiano, ha surgido una nueva categoría, hasta ahora inédita en el paganismo, la de *prójimo*. También en este epígrafe, presenta dos temas que se encuentran en oposición precisamente ante la evidencia de la nueva categoría: la predilección y la equidad. Este capítulo usa preponderantemente la expresión “amor de predilección” comprendiendo dentro de ella tanto el amor erótico como la amistad y, para mejor comprensión de la misma, se le puede equiparar la expresión “amor preferencial o de preferencia”. Es este sesgo de predilección lo criticado por Kierkegaard y, por ello, es contrastado con la equidad del amor no preferencial.

Kierkegaard asevera que se le objeta al cristianismo el que haya desplazado al amor (*eros*, *Elskov*) y la amistad (*Venskab*) pero lo que realmente ha sucedido con el cristianismo es que ha destronado al amor (*eros*) y la amistad (*philia*) que habían sido entronizados por los poetas del paganismo, en cuanto se trata de amor “según el instinto y la inclinación, la predilección, para poner en su lugar el amor según el espíritu, el amor al prójimo” (67). Este amor es “en interioridad, más sensible que la pasión amorosa en la unión, y más fiel en sinceridad que la más famosa amistad en solidaridad” (67). La exaltación y el elogio de la pasión amorosa (*eros*) y de la amistad pertenecen en exclusividad al paganismo que se expresa, en forma particularmente vívida, por medio de “el poeta”, su vocero, de quien dice que, “en cuanto poeta, no es cristiano” (69). Es tan radical el destronamiento de la pasión amorosa y de la amistad por parte del cristianismo que pide que se investigue el *Nuevo Testamento* para hallar alguna palabra acerca de la pasión amorosa o de la amistad expresada “en el mismo sentido en que la[s] canta el poeta” con la seguridad de que no existe. Pero, en cambio, el cristiano que quiera amar al prójimo no buscará en vano en dicho texto: “cada palabra que encuentre será más fuerte y autoritativa que la otra, apropiada para inflamar en él ese amor y para

conservarlo en ese amor” (69). Aquí descubre Kierkegaard otra diferencia entre el amor cristiano y el pagano: el primero es para ser cumplido, para ser puesto en práctica; el segundo, para ser celebrado, cuando se presenta.

Nuestro filósofo no pretende que el cristiano desdeñe y desprecie lo que dice el poeta. No, “pero el cristiano debe comprender todo de un modo distinto que el no-cristiano; debe comprenderse a sí mismo sabiendo distinguir” (70) “y dividir debidamente [...] y no confundir y mezclar” (67) “y en cuanto sea posible ayude a los demás... para que lleguen a ser cristianos en un sentido más y más profundo” (71). Así, Kierkegaard se dedicará a distinguir entre la pasión amorosa que canta el poeta y el amor cristiano:

La pasión amorosa se funda en un instinto que, transfigurado en inclinación, tiene su más elevada, incondicional y, de una manera indudablemente poética, única expresión en que tan sólo hay un único amado en el mundo entero y en que esta única vez, de la pasión amorosa es la pasión amorosa, lo es todo; la segunda vez, nada. [...] Esto es poesía, y el acento descansa de manera incondicional en lo más elevado del apasionamiento: ser o no ser. Amar una segunda vez ya no es amar, y para la poesía representa una atrocidad. [...] El amor cristiano enseña a amar a todos los seres humanos, a todos de manera incondicional. [...] Si en relación con el amor cristiano se pretendiera hacer una excepción con un solo ser humano, al que no se quisiera amar, entonces resultaría que no sólo semejante amor no sería “además amor cristiano”, sino que no sería amor cristiano en absoluto (73).

Aunque reconoce que “amar sin pasión es una imposibilidad”, Kierkegaard dice que la diferencia entre la pasión de la pasión amorosa y aquella del amor cristiano radica en que la de éste está fundada en la eternidad del mandamiento y, por eso, no se pueden mezclar como si se tratara de lo mismo: “el poeta diviniza la inclinación y por eso tiene, ya que piensa constantemente sólo en la pasión amorosa, plena razón al afirmar que mandar el amor es la mayor de las estupideces” (74).

El poeta pretende explicar el amor y la amistad como enigmas y lo hace mediante enigmas, no logrando así explicación alguna: “por eso mismo el amor y la amistad, como los entiende el poeta, no contienen tampoco ninguna tarea moral” (74). Son apenas una dicha aunque para el poeta sean la suprema dicha y la única tarea que podrían imponer es aquella de “estar de veras agradecido por la dicha que se tiene” (74). El cristianismo, a diferencia, esclarece eternamente el amor porque lo funda en el mandamiento divino y en él tiene claramente presente la tarea moral: “si se *ha de* amar al prójimo, la tarea *está*, la tarea moral, la cual constituye a su vez el origen de todas las tareas. Cabalmente, porque es la auténtica moralidad, el cristianismo sabe abreviar las deliberaciones [...] lo cristiano se pone inmediatamente a la tarea, porque la lleva consigo” (74-75). Y es imposible pretender que no se sabe quién es el prójimo, ya que “el cristianismo ha hecho eternamente imposible equivocarse con él [...] pues el prójimo son de seguro todos los seres humanos” (75), sin excepción alguna. De esta forma, Kierkegaard funda todo su imperativo ético en el mandamiento cristiano del amor al prójimo, “origen de todas las tareas” (74) morales.

Existen algunas similitudes entre la concepción kantiana y la kierkegaardiana en torno al mandamiento del amor al prójimo pero las diferencias son más radicales que las semejanzas. Ambos filósofos citan el mandamiento como un elemento plenamente válido de su ética, ambos coinciden en la autoría divina del mandato y ambos coinciden en una condición de postración por parte del ser humano que es susceptible de ser superada. No obstante, la diferente comprensión de Dios mismo y de su papel en la redención humana los separa sin remedio. Para Kant, el imperativo categórico, ese supremo principio de la moralidad, se fundamenta en el “yo debo” que el hombre percibe como escrito en su corazón y que es accesible a él solamente mediante la razón. El mandamiento divino de amar al prójimo sólo coadyuva para fortalecer lo que ya se conoce. En la kantiana religión de la razón, no hay campo para la asistencia divina en la comprensión y, especialmente, en el cumplimiento del imperativo. Kierkegaard, como hemos visto, fundamenta la obligatoriedad del mandamiento en la autoridad divina que así lo ha revelado y enfatiza que el amor como deber es esencialmente judeocristiano. La validez del mandamiento de amar al prójimo surge de un contexto de relación del hombre con Dios en la cual éste es la determinación intermedia y cuya activa asistencia es indispensable para que el mandamiento se pueda cumplir. Sólo hay un camino para superar la indeterminación de la ley y ese camino es Cristo, plenitud de la ley y prototipo del amor. Para Kant, Cristo es solamente el ideal de perfección moral ante el cual los hombres pueden juzgarse a sí mismos en su desarrollo ético. Para Kant el acento está puesto en el deber; para Kierkegaard, en el amor, en el amor que se expresa mediante el cumplimiento del deber. Para Kant, la responsabilidad moral, el cumplimiento del deber, está situada en el hombre; para Kierkegaard, la responsabilidad moral del amor al prójimo se sitúa en Dios quien hace posible dicho amor.

Kant no ve que, desde una posición de mal radical, el progreso práctico en la vida moral individual y comunitaria, sin una dependencia fundamental en la intervención directa de Dios en la vida fenoménica, es imposible (Martens, 1999, p. 77).

En la ausencia de exclusión, en esta negativa a la preferencia, a la inclinación, al favorecimiento, Kierkegaard funda el rompimiento entre el amor del paganismo y el del cristianismo: “*el amor y la amistad son predilección y pasión de predilección*; el amor cristiano es abnegación, cosa que garantiza este ‘has de’” (76) y “ahuyenta cabalmente toda predilección, lo mismo que ahuyenta todo amor de sí” (79). Antes se opinaba que el cristianismo rechazaba la pasión amorosa por su inherente sensualidad pero esto era un malentendido, ya que “de la misma manera que [el cristianismo] no ha prohibido a los seres humanos comer y beber, así tampoco se ha llamado a escándalo a propósito de un instinto que el ser humano, desde luego, no se ha dado a sí mismo” (76). Lo que de la sensualidad de la pasión amorosa rechaza el cristianismo es su egoísmo intrínseco, su amor de sí –“el amor de sí es lo sensual” (76) para concluir que “la predilección en la pasión, o la predilección apasionada, propiamente no es sino otra forma de amor de sí” (76). El paganismo rechazaba por repugnante el amor de sí sin darse cuenta de que la pasión amorosa es esencialmente una forma de este amor, por su predilección en torno a ese único amado, a ese único amigo y, recordando a Aristóteles, sentencia: “por esta

razón, al amado y al amigo se los llama, de un modo bastante notable e ingenioso, el otro Mí Mismo, el otro yo, pues el prójimo es el otro tú, o más exactamente el tercero de la equidad” (77), el auténticamente otro, el *tú* verdadero sin la ocultación de la alteridad a que el amor de predilección da lugar. Así, quien ama al amado o al amigo ama, no al otro tú, sino al Mí Mismo que aquel representa, al yo en el “otro yo”. Por el contrario, en el cristianismo, “el prójimo no es precisamente sino la determinación intermedia de la abnegación, que se interpone entre el yo del amor de sí y el yo, pero también entre el yo de la pasión amorosa y de la amistad y el otro yo” (78). Kierkegaard busca clarificar aún más el sentido de la abnegación cristiana frente al egoísmo del amor pagano y lo hace apelando a la sobriedad, ese ser dueño de uno mismo:

En todas partes donde se encuentra lo cristiano, se encuentra también la abnegación, que es la forma esencial del cristianismo. Para relacionarse con lo cristiano uno debe en primer lugar volverse sobrio; mas la abnegación es cabalmente la transformación por la que un ser humano se vuelve sobrio en el sentido de la eternidad. En cambio, en todas partes donde no se encuentra lo cristiano, lo supremo es la embriaguez del amor propio, y lo supremo de esta embriaguez es lo admirado. Pero pasión amorosa y amistad son precisamente lo supremo del amor propio, son el yo ebrio en el otro yo. Cuanto más fuertemente se fusionen los dos yoes con el fin de hacer un solo yo, tanto más se cerrará egoístamente este Sí Mismo reunido, al margen de todos los demás. [...] En cambio, el amor según el espíritu arroja de mí Mí Mismo toda determinación natural y todo amor de sí, por lo cual el amor al prójimo no es capaz de convertirme en uno con el prójimo, en un Sí Mismo reunido. El amor al prójimo es amor entre dos seres eternamente determinados, cada uno por su lado, como espíritu; el amor al prójimo es el amor según el espíritu y dos espíritus jamás podrán convertirse en un solo Sí Mismo en sentido egoísta (80).

Parecería, por lo visto hasta ahora, que el filósofo establece una franca independencia entre los dos mandamientos supremos de la tradición judeo-cristiana, amor a Dios y amor al prójimo, pero esto no es así. Por el contrario, Kierkegaard hace del segundo mandamiento una función del primero, cosa que no puede hacer el paganismo, pues en éste el amor de sí es divinización propia y al ser la pasión amorosa y la amistad una forma de amor de sí son también idolatría. En cambio, en el cristianismo, “a fin de cuentas, el amor de Dios es lo decisivo, de él brota el amor al prójimo, algo que el paganismo no sospechaba” (82). Dicho de otra forma, “en la pasión amorosa y la amistad la determinación intermedia es la predilección; en el amor al prójimo la determinación intermedia es Dios: ama a Dios sobre todas las cosas, entonces amarás también al prójimo y en el prójimo a cada ser humano; sólo amando a Dios sobre todas las cosas puede amarse en el otro ser humano al prójimo” (82).

También afirma que “si un ser humano ama al prójimo en otro único ser humano, entonces está amando a todos los seres humanos” (82) y esto es clave para entender por qué Kierkegaard no se opone al amor erótico (p. ej. en la exclusividad del matrimonio) ni a la amistad; se opone, más bien, a la predilección, a la preferencia, a la exclusión (en lenguaje actual), que operan en el amor que canta el poeta. El amor erótico y el amor de amistad deben pasar por ser primero, y antes que nada, amor al prójimo y así se purifican, por así decirlo. De esta forma se salvaguarda la alteridad del otro y se le

permite ser más que una extensión del yo del amante. Como anticipábamos al inicio de este capítulo, lo opuesto para Kierkegaard de la predilección, de la preferencia, es la equidad y “el amor al prójimo es la equidad eterna en el amar” (82). Pero, realmente, ¿en qué consiste la equidad que plantea el filósofo?

La equidad cabalmente consiste en que no se discrimine, y la equidad eterna consiste en que no se discrimine incondicionalmente en lo más mínimo, en que ilimitadamente no se discrimine en lo más mínimo; en cambio, la predilección consiste en discriminar, y la predilección apasionada, en discriminar ilimitadamente (82).

Para concluir, ¿cuál es el fundamento de la equidad que propone Kierkegaard para exaltar el amor al prójimo? El fundamento no es otro que la igualdad de todos los hombres ante Dios. Por eso, puede decir que “el prójimo es cada ser humano; [...] Es tu prójimo en la igualdad contigo ante Dios. Mas esta igualdad la tiene incondicionalmente cada ser humano y la tiene de manera incondicional” (85). El prójimo, esa nueva categoría que introdujo el cristianismo, significa la igualdad de todos los hombres y de cada hombre ante Dios y el amor de predilección, por su arbitrariedad e inestabilidad, no le hace justicia a esa igualdad. No permite que el tú del otro se destaque, o se distinga, porque se trata de otra forma de amor de sí del amante. Sólo el amor cristiano, que permite al amante ver en cada hombre y en todos los hombres a uno como él ante Dios, respeta la alteridad del otro y permite que aflore ese tú que distingue al otro incondicionalmente del sí mismo del amante.

3.2.3 “Tú” amarás al prójimo

Puesto que el amor es mandado, tiene que ser puesto en práctica y la manera de hacerlo es suprimiendo la diversidad y la semejanza, que son la raíz de la predilección, del amor de predilección. Esto no significa que se deje de amar a aquel por quien se tiene predilección, ya que “si el prójimo son todos los seres humanos, ninguno parece que pueda quedar excluido” (88) y sería una contradicción evidente. No obstante, los amantes opinan que en la pasión amorosa ya tienen lo supremo, pero Kierkegaard dice que “esto no es así pues con ello no tienen aún lo eterno asegurado por lo eterno” (88) y explica que el mandamiento del amor al prójimo promete la vida eterna y pretende enseñar a cada ser humano cómo debe amarse a sí mismo en el amor auténtico, pues “solamente el amor al prójimo conduce de verdad a la vida” (88). Es auténtico el amor, cualquier amor, que se funda como amor al prójimo:

¡Ama a tu amada fiel y tiernamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo santificador del pacto de vuestra alianza con Dios; ama a tu amigo sincera y devotamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo que aprendáis el uno del otro en la confianza con Dios de la amistad (88)!

Kierkegaard dice que la buena nueva del cristianismo es nuestra filiación divina y que su tarea es aquella de hacernos semejantes a Dios y esto sólo lo hacemos en el amor porque Dios es amor. Pero no en el amor de predilección, sea este amor apasionado o amistad, porque “para Dios no existe ninguna predilección” (89). Cuando

amamos al prójimo, nos asemejamos a Dios. Al prójimo se le encuentra fácilmente: “reconociendo tu deber, descubres fácilmente quién es tu prójimo” (41). Se le encuentra incondicionalmente y nunca se le puede perder. Al amante o al amigo se les puede perder, pero al prójimo es imposible: “ningún cambio es capaz de arrebatarte al prójimo, pues no es el prójimo quien te retiene, sino que es tu amor el que retiene al prójimo” (91). Ni siquiera la muerte puede despojarnos del prójimo, porque amando al prójimo mantenemos una unión con Dios.

El amor al prójimo posee las perfecciones de la eternidad. Con esta expresión inicia Kierkegaard un encomio del amor al prójimo explicando que la perfección de éste no radica en el objeto del amor, en el amado, sino en el amor mismo que ama a quien no es perfecto.

Y precisamente porque el prójimo no tiene ninguna de esas perfecciones que el amado, el amigo, el admirado, el cultivado, el poco frecuente y el extraordinario, tienen en tan alto grado, precisamente por eso el amor al prójimo tiene todas las perfecciones que el amor al amado, al amigo, al cultivado, al admirado, al poco frecuente y al extraordinario no tiene (92).

El amor al prójimo no se relaciona como una especie con las demás especies de amor, ya que éstas se diferencian entre sí por su objeto; pero el amor al prójimo sólo se determina y sólo se conoce por el amor, siendo ésta la perfección suprema. Por cuanto el prójimo es incondicionalmente cada ser humano, “entonces toda diversidad queda eliminada del objeto, y por eso cabalmente es cognoscible este amor en que su objeto está libre de toda determinación más detallada por parte de la diversidad” (93). El amor al prójimo tiene un objeto sin diferencias. El amor al prójimo es equitativo, porque se vuelca hacia afuera de sí mismo “abarcando a todos y, no obstante, amando a cada uno en particular, pero a ninguno particularmente” (93). La necesidad de amar constituye una riqueza para quien ama y en quien ama al prójimo, “el amor es una necesidad, la más profunda” (94). Así, amar al prójimo es la mayor riqueza.

Sin embargo, no hay en esta riqueza nada de orgullo ni soberbia, pues Dios constituye la determinación intermedia, y el “has de” de la eternidad ata y dirige esta poderosa necesidad para que no se extravíe y se convierta en orgullo. Mas en el objeto no hay limitación alguna, puesto que el prójimo son todos los seres humanos, cada ser humano incondicionalmente (94).

Kierkegaard utiliza la imagen de la ceguera para trascender las diferencias entre los hombres y, en el amar al prójimo, poder amar incluso a los enemigos, ya que “el prójimo es la completamente incognoscible diversidad entre ser humano y ser humano, o bien es la eterna igualdad ante Dios” (94). El poeta enseña que el amor nos vuelve ciegos a toda imperfección del amado y para todo lo que no sea el amado. “Por el contrario, el amor al prójimo vuelve ciego a un ser humano en el sentido más profundo y más noble y más bienaventurado, de suerte que ame ciegamente a cada ser humano, tanto como el amante ama al amado” (95).

Es una verdadera tarea aquella de “pasar por alto” las diferencias entre los hombres y una permanente tentación para el cristiano caer en la mundanidad de obrar en

función de las diferencias. El cristianismo no quitó la diversidad, pero sí trajo consigo la igualdad de los hombres, de todos los hombres, ante Dios: “La diversidad es lo perturbador de la temporalidad, lo que marca a cada ser humano de manera diferente; pero el prójimo es la marca de la eternidad en cada ser humano” (117). Siempre será una trampa para el hombre el embelesarse con la diversidad indudable entre los hombres rindiendo honor al poderoso y al distinguido y despreciando al inferior hasta dañar su alma y olvidar lo que significa amar al prójimo. La diversidad es como el disfraz que se quita un actor, al terminar la función, para asumir su propia identidad, ser quien realmente es, ante Dios. “El esplendor interior de la equidad [igualdad de la magnificencia (116)] nunca o muy, pero que muy raramente, se trasluce” (115). Amar al prójimo no es camino fácil ni siempre grato. Sólo de la mano de Dios se hace posible.

Sí, es una marcha seria ésa de ir con Dios (y sólo en tal compañía se descubre a “el prójimo”, pues Dios es la determinación intermedia) para llegar a conocer la vida y a uno mismo. Así pierden su esplendor mundano honor, poder y gloria; en compañía de Dios no podrás, mundanamente, saborearlos. [...] Pero cuando vas con Dios, solamente te mantienes unido a él, y en todo lo que tú entiendes sobreentiendes a Dios. Así descubres –habré de decir que para tu propio daño-, así descubres al prójimo; así Dios te obliga a que lo ames –habré de decir que para tu propio daño, pues amar al prójimo es un trabajo ingrato (105).

Según Kierkegaard, todos sabemos en el fondo cuál es nuestro deber ante el prójimo. Pero una cosa es saberlo y otra obrar de acuerdo a ello. Para realizar nuestro deber para con el prójimo hay que estar cerca a él; tan cerca que no tengamos alternativa, pues cuando nos acercamos, realmente lo vemos y lo reconocemos como prójimo. La seriedad, una categoría kierkegaardiana, consiste en querer llevar a cabo el deber en la realidad; lo demás es vanidad.

A distancia, el prójimo es conocido por todos; solamente Dios sabe cuántos son los que lo conocen en la realidad, es decir, los que lo conocen de cerca. Y sin embargo, a distancia el prójimo es una quimera; él, que al aproximarse uno mismo, es el primero con quien topamos, incondicionalmente cualquier ser humano. [...] A distancia cualquiera conoce al prójimo, y sin embargo es imposible ver al prójimo a distancia; si tú no lo ves tan cerca que, incondicionalmente y delante de Dios, lo veas en cada ser humano, entonces no lo ves en absoluto (107).

Poco a poco, Kierkegaard nos ha conducido a la comprensión del amor al prójimo y puede resumir su pensamiento así: “amar al prójimo significa esencialmente querer existir por igual para cada ser humano incondicionalmente, permaneciendo en la diversidad terrena propia que a uno le ha sido asignada” (111). De esta forma, quien ama al prójimo está en paz y libre de discordia. Esa es la tarea suprema que implica el mandamiento divino y es una tarea abnegada, humilde y difícil, al igual que ineludible:

No está en el poder del ser humano lo que ha o no ha de llevar a cabo, no es él quien ha de conducir el mundo; la sola y única cosa que tiene que hacer es obedecer. Lo que primero y principalmente tiene que hacer cada cual (en lugar de preguntarse qué posición le resultará más cómoda, qué unión le será más ventajosa) es situarse él mismo en el punto donde la providencia pueda servirse de él, si es que así le place a la providencia, Este punto es cabalmente el amor al prójimo, o bien existir esencialmente por igual para cada ser humano (112-113).

Finaliza Kierkegaard esta deliberación con una exhortación a su “querido oyente” (117), para que se apropie de la comprensión que se le ha transmitido del mandamiento del amor al prójimo y la realice en su vida. No hay tiempo que perder porque es ahora cuando Dios nos está hablando y cada uno, en señal de madurez, debe entender que es ese “tú” al que se dirige: “es a mí al que la eternidad le dice: *tú* has de [amar]” (118).

3.3 El amor como plenitud de la ley y asunto de la conciencia

3.3.1 La caridad es la plenitud de la ley

La tercera sección de la primera parte de *Las Obras de Amor* se compone de dos capítulos, siendo el segundo de ellos una especificación del primero y, por ello, pueden ser considerados una sola deliberación. La profesora Ferreira dice que las dos partes de esta tercera deliberación tienen en cuenta la tensión entre lo revelado y lo escondido, lo externo y lo interno de la primera deliberación (3.1). Lo externo se representa como acción y lo interno como conciencia, actuando siempre en simultaneidad en toda obra del amor:

La combinación de mensajes nos recuerda que el cumplimiento de la ley en la acción no es mera externalidad y que la centralidad de la conciencia no reduce el amor a mera interioridad. En otras palabras, en esta deliberación, Kierkegaard está trazando una línea delgada –presentando una noción de acción que no es simplemente externa y, a la vez, presentando una noción del papel de la conciencia que no es simplemente interna (2001, p. 66).

Kierkegaard inicia su deliberación con una exposición acerca de las promesas. En primer término, considera el adagio “prometer es honrado, pero mantener complicado”, diciendo que tanto lo honrado como lo complicado es “mantener”, es decir, cumplir lo prometido. Pero, si esto es así, ¿qué está diciendo propiamente el adagio acerca del prometer? Que es nada en absoluto o que está previniendo contra el prometer. En un mundo que pérfidamente se promete tanto, es inquietante “que se dé el nombre de honradez a ‘eso de prometer’ [y...] sería preferible irse al otro extremo y afirmar que ‘prometer es una deslealtad’, admitiendo que precisamente es peculiar de una fidelidad auténtica el que no haga promesas” (119). En segundo lugar, trae a colación la parábola del Evangelio en la cual un padre le pide a cada uno de sus dos hijos que vayan a trabajar a su viña. El mayor dijo que no quería, pero después se arrepintió y fue. El segundo dijo: “Voy, señor”; y no fue. “¿Quién de estos dos era el hijo perdido?” (120) se pregunta Kierkegaard. “¿Acaso no era el que dijo sí, el obediente que no se contentó con decir sí, sino que dijo: ‘Voy, *señor*’, como dando muestra de su subordinación incondicional y obediente a la voluntad del padre?” (120). La promesa se convierte así en una trampa para el que promete sin cumplir, tornándolo en un impostor que se ha autoengañado, y “el camino, antes de retornar a la verdad de

nuevo se ha hecho larguísimo” (121). No así para quien se arrepiente de haber dicho “No”.

El que dice: “Voy, señor”, en este mismo instante tiene buena opinión de sí mismo; pero al que dice: “No”, le entra casi miedo de sí mismo. Esta diferencia resulta muy significativa en el primer instante, y en el siguiente instante resulta muy decisiva; con todo, el primer instante es el juicio de lo instantáneo, el segundo instante es el juicio de la eternidad. Precisamente por eso está el mundo tan inclinado a hacer promesas, pues lo mundano es lo instantáneo, y una promesa tiene momentáneamente tan buen aspecto... Precisamente por eso la eternidad sospecha de las promesas, lo mismo que sospecha de todo lo instantáneo (122).

El punto que quiere Kierkegaard resaltar consiste en indicar que las promesas no son suficientes; las promesas no equivalen a la acción y, mientras uno se mantenga prometiendo en vez de haciendo, está dejando de actuar. Pero hay más: quien es rico en buenas intenciones que no lleva a la práctica, se está realmente alejando del bien, pues “una promesa es, con relación al actuar, una criatura suplantadora, por eso hay que andar con mucho cuidado” (123). El filósofo concluye que, respecto de cada tarea, se debe concentrar inmediatamente “toda la atención de manera íntegra en lo esencial y decisivo” (123) y, como el amor es una tarea que hay que cumplir, “que el amor no se ande con rodeos, entreteniéndose consigo mismo en lisonjeras fantasmagorías, sino que ponga inmediatamente manos a la obra” (123-124). No otra cosa significa la expresión “el amor es la plenitud de la ley”, cita de San Pablo (Rm 13, 10).

El amor es una tarea explícita: cumplir la ley a cabalidad, y esto debe llevarse a cabo tan pronto como sea posible. A diferencia de Sócrates que capturaba con sus preguntas a su interlocutor en la ignorancia, lo cristiano, “que no se relaciona con un conocer, sino con un obrar, tiene la peculiaridad de responder de manera que con la respuesta captura a cada cual en la tarea” (125). Insistiendo en la distinción fundamental entre conocer y obrar, entre saber y hacer, Kierkegaard anota que

Por eso era tan peligroso para fariseos y sutiles y sofistas y cavilosos, preguntar a Cristo; [...] obtenían una respuesta capciosa, que no se enredaba de manera ingeniosa en prolijidades con la pregunta, sino que con divina autoridad agarraba al que preguntaba comprometiéndole a que obrara en consecuencia, cuando el que preguntaba probablemente sólo deseaba alejarse de sí mismo y de hacer lo verdadero, en la prolija distancia de la curiosidad o del ansia de saber o de la disquisición conceptual. [...] Pero Dios prende a los sabios en su necedad, y Cristo capturaba al que preguntaba con la respuesta, que contenía la tarea. [...] así como él enseñaba, así respondía también con divina autoridad, ya que la autoridad consiste precisamente en fijar la tarea (125).

De la misma forma, si el amor cristiano es la plenitud de la ley y la respuesta de Pablo a la pregunta: “¿Qué es el amor?” captura a quien la hace en la tarea de darle cumplimiento al amor, entonces “no hay tiempo para promesas, pues prometer aquí es usado para expresar ese extremo que quiere darle al amor una dirección equivocada, apartándolo del obrar, apartándolo de comenzar *inmediatamente* con la tarea” (126). El paradigma del cumplimiento de la ley del amor es el propio Cristo en quien el amor “era todo actividad” (128), por ser él mismo plenitud de la ley y todo cristiano, al

permanecer en el amor, debe trabajar porque su amor llegue a ser igual: “su única necesidad vital” (128). Sólo en Cristo, quien es amor, podemos entender el alcance del amor: “Cristo fue la plenitud de la ley. De él habremos de aprender cómo ha de entenderse esta idea, pues él era *la explicación*, y sólo cuando la explicación *es* lo que ella explica, cuando el que explica es lo explicado, cuando la explicación es la transfiguración, sólo entonces la relación es la legítima” (131).

Kierkegaard distingue entre la ley y el amor que es su cumplimiento pues la ley es indeterminada, pero el amor es la plenitud de la ley, algo que la ley misma no alcanza. Compara la ley con la sombra, impotente ante la realidad del amor; con un hombre locuaz que, por más que quiera, no puede decirlo todo; con un proyecto que sólo anticipa un trabajo terminado, el amor. “La ley es el proyecto, el amor la plenitud y lo completamente determinado; en el amor la ley es lo completamente determinado” (134). La ley es indeterminada, porque no puede llegar a determinar todo su alcance con absoluta precisión: “el concepto de ley consiste en ser inagotable, infinito e incesante dentro de las determinaciones; cada determinación alumbra a otra más precisa a partir de sí” (134) *ad infinitum*. Así, el amor es la suma de la ley, pero “no hay conflicto entre la ley y el amor, lo mismo que tampoco hay conflicto entre la suma y aquello de lo que es la suma” (135). A pesar de haber venido hablando de ley, solamente a esta altura se hace Kierkegaard la pregunta acerca de qué ley se está hablando y responde que se trata de la ley divina:

La sabiduría mundana y el cristianismo están de acuerdo en que hay una ley que el amor ha de cumplir para ser amor, pero están en desacuerdo respecto de qué ley sea esa, y este desacuerdo significa una diferencia infinita. *La sabiduría mundana piensa que el amor es una relación entre ser humano y ser humano; el cristianismo enseña que el amor es una relación entre ser humano – Dios – ser humano, es decir que Dios es la determinación intermedia. [...] Pues amar a Dios significa amarse de verdad a uno mismo; ayudar a otro ser humano a que ame a Dios es amar a otro ser humano; ser ayudado por otro ser humano para amar a Dios significa ser amado* (136-137).

En estas tres últimas sentencias se resume el pensamiento de Kierkegaard acerca del amor cristiano. Por eso, Kierkegaard puede decir que el cristianismo es “el protector del amor” (138) pues examina en todo amor si el amante se relaciona primeramente con Dios y “sí, consiguientemente, la relación de amor se relaciona también con Dios” (138). Al encontrar que esta *doble exigencia* no se cumple, el cristianismo interviene (“con alta locura, hablando en términos humanos” (138)) para deshacer esta relación y por eso puede enseñar que el cristiano habría de ser capaz de odiar

entendido en el sentido divino de que el amor fiel y sincero ha de ser tenido por odio por los seres queridos, los más allegados y los que con uno convivan, en cuanto que éstos no quieran comprender lo que significa amarse uno mismo: que eso es amar a Dios, y que eso de ser amado consiste en ser ayudado por otro ser humano a amar a Dios (139).

Kierkegaard se refiere a la radical diferencia entre la concepción cristiana del amor y la concepción mundana como “una colisión de dos representaciones” (139)

originada en “una diferencia de eternidad” (139). Esta diferencia de eternidad consiste en que en la concepción mundana del amor éste se ha marginado de la relación con Dios y, por consiguiente, de la relación con la ley de la cual el amor auténtico es su plenitud. Ningún amor, esa “pasión de sentimiento” (143), puede sustraerse de la relación con Dios a pesar de que, mundanamente, se cree que la pasión amorosa o la amistad dependen sólo de los amantes o de los amigos y que quizás únicamente el amor al prójimo se podría beneficiar de la relación con Dios por la dificultad que entraña ese tipo de amor.

Cada cual primeramente, antes de relacionarse en el amor con el amado, el amigo, los seres queridos o con los que convive, tiene que relacionarse con Dios y con las exigencias de Dios. Tan pronto como se omite la relación con Dios, se convierte en juicio supremo la determinación meramente humana de los interesados, de lo que ellos quieran entender por amar, de lo que ellos quieran exigirse unos a otros, y su juicio mutuo en virtud de ello. [...] es Dios el que ha de enseñar a cada individuo cómo ha de amar, para que su amor siquiera pueda relacionarse con la ley (143).

La sustracción del amor mundano de la relación con Dios obedece a una diferencia radical en las concepciones morales del mundo frente a las del cristianismo. Aquellas sostienen que todo lo que se afirma de la relación con Dios no es más que una quimera o, a lo sumo, un anacronismo y al hablar del amor no tiene por qué hablarse de Dios. En nombre de una libertad mal concebida, la concepción mundana pretende “abolir la servidumbre del ser humano respecto de Dios” (146) y “deponer a Dios para poner al ser humano en los derechos humanos” (146) ante lo cual Kierkegaard se pregunta cómo se origina esa nueva ley moral humana. Si se acepta que no hay un ser humano situado en grado superior a otro, entonces “se deja completamente en manos de mi arbitrio con quien quiero mantenerme unido en la determinación de lo supremo” (146), lo que implica que “hoy suponga que la exigencia de la ley es ésta y mañana la otra” (146). Concluye nuestro filósofo que “de este modo, toda la vida humana se transforma en una inmensa excusa” (147) y plantea el siguiente interrogante acerca de ésta moderna concepción que a su entender constituye un verdadero motín contra Dios: “¿acaso lo moral es una contingencia supeditada de tal manera que cuando una gran multitud hace lo incorrecto, o bien lo hacemos todos nosotros, entonces lo incorrecto es lo correcto?” (148). El danés sitúa bajo la responsabilidad de cada individuo, de cada cristiano, el detener el motín

obedeciendo uno mismo incondicionalmente, ateniéndose incondicionalmente a la relación con Dios y a la exigencia divina, y expresando con ello, en lo que a él concierne, que Dios existe y que es el único soberano, siendo él, por el contrario un obediente incondicional. Porque en la existencia sólo hay énfasis y sentido, verdad y realidad, cuando todos nosotros, cada cual, si me atrevo a decirlo así, recibe su mandato en un único lugar, y de este modo, cada cual, incondicionalmente obedece a uno y lo mismo. [...] Dios, por razón de seguridad, de equidad, y de responsabilidad, quiere que todo individuo se entere por él mismo de la exigencia de la ley. Cuando sucede esto, entonces hay sustancia en la existencia, ya que Dios es sustancial a ella (149).

De la misma forma en que ocurre con la ley moral, ocurre con la ley del amor en la que es únicamente Dios quien valida la exigencia de la misma porque “en la existencia sólo hay énfasis y verdad y sustancia cuando todos nosotros, cada cual, nos enteramos por Dios de cuál es la exigencia a la que nos tenemos que conformar” (149) e, igualmente, cada cual debe defenderse contra la confusión humana en relación con el amor, haciendo “caso de la explicación divina” (150) pues “realmente hay un conflicto entre lo que el mundo y Dios entienden por amor” (150) pues “el mundo no comprende lo que es el amor” (150). Para el mundo, el amor es únicamente amor de sí; más propiamente “la unión en el amor de sí” (151), y “no llega más allá en la determinación de lo que es el amor, ya que no tiene ni a Dios ni al prójimo como determinación intermedia” (151). El sacrificio y la devoción que exige al amante el amor del mundo es doble: por un lado, que sacrifique un poco del amor de sí “para mantenerse unido en el reunido amor de sí” (151) y, por otro, que sacrifique la relación con Dios “para mundanamente mantenerse unido con esa adhesión” (151). Le ocurre al amante todo lo contrario bajo la concepción divina del amor:

Dios entiende por amor el amor abnegado, el amor abnegado en sentido divino, el amor que todo lo sacrifica para darle terreno a Dios, incluso en el caso de que este sacrificio se haga todavía más pesado por el hecho de que no haya nadie que lo entienda, cosa que sin embargo, en otro sentido, pertenece al verdadero sacrificio; pues el sacrificio que es comprendido por los seres humanos ya tiene su recompensa en el aplauso de los seres humanos y, por consiguiente, no es verdadero sacrificio, el cual tiene que quedar incondicionalmente sin recompensa. [...] Más bien lo que pasará es que será acusado de amarse a sí mismo, cabalmente porque no quiere amar a los seres humanos en el sentido en que ellos, amantes de sí, se aman a sí mismos. [...] el amor cristiano es odiado, aborrecido y perseguido por el mundo (151-152).

El amor cristiano exige una verdadera lucha y depende de cada cual darla en el sentido de “expresar que Dios existe y que es el Señor, cuya explicación [del amor] debe ser incondicionalmente obedecida” (152). Esa relación con Dios que se establece en razón de la lucha que debe dar el cristiano “es la señal por la que se conoce como auténtico el amor a los seres humanos” (152) pues Dios no es simplemente un tercero en toda relación amorosa sino “el único objeto amado”. Si una relación amorosa no me conduce a Dios y si yo no conduzco a Dios a mi amado, el amor ha dejado de ser auténtico “aunque constituyera el bien sumo de la vida terrena de los amantes” (152). Por eso, Kierkegaard puede concluir diciendo que “a una relación amorosa le pertenecen tres: el amante, el amado y el amor; mas el amor es Dios” (153). Como Dios es amor, “es Dios quien ha puesto el amor en el ser humano, y es Dios quien ha de determinar aquello que es amor en cada caso” (159). Quizás con esto podemos entender mejor aquello de que, en el amor auténtico, Dios es la determinación intermedia.

Kierkegaard concluye este capítulo del amor como plenitud de la ley con una reflexión acerca de las exigencias de interioridad y de perseverancia que la ley del amor demanda. La interioridad exigida no está definida meramente por la relación amorosa sino, fundamentalmente, por la relación con Dios y se trata de la abnegación representada “en la ayuda que se le preste al amado para que ame a Dios” (163) y puede

llegar hasta el sacrificio mismo de la relación amorosa; “la interioridad del amor cristiano está dispuesta, como recompensa de su amor, a ser odiada por el amado (el objeto)” (164), demostrando con ello “que tal interioridad es una pura relación con Dios” (164) aunque “humanamente entendida, insensatez” (165). La interioridad está íntimamente relacionada con la perseverancia del amor en el tiempo toda vez que la perseverancia del amor consiste en mantener la interioridad del amor a lo largo del tiempo pues “nosotros no estamos hablando de un instante solemne de abnegación; la ley exige de seguro la misma interioridad a lo largo del tiempo. ¡A lo largo del tiempo!” (165). El peso del tiempo es quizás más difícil de sobrellevar que la misma interioridad:

Luchar consigo mismo en la abnegación, sobre todo si uno vence, es considerado como el combate más difícil; pero luchar con el tiempo y vencer completamente, es considerado como una imposibilidad. [...] ningún tiempo cambiará la exigencia de la eternidad: que el amor es la plenitud de la ley (167).

3.3.2 El amor es asunto de la conciencia

Kierkegaard inicia este capítulo, dedicado a la interioridad de la exigencia de la ley, diciendo que el cristianismo, mediante el cambio de la infinitud que es su finalidad y por el cual todo es nuevo, “transforma cada relación entre ser humano y ser humano, y asimismo la del amor, en una relación de conciencia” (171). Como lo aclara una nota de los traductores, Kierkegaard utiliza aquí el término conciencia exclusivamente en un sentido moral y no cognoscitivo. El cristianismo pretende “penetrarlo todo con la relación de conciencia” (169), logrando un cambio infinito que no se manifiesta en lo exterior ni en lo aparente. Ese cambio infinito no es otra cosa que “insuflar la vida eterna, lo divino, en el género humano” (169) produciendo una auténtica divinización que nuestro filósofo no duda en calificar de milagro:

Este es el milagro del cristianismo, más prodigioso que transformar el agua en vino; el milagro de, en total quietud, sin ningún cambio en el trono, sin que se mueva ni una mano, convertir, entendiéndolo en sentido divino, a cada ser humano en un rey, tan ligera, tan diestra, tan prodigiosamente, que en cierto sentido el mundo no tiene necesidad de enterarse de ello. [...] Y allá dentro, allí muy adentro, donde lo cristiano mora en la relación de la conciencia, ahí todo se ha cambiado. [...] El cristianismo realiza en completo silencio, como si no fuera nada, el cambio de la infinitud. [...] ¿y qué otra cosa es el cristianismo sino interioridad? (171).

Este capítulo tiene como epígrafe una cita de San Pablo: “Pero la suma de este mandato es la caridad que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera” (1 Tm 1, 5). Como vemos, Kierkegaard se dispone a investigar principalmente una de las determinaciones, la de que el amor es asunto de la conciencia, en la cual, según él, se hallan contenidas tanto el corazón limpio como la fe sincera “y a la cual están esencialmente referidas” (171). El cambio que ha producido el cristianismo en el amor no ha sido sólo respecto de la pasión amorosa, “fundada en el instinto y en la inclinación” (173), mediante la institución del matrimonio en que se les inquiere a los contrayentes si han consultado esta decisión con Dios y con su conciencia –“ha

convertido todo amor en asunto de la conciencia” (173). La conciencia pretende abarcarlo todo:

Y el cristianismo quiere realizar por doquier este cambio de la infinitud (que es el del ser humano celado de la situación interior, la cual está orientada hacia dentro en dirección hacia la relación con Dios, siendo en esto distinta de la situación interior que está orientada en dirección hacia fuera); por eso también quiere transformar todo amor en asunto de conciencia. [...] Con la fuerza interior de la conciencia que hace que se extienda, acontece como con la omnipresencia de Dios: no se la puede reducir a un solo lugar [...] El cristianismo ha comenzado por la base y, por ello, con la doctrina del espíritu acerca de lo que es el amor. Para determinar lo que sea el amor, empieza o con Dios o con el prójimo, y esta doctrina acerca del amor es la esencialmente cristiana, puesto que para encontrar al prójimo en el amor es preciso partir de Dios, y en el amor al prójimo es preciso encontrar a Dios (174-175).

Para Kierkegaard, el amor al prójimo es lo supremo pues en el mandamiento divino se encuentra incluida la igualdad fundamental de todos los seres humanos ante Dios y cualquier amor humano particular viene a ser apenas una instancia del amor al prójimo y “amando al amado hemos de amar primeramente al prójimo” (175). Al ser el amor al prójimo “eternamente fundante” (175), está en la base de cualquier manifestación del amor humano. Por eso, en el caso particular del matrimonio, el danés nos dice: “La esposa ha de ser ante todo para ti el prójimo; que sea tu esposa constituye entonces una determinación más detallada de vuestra relación particular mutua” (175). Es más, sería un contrasentido el que se pretendiera que fuera primero esposa (antes que prójimo) ya que, de esta forma, se dejaría de amar al prójimo al excluir a la esposa. Igualmente, “cada uno de nosotros es ser humano y luego es, a su vez, eso distinto que él en particular es; lo de ser ser humano constituye la determinación fundamental” (176). La expresión “amar a conciencia”, aplicada usualmente al obrar en una situación de amor preferencial, significa, cristianamente hablando, no tener conciencia.

Es Dios quien revisa por sí mismo, y mediante la determinación intermedia de prójimo, si el amor a la esposa y al amigo es concienzudo. Sólo entonces será tu amor un asunto de conciencia. [...] Pero el amor queda determinado como un asunto de conciencia cuando Dios o el prójimo constituyen la determinación intermedia. [...] Una cuestión de conciencia es inconcebible respecto de un negocio en el que el ser humano no se relacione con Dios; ya que el hecho de relacionarse con Dios es cabalmente tener conciencia [...] pues la relación entre el individuo y Dios, la relación con Dios, es la conciencia (177-178).

El mundo se ufana de conocer muchas especies de amor y de las distinciones que es posible realizar entre cada una de ellas: “profundiza en esta diversidad de las diversidades” (178), pero el cristianismo, por el contrario, “no conoce en realidad más que una especie de amor: el amor según el espíritu” (178) y, por ello, “cristianamente queda abolida de forma esencial la plena diferencia entre las diferentes especies de amor” (178). Aunque no rechaza estas diferenciaciones externas, el cristianismo quiere que su doctrina del amor “deje que tenga lugar en lo interno el cambio de la infinitud” (179), es decir, que se opere el cambio “exclusivamente de una manera espiritual” (180) pues se trata “precisamente de la situación interior” (181). El amor cristiano, por supuesto, puede servir de fundamento y hallarse presente en cualquier manifestación

particular de amor pero “sucede con el amor cristiano respecto a las diversas especies de amor: que está en todas, es decir, puede estarlo, y sin embargo, no podrás señalar el amor cristiano mismo” (182). De la misma forma en que arriba veíamos que el ser humano es la determinación esencial, antes de cualquier diferenciación particular, “el amor cristiano es el amor esencial, de suerte que, entendiéndolo cristianamente, no hay más que una especie de amor” (182). No obstante, se trata de un amor único, transformado por el cambio en la infinitud que trajo consigo el cristianismo.

Y sólo en tanto que de este cambio fundamental se sigue un cambio en la situación interna en la pasión amorosa y la amistad, sólo en esa medida los ha cambiado. Y esto lo ha logrado al convertir todo amor en asunto de conciencia, cosa que, respecto de la pasión amorosa y la amistad, etc., puede significar un enfriamiento de las pasiones, tanto como significar la interioridad de la vida eterna (182-183).

Para tratar los temas del corazón puro y de la fe sincera, contenidos en la conciencia, Kierkegaard cambia el epígrafe paulino que citamos, a la siguiente sentencia: *El amor es asunto de la conciencia, y por eso debe proceder de un corazón limpio y de una fe sincera* (183). Comúnmente se trata el tema del corazón en el amor diciendo que éste debe ser *libre* para poder amar y que “este corazón, siendo libre como es, encontrará así la plena libertad dándose, pues nada hay tan libre como el corazón libre cuando libremente se entrega” (183). Pero esto, por bello que pueda ser, se aleja de la concepción cristiana del corazón limpio que no es primeramente un corazón libre en el sentido descrito sino que es “desde el principio al fin un *corazón ligado*” (183). No ligado en cualquier sentido sino radicalmente ligado en el sentido más profundo “como debe estarlo el corazón que haya de ser limpio, a saber, este corazón tendrá que estar ligado a Dios” (184), sin límites, incondicionalmente. Una vez se le haya dado la prioridad absoluta a Dios en su “ligazón infinita, luego podrá empezar el discurso sobre la libertad” (184). El corazón libre en el sentido mundano “se arroja desconsideradamente en el placer de la entrega; mas el corazón infinitamente atado a Dios tiene una sola consideración infinita” (185). El corazón libre no tiene historia “pues logró su historia, dichosa o desgraciada, en el momento de entregarse. Mas el corazón infinitamente atado a Dios tiene historia de antemano” (185), una historia eterna que “comenzó con tu comienzo, cuando tú fuiste sacado de la nada, y tan verdad como que tú no te convertirás en nada, tan verdad es que ella no acabará junto a un sepulcro” (185-186). El corazón humano llega a ser un corazón limpio únicamente amando a Dios.

Para tratar lo concerniente a la fe sincera, Kierkegaard parte de lo indispensable que es la sinceridad en el amor y deja en claro que “la más mínima falta de sinceridad es inconciliable con el hecho de amar” (187). Cuando falta algo de sinceridad, “hay algo oculto, y en este algo oculto se esconde el egoísta amor de sí; y mientras se encuentra en un ser humano, éste no ama” (187). El danés se pregunta si, en razón de la sinceridad, dos seres humanos pueden hacerse a sí mismos transparentes el uno para el otro y se contesta socráticamente con otra pregunta: “¿No será precisamente necesario que, para que dos seres humanos hayan de amarse con una fe sincera, deba preceder en cada individuo la sinceridad respecto a Dios?” (187). Pero es más, no solamente hay

fingimiento en el engaño deliberado a los demás o a sí mismo –también lo hay “cuando un ser humano no se conoce a sí mismo” (187). Concluye, regresando al tema de las promesas que se estudió al inicio de esta deliberación, que “quien no se conoce a sí mismo es incapaz de prometer amor que proceda de una fe sincera” (187). Equiparando la fe a la confianza, dice que un ser humano sólo puede confiarse o tener confianza “con aquel con el que mantiene la relación más íntima” (187), esto es, con Dios. Pero, si esto es así, “toda confianza entre ser humano y ser humano se convierte meramente y en último término en una confidencia acerca de la confianza. Sólo Dios es *confianza*, del mismo modo que él es amor.” (188). Kierkegaard concluye que el amor con fe sincera es impensable aparte de la confianza con Dios que “no es sino el asentimiento de Dios a la confianza de los amantes” (189).

3.4 El deber de amar a los seres humanos que vemos

Inicia Kierkegaard esta cuarta deliberación con la aseveración, “reconocida por todo el que ha meditado a fondo sobre la esencia del ser humano” (191), de que la necesidad de ser amados está profundamente arraigada en nuestra esencia como seres humanos y que la primera observación acerca del ser humano fue hecha por el mismísimo Dios, precisamente a este respecto: “No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2, 18). El mismo Cristo, en cuanto hombre, experimentó esta necesidad:

Tan profundamente se halla arraigada esta necesidad en la esencia del ser humano y le pertenece tan esencialmente a su ser que incluso Aquel que era uno con el Padre y estaba en la comunidad del amor con el Padre y el Espíritu, Aquel que amaba a todo el género humano, nuestro Señor Jesucristo, no pudo por menos de sentir, humanamente, esta necesidad de amar y de ser amado por un ser humano individual (192).

Como ejemplo, toma el pasaje en que Jesús, después de su resurrección, pregunta a Pedro: “Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?” (Jn 21, 15ss), pregunta que Kierkegaard califica de desproporcionada para quien lo sabe todo. Cristo hace tres veces la pregunta, ahondando así en la desproporción. Con ello, el danés pretende mostrar cómo no basta que alguien sea amado realmente sino que desea escucharlo del amante, “pues el enigma del amor consiste precisamente en que no haya mayor certeza que la de la aseveración renovada del amado” (193), ya que “amar no consiste en estar incondicionalmente cierto de ser amado” (193). El amado desea ser “el más amado” (193) por su amante. Cristo, al hacer tres veces la pregunta, más que necesitar oír lo que de suyo sabía, buscaba también que Pedro se afirmase en su amor.

Seguidamente, Kierkegaard investiga la razón por la cual, con frecuencia, los seres humanos quieren sustraerse de la bienaventuranza que significa que el amor esté tan profundamente arraigado en la naturaleza misma del ser humano, inventando subterfugios que los llevan al autoengaño y la desdicha. Tres son las formas del autoengaño: la de aquel que melancólicamente se lamenta de no encontrar a quien poder amar; la de quien, acusadoramente, culpa a los demás seres humanos de no ser dignos de que se les ame; y, la del engreído que piensa que “en vano busca algo que pueda ser

digno de uno, pues siempre es más fácil demostrar la propia excelencia siendo exquisito con los demás que demostrarla siendo riguroso con uno mismo” (195). Lo equivocado de estas posturas radica en “su buscar y rechazar” (195), demostrando con ello una completa falta de amor, pues el amor no es algo para encontrar porque esté fuera de uno mismo, sino algo que, después de buscar y encontrar, uno tiene que aportar, pues el amor es interioridad:

Mas el que aporta el amor consigo, al ponerse a buscar un objeto para su amor [...], lo encontrará fácilmente, tanto más fácilmente cuanto mayor sea el amor que le habita, y encontrará que tal objeto es amable; pues la perfección no consiste siquiera en que se pueda amar a un ser humano a pesar de sus debilidades y faltas e imperfecciones, sino más bien en lograr encontrarlo amable a pesar de y con todas sus debilidades y faltas e imperfecciones (195).

El amor, en cuanto necesidad inherente a la naturaleza humana, sería una maldición si fuera tan exquisito en relación con su objeto que no pudiera encontrar a nadie digno de amor. Por el contrario, el amor verdadero, el amor que nos hace felices, se conoce “por ser lo suficientemente amoroso como para poder encontrar algo amable en todos nosotros, es decir, tan amoroso que es capaz de amarnos a todos” (196). Así, el amor auténtico no depende del objeto del amor sino de sí mismo. Pero, ¿cuál es el recto camino para “hacer justicia para con los demás, como hacernos felices a nosotros mismos”? (197). Kierkegaard intenta dar respuesta a esta trascendental pregunta con el despliegue del texto bíblico de una carta de San Juan: “Si alguno dice: ‘Amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4, 20). Esta sentencia es resumida como “el deber de amar a los seres humanos que vemos” (197). Kierkegaard hace la distinción de que no debe interpretarse como si se tratara del amor a todos los seres humanos que vemos pues eso sería propiamente amor al prójimo, tema ya tratado, sino que asume como un deber “el que en el mundo de la realidad encontremos a los que podemos amar particularmente, y que amándoles a ellos, amemos a los seres humanos que vemos” (197). De esta forma, Kierkegaard hace que el amor se oriente hacia individuos concretos, particulares, específicos; en una palabra, aterriza el amor “en el mundo de la realidad” y lo sustrae de la abstracción que parece implicar el amor “a todos los seres humanos”. Igualmente, lo dota de exigencias de abnegación y persistencia: “*Porque cuando este [amar particularmente] es el deber, entonces la tarea no consiste en encontrar el objeto amable; sino que la tarea consiste en encontrar amable el objeto así ya dado o elegido y en que se pueda seguir encontrándolo amable, cambie lo que cambie*” (197).

Las implicaciones de la tarea concreta son varias. Por un lado, quien no la cumpla no puede decir que ama a Dios pues hay un verdadero “alegato divino contra la veracidad de [esta] declaración” (198). Se comienza, ciertamente, por amar a Dios y con ello el ser humano “aprenderá lo que significa amar” (198), pero su amor a Dios, a quien no ve, se hace evidente precisamente porque ama al hermano, a quien ve y “cuanto más ame al que es invisible, más amará a los seres humanos que ve” (198).

Kierkegaard anota que es también un subterfugio y un autoengaño, una verdadera tentación, el de “pretender amar exclusivamente lo que es invisible, o aquello

que nunca se ha visto” (199), como si se tratara de la especie suprema de amor y la más perfecta, y esto ocurre “precisamente por hablar de una manera demasiado exaltada acerca de lo que es amar y acerca del amor” (199). Esta manera exaltada, casi poética, está muy difundida y su origen radica en la confusión de llamar “una desgracia a aquello que es una culpa: la de no encontrar ningún objeto” (199) de amor. Es confusión porque, si se reconociera como la culpa que realmente es, con seguridad se encontraría el objeto para amar y no se hablaría de desgracia. Pero no; es común que se tenga “una representación del amor según la cual éste equivale a los ojos abiertos de la admiración que busca excelencias y perfecciones” (199) y, así, se busca en vano y se considera un desperdicio amar a los seres humanos imperfectos y débiles. Por el contrario, buscar inútilmente el amor, amando la perfección de lo invisible, “eso es desperdiciarlo verdaderamente” (201). El error radica en tener esta representación:

Toda esta representación es un extravío, pues el amor es más bien como los ojos cerrados de la indulgencia y la benignidad, que no ven defectos ni imperfecciones. Pero entre ambas representaciones del amor media una diferencia esencial, son diametralmente opuestas. Sólo la última representación es la verdad, la primera es el extravío (200). Y cabalmente el deber consiste en encontrar así la realidad con los ojos cerrados (pues en el amor cierras los ojos a la debilidad y a la fragilidad y a la imperfección) [...] Este es el deber, la primera condición absolutamente para que, amando, puedas llegar a amar a los seres humanos que ves. La condición es hacer pie en la realidad. [...] sólo mediante este cambio el amor comienza a existir: el amor que es capaz de llevar a plenitud el deber de, amando, amar a los seres humanos que vemos (202).

Como se trata de un deber, aquel de “amar a los seres humanos que vemos”, el amor no debe tener límites, es decir, que debe permanecer “*invariable, por muchos cambios que experimente el objeto*” (206). Aquí Kierkegaard expone extensamente el amor de Cristo como el paradigma, el prototipo del amar sin límites, invariablemente, aunque “casi siempre con ocasión de todo lo que Cristo hizo, se decía: ‘¡Ese insensato!’” (210). Pero el amor triunfa, aunque parezca una insensatez:

Desde luego, una cosa es bien cierta: ningún hombre obra de esa manera. Precisamente por eso es la vida de Cristo el único caso en la historia en que vemos que un maestro, en el instante mismo en que tanto su causa como su vida están perdidas y todo se ha echado a perder de la manera más terrible por la negación del discípulo, que un maestro, con su mirada, en este momento y en este discípulo, se gane a su más ferviente seguidor, y de esta manera una gran parte de su causa, por más que esto se le oculte a todos. (210-211).

El amor de Cristo hacia Pedro fue ilimitado y ese amor fue el que cambió a Pedro. Cristo no suspendió su amor a Pedro en espera de que su actitud cambiara, sino que su amor siguió invariable a pesar del cambio de Pedro “y esto precisamente es lo que ayudó a Pedro a ser otro ser humano. ¿Crees tú que Pedro habría sido recuperado sin esta amistad fiel de Cristo?” (211). La invariabilidad del amor es una tarea que compromete aún ante grandes cambios en el objeto del amor, pues el amado no ha dejado de ser el mismo ser humano a quien se ve:

Por lo general se opina que cuando un ser humano ha cambiado a peor de una manera esencial, entonces está tan cambiado que uno queda exento de amarlo. ¡Qué modo de hablar tan confuso: quedar exento de amar, como si fuera una cosa impuesta, una carga que se deseara arrojar de sí! (211-212).

Es el amor cristiano el único que realmente descubre al mismo ser humano a pesar de su cambios: “nosotros, los seres humanos, hablamos de encontrar al perfecto para amarlo, y el cristianismo habla de ser el perfecto que ame ilimitadamente al ser humano que ve” (213). El movimiento del cristianismo es desde el cielo hacia la tierra; trae el cielo a la tierra y, por esto, se trata de un amor incondicional:

Ay, pero la concepción meramente humana del amor, aún la más sabia e ingeniosa, siempre será algo de altos vuelos, algo flotante; en cambio, el amor cristiano desciende desde el cielo a la tierra. Por tanto, la dirección es la opuesta. El amor cristiano no ha de elevarse hacia el cielo, puesto que viene del cielo y junto con el cielo; el amor cristiano desciende del cielo y así alcanza a amar al mismo ser humano en todo cambio, ya que ve al mismo ser humano en todos los cambios (212). Más lo cristiano de descender del cielo significa que tú amas ilimitadamente al ser humano que ves y tal como lo ves. Por eso, si quieres ser perfecto en el amor, entonces esfuéstrate en llevar a plenitud este deber de, amando, amar al ser humano que uno ve; amarlo tal como lo ves, con todas sus imperfecciones y debilidades; amarlo como lo ves, cuando ha cambiado completamente, cuando ya no te ama y quizás indiferente se vuelve hacia otro lado para amar a otro; amarlo como lo ves, cuando te traiciona y reniega de ti (213).

3.5 El deber de permanecer en deuda mutua de amor

Kierkegaard inicia esta quinta deliberación, la última de la primera parte, preguntándose cómo pueda caracterizarse y describirse el amor desde la perspectiva del que ama. Pero no del amor como concepto sino del amor como experiencia que se está viviendo: del “estado durante el amor” (215). Existen descripciones muy generales, y por ende muy imprecisas, como que el amor es un sentimiento, un estado de ánimo, una vida, una pasión. Con mayor exactitud, se ha dicho que el amor es privación “porque el amante constantemente echa de menos algo que ya posee a pesar de todo” (215) o un anhelo constante “de aquello que ya se posee a pesar de todo” (215). Atribuyendo la cita a Sócrates, debiendo ser a la sacerdotisa Diótima, el filósofo danés dice que “el amor es un hijo de la riqueza y de la pobreza” (Platón, *El Banquete*, 203b) porque “¿quién habrá más pobre que aquel que jamás ha amado?” (215) y, resaltando los extremos, exclama “¿cuán insignificadamente pequeño puede ser lo que tiene valor infinito para el amante!” (215), tan pequeño que “únicamente lo ve la mirada aguda de la pasión (¡el amor en su pobreza!), y enormemente aumentado” (215). Kierkegaard asevera:

Un hombre noble ha dicho acerca del amor: “Lo quita todo y lo da todo”. ¿Y quién habrá recibido más que aquel que recibió el amor de un ser humano?; ¿y quién habrá dado más que aquel que dio su amor a un ser humano? [...] El amor puede penetrar hasta lo más íntimo y desnudar a un ser humano de manera que éste no posea nada de nada. [...] El amor es capaz de quitarlo todo, de tal suerte que el propio ser humano diga; No poseo absolutamente nada (216).

Esta situación descrita fenomenológicamente como carencia absoluta por parte del amante le permite a Kierkegaard decir que no se trata sólo de la más absoluta desposesión ya que es incluso más que eso: es una deuda infinita que el ser humano percibe haber contraído “cuando ha sido tomado por el amor” (216). Pero no se trata de la deuda que contraen los amados por haber sido o estar siendo amados, como la de los hijos hacia sus padres aunque esto también sea verdad porque esta deuda innegable se asemeja a una “relación contable real: se ha contraído una deuda y hay que pagarla”. No, la deuda a que se refiere Kierkegaard es la que experimenta el amante; “en tanto se percibe tomado por el amor, lo percibe como estar en deuda infinita. ¡Prodigioso!” (217). Así, el danés puede afirmar que “esto *es lo peculiar del amor: que el amante, por el hecho de dar, infinitamente, contrae una deuda infinita*. Más esta es la relación de lo infinito, y el amor es infinito” (217). La infinitud del amor hace que la deuda que percibe haber contraído el amante sea impagable.

Kierkegaard dice que no basta una descripción del amor desde la perspectiva del amante para detenerse en ella sino que es necesario pasar a sus implicaciones, a lo que él llama la tarea o “fijar la tarea” (217) y precisamente esto es lo que hace el cristianismo cuando en San Pablo leemos: “Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor” (Rm 13, 8), base de esta deliberación. La tarea que determina el cristianismo es dada por la sentencia que se desprende del texto apostólico: nuestro deber de permanecer en deuda mutua de amor. A diferencia de las demás deudas en que resulta bastante fácil permanecer en ellas y en que la tarea sería, más bien, la de cancelarlas, la deuda del amor impone como tarea la de permanecer en ella y “puesto que es una tarea, tiene que ser, naturalmente, una acción, quizá una vasta y dificultosa acción” (218). Si respecto a las demás deudas permanecer en ellas significa inactividad e indiferencia, permanecer en la deuda del amor, como tarea, ha de ser “expresión de lo más opuesto a la indiferencia: expresión del amor infinito” (218). Kierkegaard es consciente de que este concepto de permanecer en la deuda del amor como tarea comporta dificultades y “es precisa una cierta reforma de la disposición y el pensamiento, si se quiere, al menos, caer en la cuenta de lo que se habla” (218). Por ejemplo, nunca puede pensarse que los actos de amor constituyan una amortización de la deuda ni tampoco abonos parciales a ella pues “no cabe pensar propiamente en una relación contable, cosa que sería abominable para el amor” (219). Como se trata, más bien, de una deuda infinita, nunca será posible saldar las cuentas a la manera del cálculo de una deuda económica:

Es imposible calcular con una magnitud infinita, pues calcular no es otra cosa sino hacer algo finito. [...] El amante está dispuesto, indescriptiblemente dispuesto, lo cual es propio del estímulo amoroso, a hacerlo todo, y lo único que teme es que pudiera hacerlo todo de tal manera que saliera de la deuda. Este es, rectamente entendido, el temor; el deseo es permanecer en deuda, y éste es además el deber, la tarea. Si el amor en nosotros los seres humanos, no es tan perfecto que ese deseo sea nuestro deseo, entonces el deber vendrá en nuestra ayuda para que sigamos en deuda (219).

Sentada la tesis del deber de permanecer en la deuda del amor como tarea, Kierkegaard inicia una investigación de lo que implica propiamente la tarea, es decir, del cuidado que se debe tener para evitar saldar la deuda, salirse de ella. Tres son los peligros que se deben evitar: primero, que el amor se demore consigo mismo; segundo, que el amor se compare con el amor que hay en otros seres humanos; y, tercero, que el amor tenga en cuenta las propias obras que ha llevado a cabo. El amor se demora consigo mismo cuando a éste se le considera desde una perspectiva tan idealizada y perfecta que no puede realizarse perfectamente por alguien que no sea, igualmente, perfecto. Este discurso no pertenece al cristianismo pues éste, el cristianismo, “empieza a hablar inmediatamente de lo que *cada ser humano ha de llegar a ser*. Por eso se le llama al cristianismo con toda razón una orientación; pues ninguno preguntará [...] acerca de lo que tenga que hacer: el que hace la pregunta lo sabrá inmediatamente, con tal de que *quiera*” (221). En lugar de fantasear con lo dichoso y accidental del amor, hay que buscar, más bien, conservarlo vivo:

Todo lo que haya de conservarse vivo, debe conservarse en su elemento; ahora bien, el elemento de amor es infinitud, inagotabilidad e inconmensurabilidad. Por eso, si quieres conservar tu amor, debes cuidar de que, capturado para la libertad y la vida, gracias a la infinitud de la deuda, se mantenga en su elemento; [...] lo cual es cabalmente un signo de su perfección, que sólo puede vivir en la infinitud (221).

Si el amor se demora consigo mismo, esto es, si se convierte a sí mismo en su propio objeto de una manera finita, “todo está perdido” (223) y esto sucede mediante la comparación. “*Infinitamente*, resulta imposible que el amor se compare consigo mismo, ya que el amor se asemeja a sí mismo de tal manera que eso sólo significa que él es sí mismo; en la comparación *infinita* no hay un tercero, se trata de una reduplicación” (223). Por el contrario, cuando el amor se compara de manera finita, entran en juego “el tercero, además de igualdad y desigualdad” (224). ¿Qué es lo tercero que entra a jugar en la comparación? Lo tercero se evidencia cuando el amor que hay en un ser humano busca compararse con el amor que hay en otros, el segundo peligro anotado arriba. “Amar *comparativamente* [...] equivale a no amar” (225). El amor que incurre en comparación echa una mirada de reojo para calificar el amor de otro y determinar si el propio es mayor o menor (más intenso o menos, más profundo o menos, etc.) y, así, se detiene y, al hacerlo, deja de ser lo que era, deja de ser amor. El amor detenido no es amor: “Esa mirada de reojo de la comparación lo único que descubre con demasiada facilidad es todo un mundo de relaciones y cálculos. Esta es la parada, y en el mismo instante está saliendo de la deuda, si es que no está ya fuera de ella, es decir fuera del amor” (224).

También se cae en comparación cuando, con actitud orgullosa, se toman en consideración las obras que hasta el momento se han llevado a cabo por amor, el tercer peligro señalado arriba. En este caso, el tercero no aparece claramente pero ahí está. El que lleva y hace inventario de sus obras de amor está poniéndose por encima de todos los demás, que no hacen tanto como él. Posiblemente esté llevando el inventario detallado de sus obras de amor para poder echárselo en cara al amado ante alguna recriminación futura: “Mas en este mismo instante en el que se encuentra contando y

sospesando, está saliendo de la deuda, o quizá ya está, enormemente autosatisfecho, más que fuera de la deuda, es decir, más que fuera del amor” (224).

Lo que hace que incurrir en comparación sea odioso y en extremo perjudicial para el amor es que se trata de una actitud egoísta y, de esa forma, negatoria de la presencia del amor auténtico. El danés no tiene sino rechazo a la comparación en el amor pero Kierkegaard no se detiene en meros epítetos sino que va más allá para decirnos que, en la comparación, se ha perdido la infinitud del amor y el consiguiente amor finito es, por ende, un amor caído:

¿Qué es lo que siempre pierde la comparación? Pierde el instante, este instante que debería llenarse con una manifestación de la vida del amor. Mas *perder el instante es hacerse instantáneo*. Un instante perdido, y la cadena de la eternidad se ha roto; un instante perdido, y la coherencia de la eternidad se ha perturbado; un instante perdido, y lo eterno se ha perdido; porque perder lo eterno es justamente hacerse instantáneo. Un instante desperdiciado en comparar, y todo se ha echado a perder. Porque el instante de la comparación es un instante egoísta, un instante que quiere ser *para sí*; cabalmente, en esto consiste la ruptura, la caída (224).

Para finalizar el tema de la comparación, que es “lo único capaz de sacar al amor de la deuda o de ponerlo en condiciones de salir de la deuda” (228), Kierkegaard hace garante a Dios mismo, en el papel de vigilante del amor y de tutor del amado, de que el amor permanecerá vivo y sano en la deuda infinita:

Pero lo que es en sí mismo infinito lleva además tras de sí una deuda inmensa, es hecho infinito por segunda vez, tiene en sí mismo al vigilante que constantemente vigila para que no se pare; la deuda es por segunda vez la impulsión (228). Es Dios el que, por así decirlo, toma a su cargo, amorosamente, la exigencia del amor; el amante, por el hecho de amar a un ser humano contrae una deuda infinita y a la vez la contrae respecto de Dios como tutor del amado. Ahora se ha vuelto imposible comparar, y el amor ha encontrado ya su patrón (231).

Para el filósofo danés, es indispensable que no se considere esto de permanecer en la deuda de amor como mera palabrería sino que el amor debe llevarse permanentemente al campo de la acción, lo que se logra con la ayuda del deber. Gracias a su condición de deber, “*el amor permanece, en sentido cristiano, en la acción, en el ímpetu de la acción, y cabalmente, gracias a ello, en la deuda infinita*” (229). No basta con que el amor sea una deuda, lo que ya es de por sí desmesurado, sino que el cristianismo ha elevado a la categoría de deber, a la esfera de lo imperativo, el permanecer en la deuda del amor: “dice que es un deber y con ello elimina del amor todo lo enardecido, todo lo instantáneo, todo lo vertiginoso” (230). Lo que Kierkegaard denomina “el ímpetu del amor” es su dinámica intrínseca de permanecer en la acción, ocupado incesantemente en la acción sabiendo, por el cristianismo que lo informa y que persiste a su lado, que en cada instante hay una tarea que realizar y que “el querer permanecer en deuda no es un decir, ni es exaltación, sino seriedad y verdad” (231).

El papel que juega Dios en torno al amor humano es múltiple. Ya vimos como Dios se constituye en garante de la vida y salud del amor reforzándolo en su infinitud (haciéndolo infinito por segunda vez) y en tutor del amado al vigilar el cumplimiento del deber del amor de permanecer en deuda infinita. A estos papeles se suma el de juez supremo del amor y de educador del amor, papeles que se cumplen en la absoluta seriedad y verdad de la permanencia en la relación con Dios:

Al tiempo que el amor en todas sus manifestaciones sale fuera volviéndose hacia los seres humanos, donde sin duda están su objeto y sus tareas, sabe, sin embargo, que no es ese el lugar donde ha de ser juzgado, sino que el juicio se encuentra allá en el fondo, donde el amor se relaciona con Dios. [...] El amor cristiano, el seriamente educado [por Dios], no olvida ni por un instante dónde será juzgado (231-232).

Como las deliberaciones de esta obra pretenden también enseñar y edificar cristianamente, contienen muchos señalamientos acerca de cómo se ha enseñado, o mejor, dejado de enseñar el auténtico cristianismo. Una omisión muy grave ha sido la de no advertir oportunamente al cristiano, al recién hecho cristiano, que si se empeña en actuar conforme al deber de permanecer en la deuda de amor “saldrá malparado en el mundo” (233), que “su recompensa en el mundo es, hablando de la manera más benigna, la ingratitud” (235). La vida del joven cristiano tiene que ser inicialmente “esforzada hacia dentro” (235), pero sólo inicialmente, pues

Hay lucha en dos sitios: primero en el interior del ser humano, donde él tiene que luchar consigo mismo, y después, una vez que se ha avanzado en esta lucha, entonces fuera del ser humano, con el mundo (234). [...] Cristianamente, la oposición del mundo está en una relación esencial con la interioridad de lo cristiano. [...] El cristianismo no puede mantener otra cosa más que la que ha prometido desde el principio: la ingratitud, la oposición y el escarnio por parte del mundo, y estos serán tanto mayores cuanto más seriamente cristiano sea uno. Esta es la dificultad última respecto de lo cristiano (236).

El peligro de silenciar la inevitable dificultad última como consecuencia de ser auténticamente cristiano radica en que se entroniza la confusión acerca de lo que es o no es cristiano. Por ejemplo, lo que el cristianismo denomina abnegación deja de serlo cuando consiste meramente en la “renuncia a los deseos, anhelos y planes del amor a ti mismo” (237) pues así será objeto de aprecio y honor por parte del mundo, forma ésta de abnegación que “no alcanza a Dios o a la relación con Dios sino que permanece mundanamente dentro de la relación entre ser humano y ser humano” (237). La abnegación realmente cristiana le impone además al cristiano “trabajar en verdad desinteresadamente por el bien; y entonces consiente, precisamente por ello, en ser abominado como un criminal, escarnecido, burlado; [...] la abnegación cristiana sabe de antemano que esto le acontecerá, pero lo elige libremente” (237). Así, la abnegación cristiana “alcanza a Dios, y en Dios tiene su único refugio” (237) garantizando de esa forma que “la relación con Dios es correcta, de que es una pura relación con Dios” (237). Esta forma de abnegación resulta totalmente incomprensible para el mundo que

tomaría por necesidad o locura el mero hecho de querer estar abandonado de tal modo; algo que no tiene en absoluta nada que ver con el honrar y el admirar. El mundo sólo entiende de abnegación con prudencia, y por lo mismo solamente honra la abnegación que permanece prudentemente dentro de la mundanidad. (237) [...] Es abnegación cristiana cuando un ser humano se niega a sí mismo y entonces el mundo, precisamente por eso, se cierra para él, y rechazado por el mundo tiene que buscar la confianza en Dios (238).

El cristiano auténtico, aquel para quien es un deber el permanecer en la deuda infinita del amor y se esfuerza permanentemente por llevar este deber a plenitud, “es conducido hasta la última dificultad y tiene que entrar en combate con la oposición del mundo” (245) que se ha escandalizado de él. Lo que ocurre, según Kierkegaard, es que “el mundo no repara en absoluto en que semejante ser humano tiene una medida para su vida completamente distinta, que lo explica todo de la forma más sencilla” (245). Esta medida no es otra cosa que la relación con Dios, relación que el mundo no conoce, ni quiere conocer, “y así no puede explicarse la conducta de semejante ser humano sino como rareza” (245). Pero, para el cristiano auténtico, la relación con Dios determina su vida todos los días aunque “para el mundo no existe en absoluto la ley invisible de semejante ser humano, de su sufrimiento y su bienaventuranza” (246).

3.6 Lo que el amor hace: sus obras

3.6.1 El amor edifica

Al comenzar la primera deliberación de la segunda parte de la obra, Kierkegaard afirma que todo discurso humano, “incluso el discurso divino de las sagradas Escrituras, es esencialmente un discurso trasladado o traspuesto” (253) y agrega que es natural que eso sea así, “o así lo exige el orden de las cosas y de la existencia” (253). Para explicar el sentido de su afirmación usa la analogía de cómo el ser humano, después de nacer, tiene inicialmente una fase meramente senso-anímica, faceta que no es abandonada cuando, más tarde en su desarrollo, aquel se hace consciente de ser también espíritu. Pero entre ambas fases “hay una diferencia infinita” y la primera ha sido trasladada a la segunda. Lo mismo ocurre con el lenguaje de ese ser humano:

De la misma manera que el espíritu es invisible, así también su lenguaje es un secreto; y el secreto radica cabalmente en que aquél emplea las mismas palabras que el niño y el hombre sencillo, pero las emplea de un modo trasladado. [...] la esencia del espíritu consiste en la quietud susurrante del secreto de lo trasladado (254).

Kierkegaard asevera que “una de las palabras que las sagradas Escrituras emplean más frecuentemente de manera trasladada, es *edificar*” (254) y hacen uso de ella de manera incansable: “siendo ésta la verdadera esencia del espíritu, ¡renueva el pensamiento con la misma palabra!” (254). Para el danés, resulta “muy edificante ver cómo las Escrituras logran designar con esta simple palabra lo supremo, y del modo más íntimo” (254). Por esto, exhorta ahora a sus lectores a “contentarse humildemente con la palabra de las Escrituras, apropiarse con reconocimiento y de modo íntimo lo

heredado de los Padres, para establecer un nuevo conocimiento con lo viejo conocido” (254). En orden a realizar esto último, Kierkegaard inicia una investigación en torno al significado que el término edificar tiene en el “*discurso directo*” (255). Partiendo de la diferencia entre los términos daneses edificar (*At opbygge*) y construir (*at bygge*) constituida por la partícula “op” que significa hacia arriba, concluye que este sentido es el que debe llevar el acento y por ende “todo el que edifica construye, pero no todo el que construye edifica” (255). Para que quien construya edifique, se requiere que lo haga desde los cimientos, desde los fundamentos. Por ejemplo, construir un ala adicional a la casa o aumentar un piso más, no constituye edificar sino meramente construir un añadido porque no se realizó desde los cimientos, los fundamentos, pues “respecto de edificar lo que especialmente importa es que se ahonde” (256). El título de esta deliberación es de San Pablo: “El amor, en cambio, edifica” (1 Cor 8, 1) y, reconociendo que se trata de una expresión trasladada, se pregunta si el edificar, entendido espiritualmente, es un complemento sola y exclusivamente peculiar del amor o si, por el contrario, otros objetos pueden ser igualmente edificantes.

La verdad es que edificar es algo peculiar exclusivamente del amor; pero por otra parte, esta cualidad de edificante encierra a su vez la peculiaridad de poder entregarse a todo y estar en todo –justamente como el amor-. Así, es evidente que el amor, en esta su particular cualidad, no se aísla, ni se empecina en la independencia y el ser para sí respecto de todo lo demás, sino que se entrega por completo; lo peculiar consiste precisamente en que es él quien tiene en exclusiva la cualidad de entregarse por completo. No hay nada, absolutamente nada, que en definitiva pueda ser dicho o hecho de tal manera que se convierta en algo edificante; pero sea de esto lo que quiera, si algo es edificante, entonces ahí interviene el amor. [...] En el lenguaje no hay ninguna palabra que sea de por sí edificante [...] se vuelve edificante cuando interviene el amor (257).

Igual que ocurre en el lenguaje en que no existen palabras privilegiadas en sí mismas para edificar, sucede en los seres humanos: no los hay especialmente capacitados para edificar; “cada ser humano, si realmente hay amor en él, debería y podría edificar, y lo hará con su vida, su conducta, su comportamiento cotidiano, en el trato con sus iguales, mediante su palabra y su expresión” (258). Kierkegaard llama la atención, mediante varios ejemplos contrastantes, de un hecho curioso: en nuestro discurso ordinario, empleamos el término edificante sólo respecto de “todas aquellas cosas donde el amor interviene” (258). Por ello, puede concluir que “dondequiera que se encuentre lo edificante, allí hay amor, y dondequiera que haya amor se encuentra lo edificante” (259). Todo, absolutamente todo, puede ser edificante si interviene el amor, pues el amor es el que edifica.

Construir un edificio desde los cimientos, esto es, desde los fundamentos, es entonces edificar. Pero, trasladado al ámbito espiritual, ¿cuál es ese fundamento, ese cimiento que debe soportar el edificio? Kierkegaard contesta de manera clara y directa:

Es cabalmente el amor; el amor es el progenitor de todo y, entendido en el sentido espiritual, el amor es el fundamento más profundo de la vida del espíritu. En todo ser humano en que haya amor, se han puesto, entendido en sentido espiritual, los cimientos. Y el edificio que, entendido en sentido espiritual, se levante es a su vez

el amor; y es el amor el que edifica. El amor edifica, y esto significa que él erige el amor. [...] El amor es el fundamento, el amor es el edificio y el amor edifica (261).

Pero, concretamente, ¿cómo edifica el amor? ¿Cómo pone los cimientos para iniciar la edificación? Sólo se puede hacer de una de dos formas posibles: o depositando el amor en el corazón del otro o presuponiendo que ya hay amor en el corazón del otro. Para Kierkegaard, la primera posibilidad es absolutamente inconcebible, “ya que esta relación es sobrehumana, impensable entre ser humano y ser humano. [...] Es Dios, el creador, el que tiene que depositar el amor en cada ser humano, él que es, él mismo, amor” (262). Aunque el danés no lo dice expresamente, Dios ya lo ha hecho, ya ha depositado el amor en el corazón de cada ser humano y, únicamente, por virtud de esa intervención divina, puede concluir que el amor inicia la edificación solamente en el marco de la segunda posibilidad: “*El amoroso presupone que hay amor en el corazón del otro ser humano, y gracias a esta presuposición erige el amor en él desde los fundamentos, en cuanto que amorosamente lo presupone sin lugar a dudas en el fundamento*” (262).

A partir de esta conclusión, el filósofo inicia una indagación de la forma en que se realiza esta presuposición del amor. Primeramente establece que, en lugar de tratar de constreñir el amor para que brote en el otro o pretender la transformación del amado, es el amoroso quien “se constriñe de un modo edificante a sí mismo” (262) Ese autoconstreñimiento consiste solamente en presuponer constantemente el amor y “de este modo atrae el surgimiento del bien, cultiva el amor, edifica. Pues el amor sólo puede y quiere ser tratado así, cuando se le ama haciéndolo avanzar; y este amarlo haciéndolo avanzar es edificar” (263). Este amor personificado asume la actitud de quien sirve; “por esta razón el amor tiene ganas de edificar: solamente porque está dispuesto a servir” (263). Su servicio no consiste en otra cosa más que en presuponer el amor y, por ello, no tiene ningún mérito porque no ha hecho nada pero ese trabajo, muy difícil y poco comprendido, esconde un movimiento portentoso:

El amoroso trabaja con mucha calma y con mucha solemnidad, estando sin embargo todas las fuerzas de la eternidad en movimiento; el amor pasa humildemente desapercibido precisamente cuando más trabaja: sí, su trabajo es como si no hiciera nada en absoluto. [...] más difícil es edificar como lo hace el amor, que llevar a cabo la obra más asombrosa (263).

Mantener viva la presuposición de la presencia del amor en el otro, de comienzo a fin, es *abnegación*, pues “el amor nunca está presente de un modo perfecto en el ser humano” (264). Pero, y esto es no solamente asombroso sino novedosísimo, la perfección del amor en el amado dependerá del amor que presuponga el amante:

Cuanto más perfecto sea el amor que el amoroso presupone, tanto más perfecto será el amor que él ama haciéndolo avanzar. No hay relación en todo el mundo que como esta signifique igual por igual, en la cual lo que ha resultado corresponda con tanta exactitud a lo que fue presupuesto. [...] El amor [...] está eternamente convencido del cumplimiento de la presuposición; si no ocurre así, entonces el amor está debilitándose (265).

Para caracterizar mejor la perfección del amor que el amante presupone presente en el amado, Kierkegaard se basa en el conocido himno paulino a la caridad de la *Primera carta a los corintios*: “lo que allí se dice del amor son justamente determinaciones más detalladas de la manera como él se conduce con el edificar” (266). Así, tenemos que la caridad *es paciente, no lleva consigo envidia, no busca su interés, no se alegra de la injusticia, todo lo excusa, lo cree todo, lo espera todo, lo soporta todo, no se hincha*. En esta segunda parte de *Las obras del amor*, Kierkegaard, dedicará deliberaciones especiales a algunas de estas determinaciones.

Solamente hay un espectáculo edificante y solamente un objeto edificante; sin embargo, todo puede decirse o hacerse de una manera edificante, ya que dondequiera que se encuentre lo edificante hay amor; dondequiera que haya amor se encuentra lo edificante; y tan pronto como el amor está presente, edifica (269).

Kierkegaard interpela directamente a su querido oyente preguntándole si acaso no ha experimentado el haber sido de verdad edificado por alguien. La causa de dicha edificación, explica, “no fue otra sino que tú sentías muy vivamente cómo aquel suponía que había amor en ti” (269). El amor exige presuponer amor. Kierkegaard observa que existen cualidades humanas que un ser humano tiene *para sí* y otras que consisten en cualidades *para los demás*, aunque muchas veces, al enumerar las cualidades de una persona, dejamos de hacer esta distinción. Ejemplos de las primeras son la sabiduría, la inteligencia, el poder, el talento y el conocimiento. El amor, por el contrario, “no es una cualidad existente para sí, sino una cualidad mediante la cual o en la cual tú existes para los demás” (270). Tratándose de alguien que sea de verdad amoroso, “entonces no es él el que tiene amor, en el mismo sentido en que tiene sabiduría, sino que es su amor el que consiste cabalmente en presuponer que los demás tenemos amor” (270). Con esto, Kierkegaard retorna al punto de partida: sólo el amor edifica y, en últimas, depende de la acción de Dios en el corazón humano.

Pues edificar es levantar algo desde los fundamentos; ahora bien, espiritualmente, el amor es el fundamento de todo. Ningún ser humano puede poner los cimientos del amor en el corazón de otro ser humano; sin embargo, el amor es el fundamento, y sólo es posible edificar desde los fundamentos: por tanto, solamente se puede edificar presuponiendo amor. Quita el amor y no habrá nadie que edifique ni ninguno que sea edificado (271).

3.6.2 El amor todo lo cree

A partir de la cita de San Pablo: “Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres; pero la mayor de todas ellas es la caridad” (1 Cor 13, 13), Kierkegaard anota que la caridad, el amor, es la mayor en el “sentido de la perfección” (273) y, por ello, puede “llevar a cabo aquello que pueden los que son menores que él” (273). El amor es superior a la fe y a la esperanza en cuanto que sirve de condición para ellas. Así, el amor “es capaz de encargarse de la obra de la fe y la esperanza, y llevarla a cabo de una manera todavía más perfecta” (273) que ellas mismas.

La cita bíblica con la cual Kierkegaard inicia su consideración es: “La caridad [el amor] lo cree todo” (1 Cor 13, 7) a lo cual añade: “y, sin embargo, jamás resulta engañado” (273). Después de precisar que “no todo el que lo cree todo es por ello amoroso, ni tampoco todo el que lo cree todo está por ello seguro por eso mismo contra todo engaño” (274), nuestro filósofo establece que “estar asegurado contra todo engaño es una obra, una tarea que equivale por completo a lo de creerlo todo” (274), pues se trata de “una sola y misma cosa” (274). Que el amor lo crea todo “escandaliza a la prudencia” (274) que recomendaría no ser tan “estúpido y necio” (274). El que la prudencia se escandalice es, para el filósofo danés, una señal inequívoca de que el amor “pertenece esencialmente al cristianismo” (274). Solamente porque es el amor el que lo cree todo es que resulta incapaz de ser engañado (Rudd, 1999, p. 122) y esto sucede así precisamente porque el amor cree todo de una forma distinta a la manera como lo hacen otras actitudes humanas.

La ligereza, la inexperiencia, la ingenuidad creen todo lo que se dice; la vanidad, la infatuación, el propio contentamiento, todo lo lisonjero que se dice; la envidia, la malicia y la corrupción, todo lo malo que se dice; la desconfianza no cree absolutamente nada; la experiencia habrá de enseñar que lo más prudente es no creerlo todo. Pero el amor lo cree todo (274).

No tenemos aún ciertamente una noción muy clara de lo que significa *creer todo* pero eso es algo que hace el amor, todo lo contrario de lo que hace la desconfianza que no cree absolutamente nada. La absoluta increencia de la desconfianza puede ser tentadoramente revestida “del resplandor deslumbrante de la sagacidad, la picardía y la ingeniosidad” (275), ante la cual la total creencia del amor tendría un aspecto más bien pobre, pero la desconfianza esconde un ingenioso secreto.

¿Cuál es, en definitiva, el secreto insidioso de la desconfianza? Este secreto es un abuso del saber, [...]. El engaño consiste en que la desconfianza, *partiendo del* saber [...], concluye, admite y cree *en virtud de* la incredulidad (que se halla en el desconfiado) lo que concluye, admite y cree, mientras que *partiendo del* mismo saber y *en virtud de* la fe, se puede concluir, admitir y creer exactamente lo contrario (275).

La desconfianza está muy al tanto de que puede resultar engañada respecto del juicio sobre las acciones de alguna persona y, para resguardarse de esa posibilidad, *decide* no creer nada al respecto. Esa es una elección existencial, aunque intelectualmente deshonesto, que resulta absolutamente contraria a la elección del amor que *decide* creerlo todo. La conclusión a la que llega la desconfianza es dada por la desconfianza misma, no porque necesariamente tenga que ver con el saber que tiene y aquí radica su confusión, su deshonestidad, su falsedad. El amor obra en forma radicalmente distinta aunque parta, igual que la desconfianza, del mismo punto:

El amor es precisamente lo contrario de la desconfianza y, sin embargo, está iniciado en el mismo saber; en el saber, si así se quiere, son indistinguibles (ya que el saber es lo justamente indiferente en sentido infinito); solamente se oponen entre sí en la conclusión y en la decisión, en la fe (creerlo todo o no creer nada). [...] el amor es sabedor, [...] pero sin ser desconfiado; sabedor de aquello que sabe la

experiencia, pero además sabe que lo que se llama experiencia en realidad no es otra cosa sino mezcla de desconfianza y amor (277).

Tanto la desconfianza como el amor implican un juicio acerca de si el mismo saber que comparten es verdadero o si es un engaño, “posibilidades opuestas que se equilibran mutuamente” (276), frase que Kierkegaard repite muchas veces en esta deliberación. El saber, el conocimiento, aquello respecto de lo cual podemos tener certeza, “tiene que ver sólo con posibilidades. Todo lo que es cognoscible es que existen éstas o aquellas posibilidades. Que se realicen es, para Kierkegaard, cuestión de creencia, no de conocimiento” (Rudd, 1999, p. 126). El juicio define, respecto del juzgador, si lo que éste tiene es desconfianza o es amor. El desconfiado elige no creer nada porque para él es imposible saber si será o no engañado al juzgar los actos propios o de otro, esto es, no concluye. El amoroso elige creerlo todo, esto es, concluye y por eso es libre al interpretar amorosamente los actos propios o de los demás. El amoroso, a diferencia del ingenuo o el inexperto, está consciente de las múltiples interpretaciones que se pueden hacer respecto de los actos de los demás y, ante esa incertidumbre objetiva, decide creer y, al hacerlo, revela su amor. “Somos libres de interpretar los hechos en forma diferente y esto significa que las interpretaciones que hacemos revelan lo que es nuestra perspectiva ante la vida” (Rudd, 1999, p. 123), desconfiada o amorosa: “en última instancia, juzgar a otro no significa sino que uno mismo se está juzgando” (282). Esto dice Kierkegaard acerca del juicio sobre nuestros propios actos:

Precisamente porque la existencia “te” tiene que poner a prueba, y tiene que poner a prueba “tu” amor, o si hay amor en ti, precisamente por eso te sitúa, recurriendo al juicio, ante lo verdadero y el engaño como las posibilidades opuestas que se equilibran mutuamente, con el fin de que cuando ahora juzgues, es decir, cuando ahora al juzgar *elijas*, se ponga de manifiesto lo que te habita. [...] el juicio [...] tiene lugar a cada instante, pues en cada instante que vives te está juzgando la existencia, porque vivir es juzgarse uno a sí mismo, ponerse de manifiesto (276).

No es el conocimiento, el saber, lo que pervierte al ser humano. “El servidor de la justicia no se mancilla porque tenga conocimiento, mejor que el criminal, de todas las intrigas” (282). Lo que lo pervierte es la desconfianza, la decisión de no creer en nada a partir de ese saber, “la elección que ciertamente reviste la forma de un juicio acerca de los demás, [y en la que] el que juzga se pone de manifiesto” (284). Sin embargo, no es moralmente neutra la incredulidad de la desconfianza sino que tiende hacia el mal, a diferencia del amor.

La desconfianza (naturalmente no gracias a su saber, que es infinita in-diferencia, sino gracias a sí misma, gracias a su *incredulidad*) tiene predilección por el mal. El no creer nada en absoluto es precisamente la frontera en la que comienza el pensar mal; porque el bien es el objeto de la fe, y por esta razón, el que no cree absolutamente nada ha comenzado a pensar mal. No creer nada en absoluto es el comienzo de *ser* malo, pues revela que no hay en sí nada bueno ya que la fe es cabalmente el bien en el ser humano [...]. La desconfianza no puede mantener el saber en equilibrio; lo que hace es mancillar su saber, aproximándose más así a la envidia, a la malicia, a la corrupción, que creen todo lo malo (283).

El amor, por el contrario, lo cree todo “en virtud de la fe, que posee en sí mismo” (284). Cree lo bueno, lo mejor, pero, ¿haciendo esto no resultará muchas veces engañado? ¿No hemos experimentado todos, por lo menos alguna vez, el haber sido engañados al haber creído lo mejor? Kierkegaard asevera que solamente bajo “una concepción inferior del amor, y por tanto un amor inferior,” (286) “en un círculo inferior de representaciones que ni siquiera barrunta lo que es el amor auténtico” (285-286), es posible que el amoroso sea engañado pero, en un sentido mucho más profundo, él nunca resulta engañado porque, en su concepción superior, en la representación infinita acerca del amor, “*ser engañado significa única y exclusivamente dejar de amar, dejarse cautivar para renunciar al amor en y para sí, y con ello dejar que se vaya a pique la bienaventuranza de éste en sí mismo*” (286). El verdaderamente amoroso puede equivocarse en alguna cuestión particular, pero el único engaño esencial sería si fuese llevado a pensar que no debe amar: “en sentido infinito solamente hay un engaño posible: el autoengaño” (286). El auténtico amoroso puede saber si alguien le engaña pero, “al no querer creerlo, o bien al creerlo todo, se mantiene en el amor, y de esa manera no está engañado” (289). Entonces, por definición, se concluye que el amor no puede ser engañado.

Kierkegaard en ninguna parte sugiere que la creencia ordinaria involucra un esfuerzo consciente de la voluntad. Por el contrario, comenzamos con una tendencia natural a creer. Sin embargo, el curso de la experiencia ordinaria que induce al cinismo, la adquisición de sabiduría mundana práctica y, para algunos, la influencia del escepticismo filosófico (o sociológico o psicoanalítico) puede llevarnos a una actitud de desconfianza. [...] Nuestro punto de partida natural es una actitud de confianza. Es sólo después de que ha surgido la posibilidad de dudar que podemos ser conscientes de creer *a pesar de* la posibilidad de dudar. La persona amorosa necesita un cierto grado de esta autoconsciencia [...] porque sabe que aún lo que parece un comportamiento muy malo puede no ser realmente lo que parece (Rudd, 199, p. 133).

El filósofo propone hacer un ejercicio retórico para intentar engañar al verdadero amoroso, pero esto no es posible y el engañador no consigue sino engañarse a sí mismo, ya que el verdadero amoroso, por creerlo todo, permanece en el amor y así resulta imposible de engañar. Para éste, “el bien supremo y la mayor bienaventuranza [...] consisten en] el que se ame de veras; y después, [en] el ser de veras amado” (289). ¿Cómo pretende el engañador engañar al verdadero amoroso? Pretende hacerlo a base de astucia, es decir, procurar ser amado por el amoroso. Pero, en realidad sobran los ardidés y la astucia, ya que el verdadero amoroso ama a todos, incluso al engañador, y el engaño carece de sentido. ¿Cuál es propiamente el engaño?

Naturalmente, el engaño ha de radicar en que él, aparte de gozar del bien de ser amado y en tanto el amoroso lo ama, goza, además con frialdad, engreimiento y mofa, de la autosatisfacción de no amar a su vez. Se le escapa por completo, naturalmente (¡pues cómo se le iba a pasar por la cabeza a un engañador que el auténtico amor exista!), que está tratando con el auténtico amoroso, que ama sin hacer ninguna exigencia de correspondencia amorosa, que pone cabalmente el amor y su bienaventuranza en ese no exigir correspondencia amorosa. [...] El auténtico amoroso se ha hecho más rico; pues se vuelve más rico con cada uno que logra amar (291).

El engañador, no obstante, no comprende lo que ha sucedido: “si el engañador fuera capaz de comprenderlo, perdería la razón” (292). Para él, el engaño le ha salido bien pero el más beneficiado ha sido el amoroso y ha sido él, en cambio, quien resulta realmente engañado. El engañador quiere escamotearle su amor pero como el amoroso no exige, incondicionalmente, la más mínima correspondencia amorosa, el escamoteo carece de sentido: “es como escamotearle a un hombre el dinero que tiene preparado para obsequiarle a uno” (292). Tan bien le ha salido el engaño al engañador que asume ínfulas de superioridad “hasta terminar considerando al amoroso como un alfeñique de pocos alcances. Y sin embargo, ¡el auténtico amoroso, cabalmente con toda su tontería, está eterna e infinitamente protegido de resultar engañado!” (293) y, sin buscarlo, resulta él siendo infinitamente superior, pues “en esta sencillez se encuentra la profundidad de la sabiduría; [...] en esta impotencia se encuentran las fuerzas de la eternidad” (293). Y, ¿cómo lo ha hecho el amoroso, pues su actitud no es rimbombante ni orgullosa? “Es como aquellas plantas que se propagan de un modo oculto: el amoroso respira en Dios, saca de Dios el alimento para su amor y se fortalece con Dios” (294). Kierkegaard opina que el amoroso manifiesta un gran coraje: “el coraje de creerlo todo [...]; el coraje de aguantar el desprecio y el escarnio del mundo [...]; el coraje de soportar que el mundo encuentre aquello indescriptiblemente estúpido” (294). Definitivamente, para el auténtico amoroso hasta en la eternidad es imposible resultar engañado.

Quando amar es el bien supremo y la mayor bienaventuranza; cuando el amoroso, cabalmente al creerlo todo, permanece en la bienaventuranza del amor, ¿cómo podría entonces él, ni en el tiempo ni en la eternidad, ser engañado? No, de ninguna manera; sólo hay, en el tiempo y en la eternidad, un engaño posible con respecto al amor auténtico: el auto engaño, o renunciar al amor (294).

3.6.3 El amor todo lo espera

Como el amor es mayor que la fe y que la esperanza en el orden de la perfección, el amor es condición para la existencia tanto de la fe como de la esperanza, y el amor “toma también a su cargo la obra de la esperanza, o sea, se encarga de la esperanza en tanto obra, esperando para otros” (299-300) como lo hace con la fe. El tratamiento que el danés le da a la esperanza es cercanamente análogo al que le dio a la fe en la deliberación precedente. No obstante, una diferencia radical se puede anticipar: la fe, o el amor que lo cree todo, versa sobre lo que ya es, y la esperanza, el amor que lo espera todo, sobre el futuro.

Kierkegaard toma el título de la *Primera carta de San Pablo a los Corintios*: “La caridad [el amor] lo espera todo” (1 Cor 13, 7) y le añade que éste “jamás resulta avergonzado” (300). Divide su investigación en dos partes: la primera orientada a dilucidar qué debe entenderse por esperanza y la segunda a exponer por qué nunca quien espera resulta avergonzado.

El filósofo anota que las sagradas Escrituras intentan “prestar ambiente festivo y solemnidad a esta nuestra existencia terrena, suministrándole el aire y la perspectiva

mediante la relación con lo eterno” (297). Esto resulta necesario porque la mundanidad, “dejada de Dios, se encierra consigo misma en la autosatisfacción” (300) y su aire encerrado se vuelve tóxico: “O cuando el instante se fija y estaciona, cuando todo contribuye a que la mente y las fuerzas se inviertan en el instante, entonces se pierde la perspectiva, y ese instante de la temporalidad desligado y dejado de Dios, [...] se convierte en una deriva con respecto a lo eterno” (297).

El cristianismo es el único que está en capacidad de suministrar esa “ventilación refrescante y vivificante” (297), ese “gran movimiento salvador que nos salve moviendo lo estacionario” (297), un nuevo aire y una nueva perspectiva, y lo hace a cada instante mediante el recurso a lo eterno. Tres ejemplos dialécticos entre mundanidad y eternidad bastan para ilustrar su argumento: “esta vida terrena es tiempo de siembra y la eternidad lo es de la cosecha” (298), como perspectiva para quienes de veras quieren el bien pero no ven el mismo en el transcurso del tiempo; “esta vida lo es de la tribulación, lo es de la contienda, y la eternidad lo es de la victoria” (298), como perspectiva para aquellos que, por querer el bien, son considerados los únicos perdedores; y “eternamente se decidirá quien ganó la corona del honor y quien fue avergonzado” (298), como aire y perspectiva para quienes sufren en el mundo la banalización de la repartición alocada de honor y vergüenza pues, en la eternidad “no se encuentra presente ninguno a quien el honor pudiera objetarle la mínima cosa [...] seguro de que no hay presente nadie sino aquellos con los que el honor se honra” (299). Concluye nuestro filósofo que “la esperanza del cristianismo es la eternidad; y por eso su dibujo de la existencia contiene luz y sombra, belleza y verdad” (299). El amor, al realizar la obra de la esperanza, “se edifica y se nutre con esta esperanza de la eternidad, y a su vez, en esta esperanza, procede amorosamente con los demás” (300), pues “el amor lo espera todo y, sin embargo, jamás resulta avergonzado” (300).

Igual que con relación a la fe: “no quienquiera que lo espere todo es por ello mismo el amoroso, ni tampoco quienquiera que lo espere todo está sin más asegurado de no resultar nunca avergonzado” (300). Sólo el amoroso puede amorosamente esperarlo todo, para sí y para los demás, al contrario de quien no espera desesperadamente nada en absoluto. Como el esperar está compuesto de lo eterno y de lo temporal, “la expresión de la tarea de la esperanza bajo la figura de la eternidad [es] esperarlo todo, y bajo la figura de la temporalidad [es] esperar siempre” (300), lo que hace que *esperarlo todo* y *esperarlo siempre* sean expresiones equivalentes y unidas expresan lo mismo: “a cada instante esperarlo siempre todo” (300). Pero, a diferencia de la fe, “esperar se relaciona con lo futuro, con la posibilidad, la cual, por su parte, es distinta de la realidad, y en cuanto tal es siempre doble: posibilidad de progreso o de retroceso, de elevación o de ruina, del bien o del mal” (300). De esta forma, “lo pasado es lo real, lo futuro es lo posible” y así, del ser humano, al relacionarse con la duplicidad de lo posible, decimos que “*tiene expectativas*” (301). Es en este punto donde esperanza y temor se diferencian radicalmente, en una diferencia eterna: la esperanza está “a la expectativa en relación con la posibilidad del bien” (301), mientras que el temor consiste en “estar a la expectativa en relación con la posibilidad del mal” (300).

Igual que lo ocurrido con la fe, en donde ante los mismos hechos se podía decidir creerlo todo o, por el contrario, no creer nada en absoluto, la *decisión* de la esperanza se presenta también como una elección existencial de trascendencia infinita:

Tan pronto como se hace la elección, cambia lo posible, pues la posibilidad del bien es lo eterno. Solamente en el instante del contacto la duplicidad de lo posible es equitativa; por eso con la decisión de elegir la esperanza se decide infinitamente más de lo que parece, pues se trata de una decisión eterna. Sólo en la mera posibilidad, es decir, sólo para el que simple o indiferentemente está en la expectativa, la posibilidad del bien y del mal son equitativas; al discriminar (y la elección es ciertamente discriminadora), la posibilidad del bien es más que posibilidad, ya que es lo eterno (301).

Por lo anterior, Kierkegaard considera que el que espera no puede ser jamás engañado, pues “esperar significa tener expectativas respecto de la posibilidad del bien, y la posibilidad del bien es lo eterno” (301). Se hace, no obstante, necesario precisar con mayor exactitud en qué consiste esperar, pues “en el lenguaje corriente se llama con frecuencia esperanza a lo que de ningún modo es esperanza, sino deseo, anhelo, ansiosa expectativa; en una palabra, a la relación del que está a la expectativa con la posibilidad de lo *vario*” (301). El filósofo danés critica también el que se hable de modo tan negativo acerca de la esperanza, atribuyéndola a los niños y a los jóvenes y considerando que disminuyen, tanto la posibilidad como la esperanza, en los adultos con el paso del tiempo.

¡Lo eterno se extiende indudablemente a la vida entera, de suerte que hay y tiene que haber esperanza hasta lo último; de suerte que no hay ninguna edad que sea de la esperanza, sino que toda la vida de uno es tiempo de esperanza! [...] Porque, verdaderamente, todo el que no quiera comprender que su vida entera ha de ser el tiempo de la esperanza, está desesperado, y es indiferente, completamente indiferente, que sepa o no de ello, ya sea que se considere dichoso en su pretendido bienestar o se desgaste entre el aburrimiento y el fastidio. [...] Todo el que vive sin posibilidad es un desesperado, rompe con lo eterno, acaba con la posibilidad a voluntad; pone la conclusión, sin el consentimiento de la eternidad, allí donde la conclusión no está (303-304).

Igual que ocurre con la pedagogía de un niño en que se avanza en pequeños tramos, que el alumno puede abarcar y visualizar sin llegar a desesperarse ante la inmensidad de la totalidad de la tarea que realmente tiene por delante en el camino de su educación, la eternidad, “la tarea mayor que le ha sido puesta a un ser humano” (304), para evitar también que el ser humano llegue a desesperar, actúa pedagógicamente poco a poco por medio de la posibilidad:

Pero aquí está lo prodigioso: que la eternidad, el poder más grande, sea capaz de hacerse tan pequeño que, a pesar de ser eternamente Uno, sea divisible de manera que, vistiendo la figura de lo futuro, lo posible, educa mediante la esperanza al hijo de la temporalidad (el ser humano), le enseña a esperar (pues el esperar es la misma enseñanza, la relación con lo eterno), [...]. En la posibilidad lo eterno pone constantemente, entendiéndolo como es debido, un pequeño tramo cada vez. La eternidad, gracias a lo posible, está constantemente *próxima*, lo suficiente como para encontrarse a mano, y sin embargo también está lo suficientemente *alejada* como para mantener al ser humano en movimiento de avance hacia lo eterno, en

marcha, progresando. Así, en la posibilidad, atrae y educa la eternidad a un ser humano, desde la cuna hasta el sepulcro (304-305).

Ante la posibilidad, la decisión de esperar el bien, o de desesperar por temer la imposibilidad del bien, la *elección existencial* depende del individuo, pues siempre “la posibilidad es doble, y por ello mismo la auténtica educación” (305), y a aquel que elija la esperanza, “la posibilidad, gracias a la esperanza, le enseñará a esperar” (305). Por el contrario, el desesperado, a sabiendas, ha renunciado a la posibilidad “(ya que desesperar no es otra cosa que renunciar a la posibilidad), o dicho con mayor exactitud, él tiene la osadía insolente de *suponer* la imposibilidad del bien” (305). La eternidad, también pedagógicamente, no desampara al ser humano en el evento de una mala decisión en que, por no estar suficientemente alerta, elije desesperar: “la posibilidad del temor, la severidad, siempre estará presente de manera oculta como una posibilidad, por si en razón de la educación, para despertar, se hiciera necesaria” (305). El camino del amoroso consiste en esperarlo todo por amor, es la esperanza basada en el amor:

Amorosamente el esperarlo todo es algo que caracteriza la relación del amoroso con los demás seres humanos, de suerte que en relación con ellos, esperando para ellos, mantiene constantemente abierta la posibilidad, con una infinita predilección por la posibilidad del bien. Por tanto, él espera amorosamente que a cada instante haya posibilidad, haya la posibilidad del bien para el otro ser humano; y esta posibilidad del bien significa ni más ni menos que el crecientemente magnífico progreso en el bien de perfección en perfección, o bien de levantamiento de la caída, o bien la salvación de la perdición, y así sucesivamente (305).

El camino de quien no es amoroso es el contrario: no espera absolutamente nada; “de manera fría y obstinada, no quiere esperar en relación con el otro ser humano, y menos trabajar por la posibilidad del bien en él” (307). El no amoroso, el desesperado, “ha renunciado al otro ser humano como perdido y sin remedio y sin ninguna esperanza” (307), ha renunciado a la posibilidad del bien, demostrando que él mismo está desesperado: “con ello perdió hasta el amor” (313). Esto lo explica Kierkegaard así: como el bien es infinita y absolutamente coherente, nadie “puede esperar para sí mismo sin ser amoroso también” (307) y “exactamente en la medida que espera para sí mismo, espera para los demás [...] y exactamente en la medida en que espera para los demás, espera para sí mismo; pues esto es lo igual por igual infinitamente exacto, eterno, que hay en todo lo que es eterno” (307). Igualmente, por el otro lado, no se puede desesperar de otro y pretender “estar seguro de uno mismo, lleno de esperanza para sí mismo” (308), pues aquí también “aparece otra vez el igual por igual de la eternidad: que desesperar de otro ser humano significa que uno mismo está desesperado” (309).

Pero no siempre es fácil esperarlo todo; no siempre es fácil creer que hay posibilidad del bien incluso en el último instante, esperar salvación incluso del más perdido. Para lograrlo, Kierkegaard recomienda mantener en calma la imaginación, permaneciendo “imperturbable y sereno respecto de las pasiones poco afectuosas, teniendo el punto de mira eterno en el reflejo de lo eterno en la posibilidad” (309). De esta forma, se mantiene pura la posibilidad y si esto es así, “entonces todo es posible” (309). Muchas veces es la mundanidad, “en sí misma pesada, ardua, perezosa, reacia,

desalentada y destemplada” (309), la que impide que mantengamos pura la posibilidad y así resultaremos arrastrados por “las pasiones terrenas del ánimo poco afectuoso” (309). Esta falta de amor tiene implicaciones muy graves para quien no ama, porque implica estar en un camino descendente de perdición:

Cuando todo ello o algo de ello, se encuentra en un ser humano, y en la misma medida en que lo haya, no se encuentra el amor, y en la misma medida hay menos en él. Pero si hay menos amor en él, menos habrá de eternidad en él; y si hay menos de eterno en él, menos habrá también de posibilidad, carecerá más del sentido para la posibilidad (ya que la posibilidad surge, sin duda, cuando lo eterno toca en el tiempo lo eterno que hay en el ser humano: si en este ser humano no hay nada eterno, será baldío el contacto de lo eterno y no habrá ninguna posibilidad); pero si hay menos posibilidad, menos esperanza habrá también (310-311).

Igual que cuando el médico informa que hay esperanzas de que el paciente se salve o esperanzas de que mejore, lo que constituye un gran regalo para el paciente y sus familiares, incluso mejor que todas las medicinas y que todos sus cuidados, así el amoroso, aunque no fuera capaz de hacer otra cosa por los demás, “trae, sin embargo, el mejor obsequio: la esperanza. Y el amor lleva este obsequio de la esperanza a todas partes” (311). El médico solamente tiene que ver con lo corporal y temporal, mientras que el amoroso, que todo lo espera, está en una dimensión de eternidad:

¡Qué alegría para el amoroso, que siempre se atreve a esperar; qué alegría para él que la eternidad le garantice que siempre hay esperanza! Pues el amoroso, el auténtico amoroso, no espera *porque* la eternidad se lo garantice, sino que espera *porque* él es el amoroso, y da gracias a la eternidad por atreverse a esperar. Y por este motivo siempre trae el mejor obsequio, mejor que los mejores deseos para la mayor dicha, mejor que toda la ayuda humana en el momento de la mayor desgracia; pues la esperanza, la posibilidad del bien, es la ayuda de la eternidad (311-312). [...] ¡Bienaventurado el amoroso, porque todo lo espera: espera, hasta el último instante, la posibilidad del bien para el que está más perdido! Lo aprendió de la eternidad: pero sólo en cuanto amoroso pudo aprender de la eternidad (313).

Ahora el filósofo busca explicar la expresión “y jamás resulta avergonzado”, que se aplica al amoroso que todo lo espera. Cuando se dice que uno ha quedado avergonzado por su esperanza, se quiere decir con ello que no se ha cumplido su expectativa o su esperanza. Pero, ¿es esto así? ¿Es motivo de vergüenza el que no se hayan cumplido las expectativas o la esperanza? ¿En qué puede radicar la vergüenza? Contesta Kierkegaard: “Sin duda, en el hecho de que la prudencia calculadora de uno no ha calculado correctamente, de suerte que al fin (para vergüenza de uno) se ha puesto de manifiesto que, de manera imprudente, falló en sus cálculos” (313). Procede Kierkegaard a decir que esto no es muy grave en sí. Lo que ocurre es que, a los ojos del mundo, se tiene un criterio de honor y de vergüenza lamentable, “lo único que honra es la prudencia o el que se actúe prudentemente; sin embargo, el actuar prudentemente es justamente la cosa más despreciable de todas” (313). El filósofo distingue entre el ser prudente y el actuar prudentemente. Lo primero, “en cierto sentido, no depende de un ser humano” (313). Pero, lo segundo, actuar prudentemente “se ha convertido propiamente en aquello que hay que superar con ayuda del cristianismo” (314), y si no se aprende pronto a despreciar eso de actuar prudentemente, “se terminará por abolir

completamente lo eterno y con ello todo lo que es sagrado y honorable” (314). ¿Por qué esta sentencia tan fuerte contra una aparente virtud?

Porque actuar prudentemente significa dar falso testimonio con toda la vida de uno en contra de lo eterno; significa justamente robarle a Dios la existencia de uno. Actuar prudentemente no es otra cosa que *falta de compromiso*, es decir, algo con lo que se puede ir muy lejos en el mundo, conquistar los bienes y las ventajas del mundo; ya que el mundo y las ventajas mundanas son, entendidas en el sentido eterno, falta de compromiso. Pero tampoco lo eterno ni la sagrada Escritura han enseñado nunca a ningún ser humano a esforzarse por llegar lejos o lo más lejos posible en el mundo; al revés, previene contra el llegar lejos en el mundo, para mantenerse, en lo posible, puro de la contaminación del mundo (314).

No obstante, para poder hablar de verdadera vergüenza respecto de la esperanza, es necesario que ésta radique en algo más profundo que el errar en la prudencia, es decir, “que radique en lo que uno espera, de suerte que esencial e igualmente es una vergüenza para uno tanto si se cumple su esperanza como si no” (314). Lo que sucede es que, en el evento de que no se cumpla la esperanza, queda más patente “lo muy aferrado que estaba a aquello de lo que uno tuvo vergüenza de esperar” (314). Pero, aún en el evento de que se cumpliera la esperanza, la vergüenza sería “esencialmente la misma” (314). ¿Respecto de qué esperanza podría uno resultar avergonzado?

La Escritura habla de una esperanza que no será confundida. Con esto, está pensando más bien en la esperanza que concierne al mismo que espera: a su esperanza en el perdón de los pecados y llegar a ser bienaventurado algún día, [...] Y solamente respecto de esta esperanza, que es la esperanza, podría hablarse de resultar avergonzado (315).

Pero, ¿qué sucede si aquella persona respecto de quien el amoroso tenía puesta, hasta el último momento, toda la esperanza se pierde, se condena? ¿Acaso este tremendo y eterno fracaso no representa una vergüenza para el amoroso? De ninguna manera, responde Kierkegaard porque el amoroso esperó en el amor hasta el último momento. Diferente habría sido el caso si el amoroso, ante la inminencia de la muerte de quien, a la postre, no se salvó, hubiera dejado de esperar. Porque la verdadera esperanza se identifica con el amor, la única manera en que podría avergonzarse el amoroso sería entonces si perdiera la esperanza, esto es, si dejara de amar, si dejara de creer que el bien es siempre posible para cualquier ser humano. Para algunos, sólo en la eternidad, porque sólo la eternidad “tiene la representación de la eternidad acerca del honor y la vergüenza” (316), se comprenderán adecuadamente estas cosas.

3.6.4 El amor no busca lo suyo

Kierkegaard también toma el título de esta deliberación del “himno a la caridad”: “La caridad no busca su interés” (1 Cor 13, 5). Si el amor buscara lo suyo, sería egoísta, no sería otra cosa que amor de sí. Pero, ¿acaso Dios no busca lo suyo? Claro que Dios busca lo suyo porque “el amor es cabalmente entrega; y buscando amor ella es a su vez amor y el amor supremo” (319). Como hemos visto atrás, la entrega, el amor, consiste en ayudar al otro ser humano a buscar a Dios:

Por tanto, solamente a Dios le está reservado el que pueda buscar el amor y ser al mismo tiempo su objeto, sin que por ello busque lo suyo. En cambio, ningún ser humano *es amor*. Por eso, si un ser humano busca convertirse en objeto del amor de otro ser humano, busca de manera notoria y falseada lo suyo; ya que el único objeto verdadero para el amor de un ser humano es “el amor”, es decir, Dios, que por eso mismo no constituye en sentido profundo ningún objeto, ya que él es el amor mismo (320).

A partir de la noción de *entrega* surge la de *don* que proviene del amor de Dios y que se identifica con él: “la idea de que el don de Dios a nosotros, su mismidad, es amor y que este amor a la vez nos permite amar a otros ha estado, sin duda, siempre en el trasfondo” (Ferreira, 2001, p. 151) de la consideración cristiana del amor y, en particular, de la de Kierkegaard. Al ser Dios la fuente y el modelo del amor, le permite a Kierkegaard afirmar:

El amor no busca lo suyo; porque en el amor no hay ni mío ni tuyo. Ahora bien, mío y tuyo no son más que una determinación relativa a “propio”; por lo tanto, si no hay ni mío ni tuyo, tampoco hay algo propio; y no habiendo nada propio es, sin duda, imposible buscar lo suyo (320).

Al hablar de lo propio estamos hablando de justicia, no de amor. El distintivo de la justicia consiste en dar a cada cual lo que le corresponde, es decir, dar a cada cual lo propio. Y la justicia también permite, a quien no se halla en posesión de lo propio, exigirlo en los tribunales y así, la justicia “juzga y castiga en el caso de que alguien no diferencie entre mío y tuyo” (320). Pero, cuando ocurre un cambio dramático, como una revolución, la justicia, en medio de la alteración del orden, no está en capacidad de “asegurar a cada uno lo suyo, [de] hacer valer la diferencia entre mío y tuyo; le es imposible, en la confusión no puede mantener el equilibrio de la balanza, y por eso arroja lejos de sí la balanza: ¡desespera!” (321).

En este contexto, se pregunta Kierkegaard, ¿acaso el amor no es en sí mismo un cambio dramático? “¿Acaso el amor no causa en cierto sentido, aunque de modo más vivificador, la misma confusión?” (321). Por supuesto que sí, responde el filósofo: “el amor es un suceso, el mayor de todos, y además el más alegre; el amor es un cambio, el más extraño de todos, si bien el más deseable” (321). Pero es aún más que eso: “el amor es una revolución, la más profunda de todas, si bien ¡la más bienaventurada!” (321). Se justifica plenamente el calificativo de revolución para el amor, y “revolución desde los fundamentos” (321), porque se ha operado un cambio radical frente al orden anterior:

Así la confusión se encuentra allí donde está el amor; y en esta vivificadora confusión ya no hay para los amantes ninguna diferencia entre mío y tuyo. ¡Asombroso: hay un tú y un yo, y no hay ni mío ni tuyo! [...] Cuanto más profunda resulte esta revolución, de manera más perfecta desaparecerá la diferencia entre mío y tuyo, y tanto más perfecto será el amor (321).

Pero, ¿qué sucede en los casos del amor de amistad y de la pasión amorosa? Veámos antes que estos son ejemplos de amor de sí, son amor pero amor despotenciado. ¿Es que no se ha operado la revolución del amor cuando de ellos se trata? ¿Acaso no se han transformado los amantes? ¿No ha quedado abolida en ellos la

distinción entre mío y tuyo? Por tratarse de amor ha quedado abolida pero, por tratarse de un amor disminuido, “un amor de sí ennoblecido y ampliado” (322), esta abolición no ha sido total y, más bien, se ha transformado. Por no ser un amor perfecto, no ha desaparecido enteramente la diferencia entre mío y tuyo.

Todavía subsiste un mío y tuyo, sólo que el trueque acontecido denota y garantiza que ya no se trata en adelante del mío relativo al primer e inmediato amor de sí, aquel “mío” que se encuentra en litigio con el tuyo. Con el trueque, el mío y tuyo en litigio se han convertido en el mío y tuyo comunes. Con lo que hay comunidad, una comunidad perfecta, en mío y tuyo. Una vez trastocados mío y tuyo, se convierten en “nuestro”, que es la determinación en la que radica la fuerza propia de de la pasión amorosa y la amistad (322).

¿Cómo puede eliminarse totalmente la diferencia entre mío y tuyo? Kierkegaard responde que, por cuanto la diferencia mío y tuyo es una relación de oposición en que “solamente subsisten el uno en y con el otro” (323), basta con eliminar uno de los términos de la relación y el otro desaparecerá por completo. ¿Qué ocurre si se elimina el término “tuyo”, si se elimina completamente “lo tuyo”? Responde el danés: “Tenemos crimen, delito; pues el ladrón, el salteador, el estafador y el agresor, cuando se trata de la diferencia mío y tuyo, no quieren reconocer para nada, para nada en absoluto, lo tuyo” (323); y así también se extingue lo “mío” aunque un criminal tenga dificultad en verlo de esa forma –la justicia le hará entender que un criminal no tiene propiamente ningún “mío”, y “cuanto más rico se haya hecho un criminal gracias al ‘tuyo’ robado, tanto menos ‘mío’ poseerá. ¿Y qué ocurre si, por el contrario, se elimina el término “mío” de la relación?

Tenemos al amor auténtico, sacrificado, negándose a sí mismo en todo. Pero de esta manera se extingue a su vez completamente la determinación de “tuyo”, cosa que puede ser comprendida por la reflexión, aunque por un instante parezca un pensamiento extraño. La maldición del criminal consiste en que su mío se extinga, en cuanto quiere abolir por completo el tuyo; la bendición del auténtico amoroso consiste en que, al extinguirse la determinación “tuyo”, todo se vuelve del auténtico amoroso, como dice Pablo: “Todo es vuestro”. [...] Mas esto de que todo sea suyo es un misterio divino; pues hablando humanamente, el auténtico amoroso es el amoroso sacrificado, el que se sacrifica y en todo se niega por completo; él es, en términos humanos, el agraviado, [...] precisa, exacta y completamente lo contrario del criminal, que es el que agravia (323-324).

Dejemos que sea el propio filósofo quien nos explique cómo, al renunciar sacrificadamente a lo propio, el auténtico amoroso se ha hecho dueño de todo:

Solamente en el caso del amor de la abnegación se extingue por completo la determinación mío y con ello queda completamente suprimida la diferencia de mío y tuyo. En efecto, cuando no sé de nada que sea mío, cuando absolutamente nada es mío, entonces todo es tuyo; lo cual desde luego que lo es en cierto sentido, y así es como piensa el amor sacrificado. Sin embargo, todo, incondicionalmente todo, no puede ser “tuyo”, ya que “tuyo” indica una relación de contrarios y en la totalidad no hay ningún contrario. Entonces acontece lo prodigioso, que constituye la bendición del cielo sobre el amor de la abnegación, de que en el sentido enigmático de la bienaventuranza todo se convierta en suyo, suyo, de que quien no tenía absolutamente ningún “mío”, aquel que en la abnegación convirtió todo lo

suyo en tuyo. Porque Dios es todo y el amor de la abnegación, precisamente no teniendo en absoluto ningún “mío”, ganó a Dios y lo ganó todo (324).

El auténtico amoroso ama también en otro sentido. A más de renunciar a su mío, renuncia a su propia particularidad, amando al otro en la particularidad de éste, en aquello que lo distingue, “*ama lo propio del otro*” (325). Juntas, ambas dimensiones del amor nos dicen que el amor es entrega y que nuestra entrega está orientada al bien del otro. Para ilustrar este punto, el danés utiliza como analogía la absoluta diversidad de la naturaleza. El amor de Dios es el mismo que ha creado y mantiene en la existencia a todas las especies en la naturaleza pero cada especie, aún la más insignificante, “es como si también ella le hubiera dicho al amor: ¡Déjame ser algo para mí misma, algo peculiar!” (325-326). Por un lado, no hay diferencia ninguna en el amor y, por el otro, “se vuelve infinitamente diferente al amar lo diferente” (326). Lo mismo acontece con el amor entre los seres humanos: “solamente el amor verdadero ama a cada ser humano según la peculiaridad de este” (326). Esto no lo puede hacer ni el severo ni el mezquino; el primero porque “carece de flexibilidad y carece de condescendencia para comprender a los otros” (326), pretendiendo que todos se comporten con él de la misma manera, suprimiendo así la peculiaridad; y el segundo porque “la mezquindad es una miserable invención propia de la criatura, en cuanto ésta, ni verdaderamente orgullosa ni verdaderamente humilde [...], se crea sí misma y además deforma a Dios” (327) y así, resulta incapaz de ser ella misma ante Dios. Como Dios es el origen y la fuente de toda particularidad, el que es consciente de ser particular, el que posee peculiaridad, cree también en la particularidad de cada ser humano y la celebra; “ya que la peculiaridad no es mía, sino un don de Dios, por el cual me da el ser, y que Dios da por supuesto a todos, y lo da para que lo sean” (327-328). El mezquino, por tratarse de “*un ser fingido*” (328), es decir, falso, no posee ninguna peculiaridad propia, no cree tenerla, y por tanto “tampoco puede creer en la de nadie” (328).

Como lo hizo en relación con lo mío y lo tuyo, Kierkegaard se pregunta ahora: “Pero ¿acaso la pasión amorosa y la amistad no amarán al amado y al amigo según la peculiaridad de éstos?” (329). Contesta afirmativamente, pero con la limitación inherente que tiene el que se trate de formas de amor de sí: “la pasión amorosa y la amistad tienen un límite: pueden renunciar a todo por la peculiaridad del otro, excepto a sí mismos, pasión amorosa y amistad, por la peculiaridad del otro” (329-330). Pero el amor de abnegación, el del auténtico amoroso, “está dispuesto a cualquier sacrificio, pues no busca lo suyo” (330). Si el amoroso viera, “rebozando de gozo, que era amado” (330), pero que el amor del amado estaba deformando a éste por su peculiaridad inherente, el amor sacrificado que posee el auténtico amoroso lo llevaría a renunciar a ser amado por el amado; renunciaría, por amor, al amor del amado –sacrificio del que son incapaces la amistad o la pasión amorosa.

Kierkegaard inicia la conclusión de esta deliberación con la siguiente afirmación que procederá a desarrollar: “*El amor no busca lo suyo, porque prefiere dar de tal manera que el don parezca ser propiedad del que lo recibe*” (330). ¿A qué don, específicamente, hace referencia el filósofo? ¿Qué don puede dar el amoroso al amado

que éste crea que no ha sido recibido del amado sino que ha sido fruto de su propia cosecha? El danés se refiere repetidamente a este don como *el máximo beneficio*, expresión que denota la mayor altura, lo más grande, en el orden del bien, “el único beneficio auténtico” (330). Igual que ocurre en las relaciones civiles en que se desea que quienes viven dependientemente, dejen de hacerlo, es decir, se desea que lleguen a ser independientes, y que se valgan por sí mismos y vivan por cuenta propia;

También en el mundo del espíritu constituye cabalmente lo supremo el llegar a estar uno por cuenta propia y ayudar amorosamente a uno para que sea él mismo libre, independiente, esté por cuenta propia. Ayudarle a mantenerse él solo: eso representa el máximo beneficio (330).

Pero este máximo beneficio que se le puede hacer a otro depende sustancialmente de que se haga de una forma especial, de un modo tal que el beneficiado no se percate de que ha sido objeto del mismo por parte del amoroso:

El amoroso sabe además pasar desapercibido, de suerte que el que ha sido ayudado no se haga dependiente de él al deberle el máximo beneficio. Esto significa que el máximo beneficio es cabalmente *el modo* en el que se hace el único beneficio auténtico. Esencialmente ese modo es uno solo (330).

¿Puede realmente decirse que “se mantiene él solo” aquel que sabe que la ayuda para “mantenerse él solo” ha provenido de un tercero? No, contesta Kierkegaard, se trataría de un engaño, ya que se mantiene él solo gracias a la relación de dependencia con su benefactor, es decir, no se mantiene él solo. Sin embargo, “es éste el modo en que suele las más de las veces hacerse el máximo beneficio en el mundo, es decir, del modo en que no puede hacerse” (331). El mundo lo hace así ya que es incapaz de comprender “por qué alguien no quiere ser egoísta” (333), egoísta al querer recibir el reconocimiento por su ayuda. Este máximo beneficio no es de poca monta; como lo indica su nombre, es lo más grande que un ser humano puede hacer por otro: “lo ha hecho libre, independiente; lo ha convertido en él mismo; le ha permitido estar por cuenta propia; y cabalmente, [el amoroso] al ocultarle su ayuda, le ha ayudado a mantenerse él solo” (331). Recordemos que la mayor aspiración que puede tener un ser humano en la antropología kierkegaardiana consiste en llegar a ser sí mismo, es decir, en llegar a ser lo que es, especialmente ante Dios que le ha dado el ser.

Kierkegaard trae a colación que Sócrates, “aquel noble sencillo de la antigüedad” (332) también se había percatado de que lo máximo que un ser humano puede hacer por otro es hacerlo libre, ayudarlo para que se mantenga él solo y que “para poder realizar tal cosa, el auxiliador no tenía más remedio que ocultarse él mismo: en cierto sentido, magnánimamente querer su propia aniquilación” (333). Sócrates llevó a cabo su labor en forma indirecta por medio de la mayéutica en que la verdad era ayudada a salir a la luz, y “era dada a luz” por el propio interlocutor (por lo menos, así lo cree siempre éste), sin que éste percibiera el trabajo que realizaba el partero: “el auténtico amoroso y aquel noble socarrón coinciden en el modo de comprender la ayuda en favor del otro ser humano” (333).

No obstante la coincidencia en el modo de comprender la ayuda al otro, dos cosas diferencian radicalmente la manera como el amoroso lleva a cabo su labor, tomando distancia de la actitud de Sócrates. La primera de ellas es su amor, el amor abnegado: “por muy noble y magnánimo y desinteresado que fuera aquel socarrón, no amaba, sin embargo, al que trataba de ayudar en el sentido de quitarle el sueño” (334). El amoroso, por el contrario, deliberadamente, “oculta el insomnio de la angustia, la vigilia nocturna del trabajo y un esfuerzo casi desesperado; [...] un temor y temblor que –cosa que justamente lo hace tanto más pavoroso- jamás ha encontrado ninguna expresión” (334). La segunda diferencia radica en que el amoroso reconoce que, en últimas, es el amor de Dios aquello que permite que algún ser humano se mantenga él solo y, en este reconocimiento, se margina de aspirar a toda recompensa y, al hacerlo, encuentra la bienaventuranza:

El amoroso ha comprendido que en verdad el máximo beneficio, el único que un ser humano puede hacer a otro, es el de ayudarlo a que se mantenga él solo, para que sea él mismo y viva por cuenta propia; mas también ha comprendido el peligro y el sufrimiento que entraña ese trabajo y, sobre todo, su pavorosa responsabilidad. Por eso, dando gracias a Dios, afirma: Este ser humano ya se mantiene él solo... gracias a mi ayuda. Pero en esto último no hay satisfacción alguna pues el amoroso ha comprendido que, esencialmente, todo ser humano se mantiene él solo gracias a la ayuda de Dios y que el anonadamiento propio no es justamente otra cosa que el no impedir la relación con Dios del otro ser humano, de manera que toda la ayuda del amoroso desaparezca infinitamente en la relación con Dios. Él trabaja sin recompensa; ya que no hace sino anonadarse, y precisamente en el mismo instante en que cabría hablar de que pudiera quedarse, a pesar de todo, con la recompensa de la orgullosa autoconciencia, entra Dios, con lo que aquel vuelve a aniquilarse; lo que significa, no obstante, para él su propia bienaventuranza (334-335).

Ha podido quedar la impresión de que quien recibe la ayuda del amoroso es ayudado de una manera absolutamente pasiva por parte suya, pero Kierkegaard dice claramente que es una decisión existencial por parte de cada ser humano “el que sea libre, independiente y sí mismo. Si el amoroso en este respecto ha sido colaborador de Dios, todo, sin embargo, se ha desarrollado como si fuera una decisión” (335) suya. Es decir, sin el concurso del ayudado y, por supuesto de Dios, no se habría logrado su independencia, su llegar a ser sí mismo, su mantenerse en él mismo. Si, en últimas, todo ha dependido de Dios y de la decisión del ayudado y lo que ha hecho el amoroso no queda, ni puede quedar, ni siquiera en la memoria, se podría argüir entonces que la vida del amoroso ha sido en vano. El filósofo responde:

¿Acaso desperdicia su vida uno que no busca lo suyo? No, en verdad esa vida no se ha desperdiciado, cosa que sabe el amoroso en gozo bienaventurado consigo mismo y con Dios. En cierto sentido, su vida se ha derrochado completamente en la existencia, en la existencia del otro; sin querer desperdiciar tiempo ni fuerzas en destacarse a sí mismo, en ser algo para sí mismo, sino que en la abnegación ha estado dispuesto a hundirse, es decir, se ha convertido enteramente en mera actividad en manos de Dios. A esto se debe el que su actuación no pueda hacerse visible (336).

3.6.5 El amor cubre la muchedumbre de los pecados

Kierkegaard expone acerca de lo temporal y de lo eterno indicando que lo temporal nunca existe del todo pues en sus tres edades (pasado, presente y futuro) nunca existe “del todo en ninguna de ellas; [en cambio,] lo eterno *es*” (337). En consecuencia, lo eterno, a diferencia de lo temporal, es en sí mismo en sus propiedades y se reduplica de tal manera en el ser humano en que existe, “que a cada instante que esté en él, estará de un modo doble: en dirección hacia afuera y en dirección hacia dentro, de retorno a sí mismo, pero de tal suerte que constituyan una misma y sola cosa” (337). Al amor, por ser eterno, le ocurre de la misma forma; se reduplica:

Lo que el amor hace, eso es él; lo que él es eso hace, y en un solo y mismo instante: en el mismo instante en que él sale de sí mismo (dirección hacia fuera) es en sí mismo (dirección hacia dentro); y en el mismo instante en que es en sí mismo, sale conforme a ello de sí mismo, de tal suerte que esta extraversión y este retorno, este retorno y esta extraversión, sean al mismo tiempo uno y lo mismo (337).

Para ilustrar su tesis de la reduplicación del amor, el filósofo utiliza tres ejemplos: la confianza, el salvar de la muerte y el olvidar. Cuando el amoroso ama, difunde confianza, da confianza (dirección hacia fuera), pero también decimos que el amoroso, precisamente porque ama, está confiado “en el día del juicio [final], o sea, que el amor hace confiado al amoroso en el juicio” (338) (dirección hacia dentro). Cuando el amoroso salva a otro de la muerte (dirección hacia fuera), se salva a sí mismo (dirección hacia dentro) en el mismo instante; “no es que él salve a otro en un instante y en otro instante se salve a sí mismo” (338). Cuando el amoroso se olvida de sí mismo para pensar en cómo ayudar al otro (dirección hacia fuera), no es nunca olvidado (dirección hacia dentro):

Alguien semejante no es olvidado. Hay alguien que piensa en él: Dios en los cielos; o bien es el amor el que piensa en él. Dios es amor, y ¿cómo iba Dios a olvidar al ser humano que por amor se olvida de sí mismo? No, mientras el amoroso se olvida de sí mismo pensando en el otro ser humano, Dios piensa en el amoroso. [...] y a esto se debe el que el amoroso obtenga todo aquello que da. Esta es la reduplicación: lo que el amoroso hace, eso es él o eso llega a ser él; lo que él da, eso tiene, o mejor dicho, eso obtiene (338).

Como el amor “siempre está reduplicado en sí mismo” (339), se puede decir que lo mismo aplica cuando se dice que el amor cubre la multitud de los pecados, frase tomada del *Evangelio de San Lucas* (7, 47), en que Jesús dice de la mujer pecadora que le ha lavado los pies que sus muchos pecados han sido perdonados (dirección hacia dentro) porque ha amado mucho (dirección hacia fuera). Para afirmar la reduplicación en este caso, el movimiento hacia fuera, hacia el amado, Kierkegaard dice que “*el amor cubre la muchedumbre de los pecados. Pues él no descubre pecados; ahora bien, no descubrir lo que en realidad existe, cuando puede ser descubierto, equivale a cubrirlo*” (339). Explica que el concepto de “muchedumbre” es en sí mismo algo indeterminado y que “la expresión significa las cosas más diferentes, según sea el hablante” (340), muchas o pocas, y es un conjunto susceptible de expandirse o de contraerse. En el caso de los pecados, quien tenga por objeto descubrirlos en el otro, encontrará que son

muchísimos y, a medida que profundice en su descubrimiento, verá que su número crece cada vez más. En cambio, “quien *no descubre* cubre, en consecuencia, la muchedumbre, puesto que para él la muchedumbre es menor” (340).

El amoroso, con su actitud, “ofrece un aspecto más bien mediocre a los ojos del mundo” (341) por cuanto “descubrir es algo ensalzado y admirado, si bien esta admiración se ve a veces constreñida a juntar entre sí las cosas más heterogéneas” (340). Aún con relación al mal, a la muchedumbre de los pecados, la actitud de descubrir, “de ser un observador artero, astuto, totalmente avezado y quizá medio corrompido para poder descubrir de veras, goza de alta estima en el mundo” (341) y él mismo sabe vanidosamente que sus observaciones van a ser bien recibidas. ¡Piénsese en Wikileaks! Si se tratara de descubrir el bien, quien lo hiciera “apenas se atreverá a dar a conocer su descubrimiento, temiendo hacer el ridículo y temiendo incluso, probablemente, que la humanidad se sienta ofendida por ello” (341).

De esta manera, el pecado y el mal tienen más poder sobre los seres humanos de lo que generalmente se suele pensar, ya que ser bueno es ser demasiado vergonzoso. Es demasiado estrecho de entendimiento creer en el bien, demasiado provinciano revelar ignorancia o que uno no está iniciado en los misterios más íntimos del pecado. Con esto se ve bien a las claras cómo el mal y el pecado, en muy buena parte, radican en una vanidosa relación de comparación con el mundo, con los demás seres humanos (342).

El auténtico amoroso, no descubre nada en lo que respecta a la muchedumbre de los pecados y, en consecuencia, la cubre. Pero, advierte Kierkegaard, “nótese que hacemos diferencia entre descubrir, como el afán consciente e intencionado por encontrar, y el ver u oír, cosas ambas que pueden suceder contra la propia voluntad” (343), es decir, sin desear ver u oír. Sobre esta precisión volveremos más adelante. El amoroso mantiene una actitud evangélica de ser un niño en malicia pues “lo que el mundo admira propiamente en cuanto a sagacidad es el hecho de ser entendido en el mal, ya que la sabiduría significa ser entendido en el bien” (343). El amoroso, como un niño, no conoce el mal ni quiere entender acerca del mal:

Porque en el fondo, a todo *entender* acerca de algo le sirve de base que haya un *entendimiento* entre el que ha de entender y lo que ha de ser entendido. Por esta razón, entender acerca del mal (por más que él mismo quiera imaginarse o quiera hacer creer a otros que puede conservarse completamente puro, que se trata de un entender puro acerca del mal) significa, sin embargo, *entenderse* con el mal (344).

Ese entendimiento con el mal, el descubrir intencionalmente la muchedumbre de los pecados, puede tener su origen en una simple curiosidad malsana, en un deseo de “escrutar la malicia [del otro] para excusar las propias faltas” (344), o, más grave aún, se puede tratar “del cálculo de la falsedad que exorbita la propia valía a expensas de la corrupción ajena” (344). Pero el entendimiento con el mal puede llegar a ser de tal naturaleza que cada vez sea mayor la muchedumbre de los pecados en torno suyo y “de una manera infecciosa, verá lo malo en todo, lo impuro incluso en lo más puro” (344), llegando al extremo de descubrir el pecado “incluso donde él mismo sabe que no lo

hay” (344). Por el contrario, el amoroso no descubre absolutamente nada, cubriendo así la muchedumbre de los pecados:

Es una especie de divina locura ésa de amorosamente ser incapaz de ver el mal que está teniendo lugar justo delante de uno. En verdad, esto se hace más necesario en estos tiempos sagaces, que poseen tanto entendimiento de lo malo que es preciso que se haga algo para enseñar a honrar esta locura; pues, desgraciadamente, en estos tiempos ya se hace lo suficiente para que tal amoroso, que posee mucho entendimiento del bien y no quiere tener ninguno del mal, parezca un demente (345).

Como es usual en Kierkegaard, el paradigma del amoroso, el modelo de aquel que no descubre la muchedumbre del pecado sino que amorosamente la cubre no descubriendo nada, es Cristo y “de él ha aprendido el amoroso a no descubrir nada y así cubrir la muchedumbre de los pecados; a caminar, como un digno discípulo, ‘abandonado, odiado y con la cruz auestas’” (346). Así, podemos decir que la primera forma en que se impide descubrir el pecado es mediante una actitud amorosa de evitar buscarlo activamente. No es que uno esconda el pecado pues no se puede esconder lo que uno no ve sino que el pecado no se ve porque permanece oculto al no buscar activamente descubrirlo.

Pero, ¿qué sucede cuando, sin intención de descubrir la muchedumbre de los pecados, alguno o algunos de éstos son conocidos por el amoroso, sin poderlo evitar? ¿Cuál es la actitud del amor frente al pecado que así llegó a conocer? El amor “*lo cubre silenciando, con una explicación atenuante, con el perdón*” (347). Son, pues, tres los caminos del amor frente al pecado que se conoce sin intención de descubrirlo: el silencio, la explicación benigna y el perdón. No son medios alternativos sino concomitantes, simultáneos, para lidiar con el pecado que se llega a conocer. El silencio ayuda a cubrir el pecado y, al contrario, referirse a él lo descubre con la consecuencia de que el pecado se multiplica, se acrecienta la muchedumbre de los pecados, pues el que conoce de los pecados del prójimo es afectado directamente por ese hecho y, si no se guarda silencio con relación al pecado, corrompe a quienes se enteran de ellos por su relato. No se trata de que el silencio quite el pecado como si este no existiera; precisamente porque existe es por lo que se requiere una actitud amorosa de silencio. No se trata de una actitud deshonesto, engañosa, irresponsable o cómplice; el silencio ante el conocimiento del pecado tiene por objeto que se reduzca la muchedumbre del pecado –un gran bien.

La segunda vía que descubre el amor para tratar con el pecado del prójimo del que se tiene conocimiento consiste en buscar amorosamente una explicación atenuante del mismo; y la escogencia de cuál explicación dar, entre muchas posibles, depende esencialmente de una decisión personal. La explicación más benigna tiene la virtud de ayudar a cubrir la muchedumbre de los pecados. Ante la realidad innegable de la existencia del pecado, ¿por qué es la explicación del mismo tan importante para Kierkegaard? El danés lo expone magistralmente:

La explicación es la que convierte constantemente una cosa en lo que ella es ahora. El hecho o los hechos constituyen la base, pero la explicación produce el resultado. Cada acontecimiento, cada palabra, cada acto, en resumen, todo puede explicarse de muchas maneras; si es falso decir que el hábito hace al monje, en cambio puede decirse con verdad que la explicación convierte al objeto de explicación en lo que es. No hay certeza alguna relativa a las palabras, el acto o el modo de pensar de otro ser humano, ya que el suponer significa propiamente un elegir. La concepción, la explicación, precisamente porque la diversidad de la explicación es posible, constituyen por ello una elección. Ahora bien, si es una elección, entonces constantemente estará en mi poder, si soy el amoroso, elegir la explicación más benigna (350).

Para el filósofo danés, la actitud de búsqueda de la explicación más benévola exige imaginación, perspicacia, inventiva y capacidad de composición; y el cultivo asiduo y virtuoso de esa actitud amorosa transforma al individuo. Pero, hay más que la adopción de una actitud amorosa; se trata de la respuesta a un llamado. Aunque admiremos el profundo conocimiento de la naturaleza humana que puede llegar a adquirir un servidor de la justicia por estar permanentemente en la búsqueda de la falta y la culpa, esa no es nuestra vocación: “Pero los demás no hemos sido llamados ni para ser jueces ni servidores de la justicia, sino que, por el contrario, hemos sido llamados por Dios al amor, es decir, gracias a una explicación atenuante, a cubrir la muchedumbre de los pecados” (352). La vocación al amor en la interpretación y escogencia de la explicación más benigna para los pecados del prójimo hace uso, principalmente, de dos obras del amor, de dos medios que hemos visto anteriormente: creerlo todo amorosamente y esperarlo todo amorosamente.

La tercera vía mediante la cual el amor lidia con los pecados del prójimo que llega a conocer es la más poderosa de todas: el perdón que suprime el pecado, el perdón que elimina el innegable pecado.

De esta manera, entre “perdón y pecado” hay también una relación de fe, cosa que, sin embargo, es advertida raramente. [...] El amoroso está viendo el pecado que perdona, pero cree que el perdón lo suprime. Esto en realidad no puede verse, ya que lo que puede verse es el pecado; y por otro lado, si no se viera el pecado, tampoco sería posible perdonarlo. [...] ¡Bienaventurado el amoroso, porque cree desaparecido lo que a pesar de todo puede él ver! (353-354).

¿Por qué es tan raro el perdón entre los seres humanos? ¿Por qué se tiene poca fe en su enorme poder? Esto es aún más extraño teniendo en cuenta que, en nuestra experiencia cotidiana, siempre constatamos que el perdón ha ido mucho más allá de satisfacer la necesidad de ser perdonados: “si alguna vez has tenido necesidad de perdón, entonces sabrás de cuántas cosas es capaz el perdón” (354). Kierkegaard dice que el auténtico perdón es raro porque usualmente se perdona sin amor, es decir, sin fe en que el perdón suprime el pecado:

Sólo el amor tiene la habilidad suficiente como para suprimir, con su perdón, el pecado. Cuando hago gravoso el perdón (ya sea porque soy reacio a perdonar o dándome importancia por poder perdonar) no acontece ningún milagro. En cambio, sí que acontece un milagro cuando el amor perdona (y todo milagro, desde luego, lo es de la fe, ¿qué hay de extraño, pues, en que junto con la fe sean abolidos

también los milagros?): que aquello que se ve, al ser perdonado ya no se vea (354-355).

Kierkegaard alude al pasaje de Isaías (38, 17) de que los pecados que Dios perdona quedan olvidados, escondidos a sus espaldas. Pero, ¿cómo es ese olvidar el pecado?

El que haya sido olvidado no significa, evidentemente, que se lo ignore, pues uno ignora aquello que no sabe ni ha sabido nunca; lo que uno ha olvidado lo ha sabido. Por esta razón, olvidar en este sentido supremo no es lo contrario de recordar, sino de esperar; pues esperar significa otorgar existencia pensando; olvidar es, pensando, quitarle existencia a aquello que a pesar de todo existe, es decir, aniquilarlo. Las Escrituras enseñan que la fe se relaciona con lo invisible, pero también dice que la fe es una constancia en aquello que se espera. Aquí radica que lo esperado sea semejante a lo invisible: es aquello que no existe pero a lo que la esperanza otorga existencia pensando. Cuando Dios perdona en relación con el pecado, hace lo contrario de crear; porque crear significa generar a partir de la nada, y olvidar significa volverlo a la nada (355).

Pero, a diferencia con Dios, nosotros no podemos crear algo a partir de la nada ni volver algo a la nada. Lo que sí podemos hacer nosotros con relación al pecado del prójimo es ponerlo a nuestras espaldas mediante el perdón. Por cuanto es imposible ver lo que hay a nuestra espalda, ésta es una metáfora adecuada para explicar el olvidar que constituye el perdón. En otros términos, para el amoroso no es el olvidar lo que le quita existencia al pecado del prójimo sino una actitud amorosa de poner el pecado a sus espaldas para no verlo, para impedir que el pecado se interponga entre el amoroso y el prójimo pues, en últimas, el fin del perdón es la reconciliación.

El perdón reduce la muchedumbre de los pecados porque el pecado no perdonado reclama un castigo por parte de los hombres o de Dios; “cuando un pecado clama un castigo, entonces parece completamente distinto, enormemente mayor que cuando el mismo pecado está perdonado” (356) y el que niega el perdón está acrecentando el pecado, haciendo que este parezca mayor. En cambio, “el perdón mata el pecado; y negar el perdón alimenta el pecado” (356) permitiendo que éste crezca lo que implica, para Kierkegaard, un nuevo pecado: “Cuando un pecado continúa, ha acudido uno nuevo en realidad, ya que el pecado crece con el pecado; el hecho de que un pecado continúe constituye un nuevo pecado” (356). De la misma forma en que el amoroso se olvida de sí mismo para amar al prójimo y por ello no es olvidado por Dios, al amoroso que perdona y olvida los pecados de su prójimo, al ponerlos a sus espaldas, le son perdonados y olvidados sus propios pecados por Dios –así el amor, por medio del perdón, reduce la muchedumbre de los pecados.

Pero el amor no sólo reduce la muchedumbre de los pecados sino que “*impide que el pecado exista, lo sofoca en el nacimiento*” (356). Para que algo exista, se requiere la ocasión de que exista y en el caso del pecado “el precepto, la prohibición, constituyen la ocasión” (357) del pecado aunque ellos, en sí mismos, no son la causa del pecado sino que “tientan precisamente porque quieren compeler el mal” (357). A más del mandamiento, también “el pecado que hay en otros es la ocasión que da lugar al pecado

de quien entra en contacto con él” (357) pues “[i]qué fácil será el tránsito del dar ocasión al tomarse la ocasión!” (357). Con esto, Kierkegaard pretende que “el pecado de un ser humano está como en su elemento cuando se encuentra rodeado de pecado” (357) y “alimentado por la ocasión constante” (357) tiende a crecer en dispersión y en intensidad (mayor perversión), afianzándose cada vez más, acrecentando así la muchedumbre del pecado. Por el contrario, el amor, el entorno amoroso, impide que nazca la ocasión de pecado y así contribuye eficazmente a cubrir su muchedumbre.

Pero hay un ambiente en el que incondicionalmente no se da en absoluto ninguna ocasión de pecado: se trata del amor. Cuando el pecado de un ser humano está rodeado de amor, está fuera de su elemento y es algo así como una ciudad sitiada a la que se ha cortado toda comunicación con los suyos; [...] Con respecto al pecado podemos afirmar que no existe, no obstante, un entorno más imperioso, y al mismo tiempo ningún entorno imperioso es más salvador, que el amor (358).

3.6.6 El amor permanece

El título de esta deliberación, también tomado de la *Primera carta de San Pablo a los Corintios* (13, 13), le permite a Kierkegaard comenzar con una exclamación: “¡Sí, gracias a Dios, el amor permanece!” (361). Esto implica para el filósofo tanto que es obra de Dios el que el amor permanezca como que, por ello, debemos estar agradecidos con él de que así sea. Por más que creamos que todo y todos están en contra nuestra, por más que estemos sumidos en la angustia, el desaliento, el temor y hasta en la duda acerca del amor de Dios por nosotros, el amor que hayamos tenido será nuestro consuelo, porque el amor permanece:

Si, con todo, en alguno de tus esfuerzos, en alguno de tus actos, en alguna de tus palabras, has tenido al amor como co-sabedor, consuélate, porque el amor permanece. Lo que tú sepas con él te será recordado para consuelo tuyo. [...]Lo] más bienaventurado es ser recordado por el amor! (361).

El filósofo se ha referido a lo edificante que es la idea de la permanencia del amor de Dios: “de aquel amor que sustenta toda la existencia: del amor de Dios. Si él faltara un instante, un solo instante, entonces todo sería confusión” (362). Pero, él quiere hablar de las *obras del amor*, es decir, del amor humano y por eso quiere precisar que, aunque sea muy usual hablar así, el amor humano no es simplemente una relación entre dos: el amante y el amado; “es además una relación entre tres” (363): el amante, el amado y el amor mismo que está presente en la relación. Dicho en otros términos, el amor es la determinación intermedia en la relación entre amante y amado. Como ningún hombre es en sí amor, como lo es Dios, la permanencia del amor depende de aquel, es una decisión, una obra activa:

Por eso, cuando respecto del amor humano hablamos de que el amor permanece, se muestra fácilmente que se trata de una obra, o que no se trata de una cualidad en reposo que el amor posee sin más, sino de una cualidad adquirida a cada instante y que, además, en cada instante en que es adquirida es también una obra activa. El amoroso permanece, permanece en el amor, se mantiene a sí mismo en el amor; y por eso precisamente es la causa de que su amor en relación con los seres humanos

permanezca. Se torna amoroso permaneciendo en el amor; permaneciendo en el amor hace que su amor permanezca (363).

En la conversación cotidiana, y particularmente en la narrativa de los poetas, se elogia la permanencia del amor y se considera censurable que éste cese y se transmute hasta el punto de que sólo el amor que permanece se considera verdaderamente amor mientras que el amor que ha cesado, nunca lo fue: “no se puede cesar de ser amoroso; si uno es amoroso de verdad, entonces permanece siéndolo; si uno cesa de *serlo*, entonces resulta que tampoco lo *era*. Por tanto, respecto del amor, el cese tiene efecto retroactivo” (364). Donde haya amor, nos dice Kierkegaard, “hay algo infinitamente profundo” (364). No hay analogía entre el dinero y el amor. No es lo mismo que el caso de quien ya no tiene dinero, que nunca lo haya tenido; claro que lo tuvo. En cambio, “si uno cesa de ser amoroso, *tampoco él ha sido* amoroso” (365); nunca lo fue. Cuando en la pasión amorosa o la amistad algo sucede en la relación, ésta acaba, como se dice regularmente, en ruptura.

Sin embargo, el cristianismo no conoce esta manera habitual de hablar, no la comprende y no quiere comprenderla. Se habla de acabar en ruptura porque se tiene la opinión de que el amor no es más que una relación entre dos, en vez de, como ya vimos antes, una relación entre tres. [...] parece como si la relación amorosa fuera un asunto entre esos dos y no hubiera absolutamente tercero alguno al que concerniera. De manera que si los dos están de acuerdo en romper, no habría que objetar absolutamente nada en contra. [...] ciertamente que así suceden las cosas en este mundo, pero entendiéndolo eternamente, eso nunca podría ser así. (365).

Kierkegaard explica el proceder del cristianismo. En su seriedad, éste se fija en la relación de cada uno de los dos individuos con el amor; “porque mientras dos se están relacionando el uno con el otro, se relaciona cada uno de ellos en sí mismo con ‘*el amor*’. Por lo tanto, la ruptura no es en absoluto tan fácil” (365-366). Antes de la ruptura entre los dos, cada uno tendría que “*desmarcarse de ‘el amor’*, [...] cosa que, absolutamente, sólo puede hacer el individuo” (366). En otros términos, quien quiera proceder con la ruptura de la relación con el otro tiene que, primero, desmarcarse de “el amor”, es decir, romper con el amor mismo, lo que constituye “el precio más caro, algo muy serio” (366). En la visión mundana del amor como relación entre dos, el que quiere romper la relación y lo hace, obtiene lo que desea pero le hace daño al otro, al que quería que la relación continuase. Al contrario, en la visión cristiana del amor como una relación tripartita “el que sufre de forma inocente con y en la ruptura, será sin duda el más fuerte, a condición de que no se desmarque él también del amor” (366), cosa que le permite a Kierkegaard hablar de que “la eternidad es capaz de mantener disciplina y orden” (366), es decir, hacer justicia. Pero, “el auténtico amoroso jamás se desmarca de “el amor”, y por esta razón jamás puede acabar para él en ruptura; ya que el amor permanece” (366). Así, el amoroso rechazado puede permanecer en el amor, renunciando a dejar de amar. ¿Quiere esto decir que para el amoroso, no se ha operado la ruptura de la relación, aunque el otro sí haya roto con “el amor” y con el amoroso? Exactamente, pero no sin la intervención divina, de “el amor”, de Dios que es amor:

Si el amoroso no se desmarca de “*el amor*”, puede impedir la ruptura, puede hacer este milagro; pues la ruptura jamás podrá completarse de veras mientras que aquel permanezca. Gracias a esta permanencia (permanencia que el amoroso ha pactado precisamente con la eternidad), conserva la hegemonía sobre lo pasado, de suerte que lo que en el pretérito y en virtud de ello es una ruptura, el lo transforma en una relación posible en el futuro. [...] Claro que ahí entran a formar parte las fuerzas de la eternidad; [...] para inmediatamente y en el instante decisivo, transmutar el pretérito en futuridad! Pero permanecer posee este poder (366-367).

La decisión de permanecer, la obra activa del amor consistente en permanecer, en su orientación hacia el futuro en lugar de hacia el pasado, le permite al amoroso decir que la relación todavía no ha terminado; “¿acaso el baile se interrumpe por el hecho de que uno de los bailarines se haya marchado?” (368). Esto ocurre sólo en un sentido restringido. El amor es el baile y éste permanece. Así haya pasado un tiempo largo desde la ruptura del otro, ese tiempo transcurrido lo es con relación al pasado, “pero sobre el amoroso, que cada día se rejuvenece con lo eterno y permanece, el pretérito no tiene absolutamente ningún poder. [...], se emancipa constantemente de su saber acerca del pretérito, no sabe nada de pasado, solamente espera lo futuro” (368). La permanencia del amor es una forma de la esperanza, una manera de amorosamente esperarlo todo. Muy distinto es el camino emprendido por quien rompió la relación, pues se halla esclavo de su ruptura y en total desarmonía consigo mismo y con Dios.

El amoroso, avenido consigo mismo y con su conciencia, amigo de Dios y en acuerdo con todos los ángeles buenos, se embarca desarmado en la lucha más arriesgada diciendo simplemente: “Yo permanezco”. Y tan verdad como que él es el amoroso, así habrá de vencer, vencer en virtud de su permanencia, [...]. Tan verdad como que él es el amoroso, no habrá ningún malentendido que tarde o temprano no haya de superar en virtud de su permanencia (370).

Kierkegaard reconoce que mediante “una cierta benevolencia natural y un cierto espíritu de participación y colaboración complacientes” (371), el amor puramente humano, la pasión amorosa o la amistad, puede llegar a tener una cierta estabilidad y permanencia, pero constata también que dichos sentimientos “terminan por cansarse a la larga, es decir: cuando se les obliga a ser duraderos” (371). La inconstancia de todo es un nota común de la experiencia de los seres humanos, que “tienen bastantes fuerzas en un momento dado; en cambio, a la larga, resultan informales” (371). Pero el amor verdadero permanece; no es ni puede ser víctima de caducidad porque está en la dimensión de la eternidad, no en la de la temporalidad:

Pero el amor permanece, nunca se vuelve caduco. Porque el amor según el espíritu es el torrente que salta hacia una vida eterna. El hecho de que este amoroso también envejezca con el paso de los años, llegue a morir en el tiempo, no demuestra nada; puesto que su amor permanece, con todo, eternamente joven. No se relaciona en su amor, como ocurre en la relación de la pasión amorosa, con la temporalidad y dependiendo de la temporalidad; la eternidad es propiamente la estación de su amor. Por eso cabalmente cuando él muere llega a la meta; es entonces cuando precisamente se revela que él no esperó en vano; [...] ¿cómo podría hacerse caduco el amor que permanece? ¿Acaso puede volverse caduca la inmortalidad? Ahora bien, ¿qué es lo que otorga inmortalidad a un ser humano sino el amor que permanece? Pues la pasión amorosa es la invención de la

temporalidad, la más bella, pero también la invención más frágil de la temporalidad (374).

La razón por la cual la pasión amorosa (o la amistad) está sujeta a caducar, por más que esté animada por un espíritu de sacrificio, es que, “en el sentido más profundo, no puede ser incondicionalmente fiel o permanecer en lo que por sí mismo no permanece eternamente” (374); la pasión amorosa y la amistad son mutables por su misma temporalidad, carecen del sello de la eternidad. En cambio, el amor del auténtico amoroso “es eterno, se relaciona con la eternidad, descansa en lo eterno; ésta es la razón de que *a cada instante* espere lo mismo que *eternamente* espera, y por eso lo hace sin agitación, ya que en la eternidad hay tiempo suficiente” (375). Kierkegaard afirma que, a diferencia de lo que ocurre con la pasión amorosa, “el amoroso que permanece, posee una expectativa eterna; y esto eterno proporciona equidad en la agitación, la cual, en el tiempo, va oscilando entre el cumplimiento y el no-cumplimiento, pero es independiente del tiempo” (375). El filósofo exclama:

¡Qué fidelidad la del amor que no cambia en nada, sin la más mínima caducidad, el mismo en cada instante, sea cuando sea, en cualquier época y a cualquiera hora que quiera volver el que lo malentendió, el enemigo, el que lo odió! El que permanece y sin embargo nunca se vuelve caduco, no solamente obtiene seguramente una ganancia eterna para sí mismo; sino que también se trata, y así lo consideramos aquí y así lo considera él mismo, de una obra del amor en cuanto a la fidelidad hacia aquellos a los que ama (376).

La inherente estabilidad, la inmutabilidad del amor que permanece, permite y facilita, “con la bienaventurada alegría de la eternidad” (376), el perdón y la reconciliación del amoroso, con aquel que lo malentendió, con el enemigo, con el que lo odió, con el que rompió con él. El paso hacia la reconciliación, “el tránsito al perdón” (377), se hace notoriamente más fácil para el auténtico amoroso porque éste, al permanecer, ha “eliminado constantemente el pretérito; porque de este modo, y por su parte, la conciliación ya está a punto, como si no hubiera habido en absoluto ninguna separación” (376). El auténtico amoroso ya ha perdonado y, por eso, puede permanecer en el amor.

3.6.7 El amor tiene misericordia

Kierkegaard inicia esta deliberación con un cita de la *carta de San Pablo a los Hebreos*: “No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente” (13, 16), pero objeta que al predicar la misma los sacerdotes hayan enfatizado, “de un modo clérigo-mundano y mundano-clerical” (379), tanto la generosidad y la actividad caritativa, lo que hoy llamaríamos *solidaridad*, olvidándose de la misericordia, de la cual habla “*esencialmente*” (379) el cristianismo. La primera distinción que hace el danés es entre generosidad y misericordia. La primera debe ser consecuencia de la segunda: “sólo y exclusivamente debería predicarse acerca de la misericordia. Porque si aciertas a hablar eficazmente *de ella*, entonces seguirá y comportará generosidad, y esto en la medida de las posibilidades del individuo” (379-380). Por el contrario, no se sigue que el generoso sea necesariamente misericordioso.

No se trata de establecer que la misericordia lleva a la generosidad, pues “va de suyo que si el misericordioso tiene algo que dar, entonces lo da más que gustosamente” (381). El primer objeto de la deliberación es establecer que aún los que no tienen nada que dar al otro, pueden también ser misericordiosos; “*poder* ser misericordioso es una perfección mucho mayor que el hecho de tener dinero y, consiguientemente, que el hecho de *poder* dar” (381). Igual cosa se aplica a aquellos que no pueden hacer nada por el otro: “el poder ser misericordioso es una perfección mucho mayor que el hecho de poder hacer algo” (389). En ambos casos paralelos, “la misericordia está en verdad en su poder, tan ciertamente como que el amor tiene un corazón en su pecho” (380). A ellos, al desposeído y al impotente, se dirige explícitamente el discurso para que sea “algo tan cercano como sea posible el consuelo que él tiene pudiendo ser misericordioso” (381), restableciendo así la equidad perdida con los sermones de que lo que importa es que quienes tengan con qué o puedan hacer, den o hagan, como si sólo ellos pudieran ser misericordiosos. Si el cristianismo es un llamado para todos y si “el cristianismo habla *esencialmente* de misericordia” (379), se sigue entonces que todos los seres humanos, sin excepción, están llamados a ser misericordiosos y pueden serlo, aunque no tengan nada que dar o no puedan hacer nada:

Mi discurso, pues, se dirige a ti, ¡tú, pobre y miserable! ¡Oh, sé misericordioso! Conserva en tu pecho este corazón que a pesar de la pobreza y de la miseria participa, sin embargo, de la miseria de los demás; este corazón que ante Dios tiene la franqueza de saber que puede ser misericordioso, sí que puede ser misericordioso en grado sumo, en un sentido excelente y admirable cabalmente cuando no se tiene nada que dar (387).

El mundo tiene una visión completamente cuantitativa de lo que son la generosidad y la caridad, lo que lleva al filósofo a preguntarse: “¿qué significado tiene una misericordia sin dinero?” (382), cuando el rico, con su donativo constituido por billetes de cien, “eclipsa por completo la misericordia del pobre” (382), que acaba de dar su último céntimo, poniendo así en entredicho la afirmación de Cristo respecto del óbolo de la viuda en el sentido de que “había echado más que todos los ricos” (Lc 21, 3). Ocurre que “el mundo sólo entiende de dinero y Cristo sólo de misericordia” (383). Esta brecha le permite a Kierkegaard afirmar que “al mundo y a la generosidad del mundo les gusta habérselas con grandes sumas que despiertan asombro; y verdaderamente una monedita no asombra nada, así como tampoco la misericordia forma parte de las virtudes espléndidas” (383). En cambio, el tener o no misericordia “es la única forma auténtica de calcular en el sentido eterno, una forma que sólo se puede aprender de la eternidad” (383), por cuanto “la eternidad no tiene sentido ninguno para el dinero” (383). El mundo carece en absoluto de seriedad y se encuentra envuelto en medio de las alucinaciones de la temporalidad y de la cantidad, llegando muchos a opinar “que lo eterno es una quimera y el dinero lo real, cuando, precisamente, el dinero es una quimera en el sentido de la eternidad y la verdad” (384), pues, ¿a quién se le puede ocurrir que vaya a haber dinero en la vida eterna?

¿Qué es la seriedad de la vida? [...] Seriedad es la relación con Dios de un ser humano; hay seriedad en todo aquello que un ser humano hace, piensa, dice,

cuando el pensamiento de Dios entra a formar parte de ello; en eso hay seriedad. Pero el dinero es el dios del mundo; por eso opina que es seriedad todo lo que tenga que ver con el dinero o tenga relación con el dinero” (384).

En efecto, la seriedad para el mundo consiste en ganar dinero: “sí, la seriedad es dinero y dinero. Así se nos educa, desde la más tierna infancia, disciplinados en el impío culto al dinero” (385). Este verdadero culto al dinero implica que la misericordia, el cristianismo y la eternidad, sean para el mundo “una especie de desatino, de quimera” (386). Pero sucede lo contrario: “sin misericordia el dinero huele mal” (386), ya que ella es una ofrenda del corazón, “un suave olor para la nariz de Dios” (386); con ella, “ya se puede dar dinero” (386), porque “la misericordia hace milagros” (388).

Para la eternidad, y dejar esto claro es el segundo objeto de la deliberación, “lo más importante es que se ejercite la misericordia, o bien que el socorro sea el socorro de la misericordia” (392). El ejercicio de la misericordia es un deber sin que importe el resultado, recordando lo dicho en la segunda deliberación: “No está en el poder del ser humano lo que ha o no ha de llevar a cabo, no es él quien ha de conducir el mundo; la sola y única cosa que tiene que hacer es obedecer” (112). Tan seria es la eternidad en su exigencia de misericordia que, aunque se aliviaran todas las necesidades, no hacerlo con misericordia es más grave que si no se hubiera hecho nada.

La misericordia no es función de lo mucho o de lo poco que se dé ni de lo mucho o lo poco que se haga: “la misericordia es el *cómo* se da” (393), es el *cómo* se hace. Lo que cuenta en primer lugar es el espíritu que anima el dar o el hacer pero, también, que efectivamente se dé o se haga. Por eso la misericordia es una obra del amor; el amor le imprime su carácter, su disponibilidad. Claro está que depende de cada cual cultivar las condiciones que promuevan la simpatía requerida para darse cuenta de las necesidades del otro y la imaginación respecto de cómo se le puede ayudar, como lo hizo el buen samaritano en la parábola evangélica. La misericordia no tiene en cuenta la condición de quien es su objeto; es un deber para con todos, y por eso Kierkegaard puede pedirle al mísero e impotente: “¡Sé misericordioso con nosotros los más afortunados!” (391). Es más fácil ver la misericordia cuando lo que se da es poco (o lo que se hace es poco), porque “el hecho de que se trate de cientos de miles [o del poder y el poderío] comporta un significado aleatorio que con facilidad atrae sobre sí la atención sensible” (393), es decir, la magnitud estorba para poder ver la misericordia. Y, entonces, ¿cómo ha de verse, de entenderse, la misericordia? ¿Cómo puedo saber si lo que veo es misericordia?

La eternidad no entiende más que de misericordia; por esta razón, si deseas aprender a entender de misericordia, lo tendrás que aprender de la eternidad. Pero si has de entender de lo eterno, entonces es preciso que el silencio reine alrededor tuyo, al tiempo que concentras por entero tu atención en la interioridad. [...] Ahora bien, si te asombra, entonces puedes estar seguro de que no es la misericordia lo que estás viendo, ya que ella no despierta el asombro. [...] Oh, la misericordia; si logras verla de veras, no despertará el asombro: te conmoverá, te producirá – cabalmente porque ella es interioridad- la impresión más íntima (395-396).

3.6.8 El amor se reconcilia

En esta deliberación, Kierkegaard emplea dos verbos indicativos de victoria: vencer y ganar. El primero es utilizado en la primera parte de la deliberación y con él se designa la victoria del bien sobre el mal. El segundo se utiliza en la segunda y tiene por objeto lograr la reconciliación con el otro. Los dos verbos sirven también para distinguir dos combates y dos victorias, los dos momentos del proceso de reconciliación, de restauración de vínculos rotos entre dos personas. Dos pasajes del Nuevo Testamento sirven de marco para el desarrollo de la deliberación y cada uno corresponde, en su orden, a los dos verbos. El primero está tomado de la *Carta de San Pablo a los Efesios*: “¡Y después de haber vencido todo, manteneos firmes!” (6, 13). El segundo corresponde al *Evangelio según San Mateo*: “Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda” (5, 23-24).

En dos deliberaciones anteriores, la de que el amor cubre la muchedumbre de los pecados y la de la fidelidad del amor, el danés trató el tema de la apertura a la reconciliación con el otro, pero en ésta tratará de la práctica de la reconciliación. Específicamente trata de la reconciliación entre dos seres humanos aunque, como veremos, la reconciliación con Dios es insoslayable en la deliberación y la manera del obrar de Dios para con los hombres es paradigmática del proceso reconciliatorio. Expresamente, Kierkegaard le rehúye al término perdón, aunque el perdón mismo es el corazón de la reconciliación, vocablo éste que denota igualdad.

La primera contienda la libra el hombre bueno, el hombre noble, con el bien. Se opone al mal del cual ha sido objeto por parte del otro que ha sido injusto con él. El combate no es contra el otro sino contra el mal del otro, contra su injusticia, o más propiamente, consigo mismo, pues consiste “en conservarse él mismo dentro del bien para que el mal no lo domi[ne]” (401). Esta contienda puede ser duradera y bastante penosa y “no se decide de una vez ni de un solo golpe” (400); se corre el peligro de que el hombre bueno desista en su empeño de vencer el mal con el bien, dejándose vencer ya sea por el mal de que fue objeto, adoptando una actitud rencorosa y vengativa, o por lo menos, enfriándose ante la actitud del otro, adoptando una actitud de indiferencia. Si el hombre bueno permanece en el bien, ¡ha vencido y el mal no le ha hecho mella! Ahora, en el instante de la victoria, es cuando el vencedor es más vulnerable. A esto es a lo que alude el pasaje citado de San Pablo de la necesidad de mantenerse firme, después de haber vencido. Los peligros a los que está expuesto el vencedor, y que ponen en riesgo el triunfo, son múltiples: haber quedado exhausto, haber comprometido muchos más recursos en la lucha que los que ha debido y, fundamentalmente, adoptar frente a la victoria una actitud orgullosa, “perdiendo así, precisamente por haber vencido” (398). Mantenerse firme en la victoria es la actitud a seguir y esto se consigue gracias a una transformación cuya causa consiste en no hacer suya la gloria de la victoria sino reconocérsela a Dios.

En el instante en que acaba de vencer y se dispone a hacer los preparativos del triunfo, cabalmente en ese preciso instante la piadosa consideración lo conducirá a una nueva contienda, a la más difícil de todas, porque se trata de la más interior, porque en ella combate consigo mismo y con Dios. [...] Y si el ser humano vence en esta segunda contienda, eso significa justamente que no ha sacado ninguna gloria de la primera victoria; puesto que vencer en este sentido significa que se da la gloria a Dios. En la primera contienda se lucha contra el mundo por la victoria que se gana; en la segunda contienda se disputa con Dios aquella victoria. Luego un ser humano solamente se mantiene firme después de haber vencido todo, si justo en el instante de la victoria le cede la victoria a Dios. [...] una vez que le ha dado a Dios la gloria de la victoria, es Dios el apoyo que le ayuda a mantenerse firme (399-400).

La transformación que se opera con la primera victoria ocurre en tres frentes. En el frente subjetivo, después de haber vencido al mal con el bien y de haberle dado la gloria a Dios por la victoria, al haberse mantenido firme, ha quedado patente que el hombre de bien es más que eso —es el verdadero amoroso; “pues no lucha tan sólo para que el bien permanezca en él, sino que *conciliadoramente* lucha para que el bien salga victorioso en el que es poco afectuoso, o lucha *para ganarse al vencido*” (401). Así, Kierkegaard anticipa que se ha dado paso a la segunda contienda, aquella que consiste en ganarse al vencido, en lograr, efectivamente, la reconciliación con él; éste, el procedimental, es el segundo frente en que se ha operado la transformación. El tercer frente de transformación es el de la actitud, el de la disposición anímica: “la relación entre los dos [amoroso y poco afectuoso] ya no es una relación contenciosa, puesto que el amoroso lucha del lado del enemigo, en beneficio de éste, disputando la causa del poco afectuoso hasta la victoria” (401). De esta forma, el auténtico amoroso inicia el segundo combate, “la reconciliación en el amor” (401), con el objeto de ganarse al vencido, buscando sólo la reconciliación del otro porque la propia ya se ha operado:

Mucho, muchísimo antes de que el enemigo pensara en buscar reconciliación, el amoroso ya se había reconciliado con él; y no solamente esto, sino que se había pasado al campo del enemigo, luchando por su causa y trabajando allí, comprendido o incomprendido por éste, para llegar a la reconciliación. ¡He aquí lo que se puede llamar un combate del amor o un combate en el amor! Luchar contra el enemigo con ayuda del bien es algo digno de alabanza y noble; pero luchar por el enemigo y ¿contra quién?, contra uno mismo por así decirlo, ¡eso sí que es amoroso, o eso es reconciliación en el amor! (401-402).

Como se dijo, la segunda contienda es con Dios, con la asistencia divina, pero también siguiendo el modelo de la actitud divina, la manera de Dios, “quien nos amó primero” (1 Jn 4, 19) y nuevamente tomó la iniciativa de buscar la reconciliación con nosotros: “Así será también en la relación entre ser humano y ser humano: la auténtica reconciliación consiste en que quien no tiene, entendámoslo bien, necesidad del perdón sea el que ofrezca reconciliarse” (403). De la misma manera, igual que Cristo se humilló asumiendo nuestra naturaleza para reconciliarnos con Dios, el amoroso debe asumir una actitud humilde.

Kierkegaard reconoce lo arduo del proceso de reconciliación, pero afirma también que éste se halla signado por “una peculiar dificultad” (405) consistente en que

es indispensable que, “gracias a la ayuda del amoroso, resulte bien evidente al poco afectuoso la manera tan irresponsable en que actuó, de suerte que sienta profundamente su injusticia” (405). El propósito no es que se sienta mal, sino que todo se lleve a cabo en la verdad. Esta doble humillación del vencido (una por haber sido vencido con el bien y otra por el recuerdo de su injusticia) no debe poner en peligro el objetivo del amoroso de ganarse al vencido, de “ganarlo para la verdad y para sí” (405). Este “golpe de gracia” (405), que amorosamente le proporciona el amoroso, hará que el vencido se sienta repelido por el amoroso y “verdaderamente sería un milagro” (406) conseguir ganarse al vencido “para sí con ayuda de la severa interpretación de la verdad” (406). Pero, “¿qué es lo que el amoroso quiere? Quiere ganarlo para el bien y lo verdadero” (406). Y, ¿cómo obra el amoroso con el vencido para lograrlo?

El amoroso no aparenta, ni siquiera se le pasa por la cabeza, que es quien ha vencido, que es el triunfador; no, es el bien el que ha vencido. Para eliminar lo que haya de humillante e hiriente, el amoroso interpone entre él y el poco afectuoso una instancia superior, y con ello, él mismo se aparta. [...] Esto tercero, que los pensadores llamarían la idea, es lo verdadero, el bien, o dicho con mayor exactitud, la relación con Dios; [...] Gracias a esto tercero que el amoroso interpuso entre ellos, ambos se humillan. Pues el amoroso se humilla ante el bien, cuyo insignificante servidor es él, siéndolo, según su propia confesión, en la debilidad; y el vencido no se humilla ante el amoroso, sino ante el bien. Si en una relación entre dos ambos se humillan, entonces no hay nada humillante para ninguno de ellos. ¡De qué destreza no es capaz el amor, qué habilidoso es para todo! (406-407).

La destreza de la que habla Kierkegaard es eminentemente práctica. Por un lado, requiere que el acercamiento al vencido se lleve a cabo sin demasiada seriedad, aprendiendo de Dios el arte “de ser uno incluso lo suficientemente serio, y hacerlo con tanta ligereza como la verdad pueda permitirlo” (407). El deseo de ganar al vencido debe ser algo que se convierta en el amoroso “en una segunda naturaleza” (407). Por otro lado, “el amoroso se oculta a sí mismo” (407) para no perturbar al vencido, dejando como lo único realmente presente “la augusta majestad del bien y de lo verdadero” (407). Finalmente, el amoroso ayuda al vencido ejercitando, según Kierkegaard, un pudor sagrado, virtud que restaura la igualdad esencial entre ambos:

La expresión de dolor por lo pasado, la pesadumbre por su injusticia, la súplica por el perdón: todo esto el amoroso lo recibe en cierto sentido, pero en seguida lo deja de lado, con un sagrado pavor, [...] él da a entender que eso no le corresponde; y lo refiere todo a un destino más alto, entregándoselo a Dios como aquel a quien le corresponde. [...] el pudor sagrado se relaciona con el hecho de que Dios existe, y en este pudor el ser humano experimenta su pequeñez. [...] El pensamiento de la presencia de Dios hace al ser humano avergonzarse respecto del otro ser humano, ya que la presencia de Dios los hace esencialmente iguales. [...] Ahora bien, si el mismo amoroso es el avergonzado, si apenas osa levantar sus ojos para ver al vencido, ¿cómo podrá entonces ser humillante el hecho de ser vencido. [...] y si nadie lo está mirando a uno, entonces tampoco puede ser algo humillante el hecho de humillarse ante el bien, o ante Dios (409).

Para evitar su humillación, sólo en un primer momento el amoroso no mira al vencido pero, en uno segundo sí lo hace, y con toda la ternura, para invitarlo a la reconciliación, pues “sin duda se encuentra cabalmente en este caso solicitando, en un

sentido mucho más elevado, el amor de otro ser humano” (410). Mientras que el vencido solicita el perdón, el amoroso pide el amor del vencido hasta el punto que el danés afirma que “cuando el vencido pregunta: ‘¿Me has perdonado ya?’, el amoroso responde: ‘¿Me amas ya de veras?’ Pero, de este modo, no responde lo que se le ha preguntado. No, no lo hace, es demasiado amoroso para hacerlo” (410).

3.6.9 El amor recuerda a los difuntos

La novena deliberación se inicia con una postura metodológica: para poder entender algo que es “múltiple y prolijo” (413), es decir, aquello cuya complejidad sea alta, se hace necesario acudir a “un arquetipo conciso de la totalidad en beneficio de la abarcabilidad” (413), lo que en nuestro moderno lenguaje técnico llamaríamos construir un modelo. ¿Qué es aquello que Kierkegaard considera tan complejo que se vea impulsado al empleo de un modelo para poder abarcarlo? Muy sencillo: la vida misma y, en ella, la relación con el prójimo. El arquetipo conciso que Kierkegaard propone para abarcar la vida es la muerte y, para abarcar la relación con el prójimo, el recuerdo de un difunto. Así, el tema de esta deliberación no es la muerte sino la vida; tampoco se trata de la relación con los difuntos, sino más bien de la relación con el prójimo. Que se valga de la muerte y de la relación con un difunto para abarcar la vida y la relación con el prójimo es apenas un recurso metodológico. Esta precisión es necesaria porque esta deliberación ha sido notoriamente incomprendida por algunos interpretes, siendo el ejemplo más sobresaliente el caso de Theodor Adorno, en un artículo de 1939, “Sobre la doctrina del amor en Kierkegaard”, en que, tras resaltar la importancia de esta deliberación, expresa que “posiblemente uno puede con mayor precisión resumir la doctrina del amor de Kierkegaard diciendo que él exige que el amor se comporte respecto de todos los seres humanos como si estuvieran muertos” (2002, Vol. 2, p. 10). La intención metodológica de Kierkegaard es tan explícita que no permite esta lectura de Adorno:

Por tanto, si se te vuelve confusión la contemplación de los múltiples caminos de la vida, entonces ve con los muertos, “donde se juntan todos los caminos”, de manera que la abarcabilidad resultará, sin duda, fácil. Por tanto, si te da vértigo este incesante ver y oír acerca de las distinciones de la vida, ve con los muertos y *ahí* dominarás las distinciones. [...] Sí, ve una vez más con los muertos, para *ahí* tener el punto de mira a la vida (413).

Y, más adelante, insiste:

Fíjate, aquí fuera [en el cementerio, por la mañana] está el lugar para pensar en la vida, para gracias a este arquetipo conciso que abrevia toda la prolijidad de las relaciones, lograr abarcabilidad. ¿Cómo iba yo, en este escrito acerca del amor, a desaprovechar la oportunidad de verificar lo que es el amor propiamente? En verdad, si deseas convencerte suficientemente del amor que hay en ti o en otro ser humano, entonces presta atención a la manera en que se relaciona con un difunto (415).

Las relaciones entre los seres humanos están cargadas de complejidad, porque no es fácil independizar totalmente cada uno de los elementos de la relación para poder

hablar de ellos con exactitud por separado: “se vuelve difícil la observación de uno solo, ya que son dos, siendo la relación compuesta” (415) y la mutua interdependencia es un factor que influye en cada uno, sin que sea posible establecer en forma precisa la identidad de alguno de ellos, sin la influencia de la relación.

Ah, pero cuando un ser humano se relaciona con un difunto, entonces hay solamente uno en esta relación, ya que el difunto no es ninguna realidad; nadie, nadie puede convertirse en “nadie” tan bien como un difunto, puesto que él no es “nadie”. Aquí, por tanto, no puede hablarse de irregularidad en la observación; aquí el vivo se manifiesta y debe revelarse tal y como es [...]. Un difunto no es un objeto real, no es más que la ocasión que pone al descubierto constantemente lo que habita en el vivo que se relaciona con él, o la ocasión que ayuda a que se haga patente cómo es el vivo que no se relaciona con él (415-416).

Kierkegaard reconoce que tenemos algunos deberes para con los difuntos: “si hemos de amar a los seres humanos que vemos, entonces también a los que hemos visto pero ya no vemos porque la muerte se los llevó” (416). Uno de esos deberes de amor, para con un difunto en particular, es recordarlo: “recordar al difunto es una tarea y un deber” (417) y la tarea consiste “en que uno permanezca fiel a sí mismo y al difunto” (416). La traducción inglesa de lo que en la versión española corresponde al verbo recordar no es *remember* sino *recollect*. Esta diferencia tiene implicaciones importantes que enriquecen notablemente la lectura del texto kierkegaardiano, porque *remember* hace alusión a la memoria que podamos tener del difunto mientras que *recollect* es algo así como recoger, recuperar, evocar, es decir, se parece más a *revivir* que a lo que nos sugiere de primera mano el verbo español recordar. La profesora Louise Carroll Keeley dice que entre *remember* y *recollect* existen tres diferencias sustantivas: primero, *recollect* busca recoger lo que es esencial del pasado, no como una memoria de recuerdos específicos, sino como una cierta idealidad, como recogiendo sólo lo eterno, mientras que la memoria del *remember* trae al presente lo múltiple, temporal, concreto y aislado; segundo, la memoria del *remember* opera en el contexto de la precisión de la inmediatez mientras que el *recollect* requiere de reflexión, lo que hace del segundo propiamente un arte; y tercero, la memoria del *remember* permite que pueda existir una cierta camaradería en el recuerdo en el cual varios pueden compartir y enriquecer los recuerdos particulares –es acumulativo y por ende cuantitativo; en el *recollect*, en cambio, no puede existir esa coparticipación, sino que se opera un proceso mayéutico en el cual el propio difunto nos asiste, si así puede decirse, en la evocación de su y de nuestra significación eterna –es esencialmente cualitativo y tiene como presupuesto fundamental el amor que Dios ha puesto en nuestro corazón (Cfr. 1999, pp. 219-224). En lo que sigue, emplearemos el verbo recordar en el sentido de la voz inglesa *recollect*, tal como la hemos explicado.

El propósito de la deliberación es demostrar cómo, en la relación con un difunto, en el recuerdo del difunto, se pueden resaltar tres características que tiene con suma claridad ese amor: es el más desinteresado, el más libre y el más fiel. Y es así en gran medida por las características arquetípicas y modélicas del difunto, que hacen que la relación con él sea *sui generis*, y muy poco por las nuestras. Insistimos en que

Kierkegaard puede decir eso no para pretender que todo amor humano inter-vivos deba emular la relación que se debe tener con un difunto, a la manera como lo sugiere la interpretación de Adorno, sino para enfatizar que, si así puede ser la relación con un difunto, con mucha mayor razón lo debe ser nuestra relación de amor con el prójimo viviente. En efecto la deliberación, termina anotando esto:

Recuerda al difunto y así tendrás, además de la bendición, que es inseparable de esta obra del amor, tendrás además el mejor manual para comprender la vida como es debido: que es nuestro deber amar a los seres humanos que no vemos, pero también a aquellos que vemos. El deber de amar a los seres humanos que vemos no puede cesar porque la muerte los separe de nosotros, ya que el deber es eterno; ahora bien, el deber que tenemos con los difuntos tampoco puede separarnos de tal manera de aquellos que más se compenetran con nosotros, que éstos ya no sean objeto de nuestro amor (428).

El amor por el difunto es un amor absolutamente desinteresado por cuanto es imposible pretender recompensa alguna del difunto, como sí la puede haber en el amor entre vivos. En efecto, en el mundo, “lo corriente es lo ‘pagano’ de ‘amar a los que nos pueden recompensar’” (417), lo que no es propiamente amor. Pero, por otro lado, la misma reciprocidad en el amor es una forma de recompensa del mismo amor: “la recompensa de la gratitud, del discernimiento, de la devoción, en una palabra, de la correspondencia amorosa” (418). El difunto no ofrece ninguna reciprocidad, “no da nada a cambio” (418). Si el amor humano entre vivientes se sometiera a esta prueba del total desinterés, demostraría, en la mayoría de los casos, que se trata de amor de sí y no de auténtico amor y que, prácticamente, por ello sea muy difícil distinguir el uno del otro. No así en el amor por el difunto.

El amor por el difunto es completamente libre, porque el difunto carece de capacidad alguna de coacción. Kierkegaard es consciente de que “aquello que puede obligar a un ser humano a llevar a cabo una obra del amor puede ser en gran medida diverso, de manera que no sería posible enumerarlo” (420). Cita algunos ejemplos: el grito de un bebé, la súplica de un limosnero, la miseria que nos oprime el corazón, la insistencia de la viuda del Evangelio que coacciona al juez. Si uno es obligado por el otro a realizar la obra de amor, no se puede hablar de que nuestro amor sea libre y cuanto más fuerte es la demanda, menos libre es. En cambio, el muerto calla sin decir una palabra, permanece absolutamente impertérrito, pues no tiene ningún derecho: “no hay nadie que menos importune a un vivo que un difunto, ni nadie a quien un vivo pueda evitar con mayor facilidad que a un difunto” (421). Por el contrario, el amar a un difunto no sólo es absolutamente libre sino que tiende a apagarse y, por ello, requiere de una cierta lucha:

El recuerdo amoroso de un difunto tiene que defenderse contra la realidad circundante, no sea que ésta, gracias a impresiones siempre nuevas, consiga poder absoluto para aniquilar el recuerdo. Y tiene que defenderse del tiempo. En una palabra, uno tiene que defender su libertad de recordar, contra aquello que pretende compelerlo a que olvide. Y el poder del tiempo es grande (423).

El amor por el difunto es absolutamente fiel, ya que el difunto se mantiene total y completamente inmutable. Entre los vivos, las faltas a la fidelidad se atribuyen con frecuencia a que el otro cambió. Obviamente es un contrasentido (en el amor) argüir que yo cambié porque el otro cambió, pero en el caso de la relación con un difunto nunca puedo llegar a decir que él cambió –“si se produce un cambio en esa relación, tendré que ser yo el que ha cambiado” (424). Más bien la tarea, y bien difícil, con relación a un difunto es “mantenerse invariable en el tiempo” (424), ya que “quizá no haya ninguna relación en que el cambio sea tan notable, tan grande, como el que se da en la relación entre un vivo y un difunto” (425). En cambio, en la relación entre vivos, “el uno retiene al otro y la unión a ambos” (425). El amor absolutamente desinteresado, libre y fiel, que se puede tener con un difunto es para ser llevado a la práctica con los vivos: “recuerda al difunto y aprende cabalmente con ello a amar a los vivos desinteresada, libre y fielmente. En la relación con un difunto tienes la escala con la que puedes medirte” (427) (en tus relaciones con los vivos).

3.6.10 El amor elogia el amor

Kierkegaard cita un proverbio: “El arte no está en decirlo sino en hacerlo” y, con base en él, comienza con una afirmación acerca de la poesía y de la oratoria para las cuales “el arte consiste realmente en ‘decirlo’” (429), pasando a aseverar que “cualquiera no es capaz de decirlo *de la manera* como el poeta [o el orador] lo dice” (429). Para el danés, “respecto del amor no vale, ni parcial ni totalmente, la afirmación de que el arte consiste en decirlo” (429), ya que cuando se trata de hablar del amor, “cualquiera es capaz de ello, o cualquiera debería ser capaz” (429), aunque no todos poseemos el don de la poesía o de la oratoria. Lo anterior permite que se concluya que hacer el elogio del amor no es un arte, sino una obra que todos deben realizar y que consiste “en emplearse en llevar a cabo dicho elogio del amor, para lo cual se exige tanto tiempo como diligencia” (430). El amor, a diferencia del arte, “le es dado a todo el que quiera tenerlo, y si se emplea en hacer el elogio del amor, habrá de conseguirlo” (430). Pero, ¿está Kierkegaard realmente afirmando que nos corresponde a todos hablar del amor, haciendo de esa forma su elogio? O, más precisamente, ¿la obra del amor que consiste en hacer elogio del amor, pasa necesariamente por la palabra? No siendo todos poetas u oradores, forzoso es concluir que se hace el elogio del amor “haciéndolo” y no “diciéndolo”, es decir, amando y no hablando: “ésta es una obra, y naturalmente una obra procedente del amor, pues tan sólo puede hacerse estando en el amor o, con mayor exactitud: amando la verdad” (430). Es nuestra vida y la manera cómo la vivimos la que comunica el elogio del amor, sin acudir al arte de la palabra.

La obra de hacer el elogio del amor debe hacerse en dos direcciones simultáneas, cada una con su correspondiente actitud fundamental o, si se quiere, pasión: “‘hacia dentro’ en abnegación” (430) y “‘hacia fuera’ con sacrificio desinteresado” (436). Estos son los dos ejes sobre los que gira toda la deliberación. Respecto del primer

movimiento, aquel hacia dentro, Kierkegaard afirma que implica pensar un solo pensamiento: “pero esto es muy fatigoso. [...] Y, sin embargo, no le quedará oculto a uno que esto es lo necesario, ni le quedará oculto tampoco el hecho de realizarlo; ya que cuando no se piensa más que un solo pensamiento, la dirección es hacia dentro” (431).

Kierkegaard hace la distinción entre el pensar hacia fuera, en dirección al objeto del pensamiento, y el pensar hacia dentro, en una profundización de la propia interioridad, proceso que él denomina transparencia:

Una cosa es pensar de tal manera que la atención de uno esté constante y meramente hacia fuera, en dirección al objeto, que es algo externo; y otra, estar de tal manera vuelto al pensar, que constantemente y en cada instante uno sea consciente de sí mismo, consciente de su estado cuando piensa, o bien de lo que sucede en uno mismo cuando piensa. Pero sólo esto último es propiamente pensar, ya que se trata de la transparencia; lo primero es un pensar oscuro, [...] la auténtica claridad solamente puede estar en la transparencia. Por el contrario, cuando no se piensa más que un solo pensamiento, no se tiene ningún objeto externo, de suerte que uno posee la dirección hacia dentro en la profundización de sí mismo; de manera que uno no puede menos de verificar el descubrimiento concerniente a su propio estado interior; y este descubrimiento empieza siendo muy humillante (431-432).

¿En qué sentido es muy humillante, para el que piensa hacia dentro, la claridad del descubrimiento concerniente a su propio estado interior, la transparencia con la que se ve a sí mismo? Si ha llevado el pensamiento a consciencia “por encima de las fuerzas de su espíritu en cuanto tales” (432), descubre, de manera muy agustiniana, la existencia de Dios y, por ende, su propia absoluta limitación, su anonadamiento delante de Dios. Este descubrimiento sólo es posible hacerlo en una actitud de abnegación, que de todo tiene menos de tímida o cobarde:

En el espíritu humano en cuanto tal radica siempre cierto egoísmo, que debe ser abatido si ha de ganarse verdaderamente la relación con Dios. Quien no piensa más que un solo pensamiento, debe experimentar, debe vivir, que tiene lugar un paro (suspensión, interrupción) en el que parece que se le ha despojado de todo; debe probar el peligro mortal en el que se trata de perder la vida para ganarla (432).

Quien ha descubierto en forma inicialmente muy humillante su absoluta limitación ve también operarse una “contradicción gloriosa y espantosa: el hecho de tener a un todopoderoso por colaborador” (433). Y no se puede tener a Dios por colaborador sin el convencimiento absoluto de no poder absolutamente nada y, a la vez, de que se puede todo, precisamente porque él es el ayudante. Si se mantiene conscientemente esta contradicción y se permanece en la abnegación, el ser humano está listo para ser un instrumento en sus manos: “por eso me basta en todo caso con dejarle hacer. Mas la dificultad estriba precisamente en que yo colabore, si no de otra manera, al menos comprendiendo constantemente que yo no puedo absolutamente nada” (433-434). El beneficio de permanecer en la abnegación, aferrado a Dios, es enorme:

Lo que un ser humano sabe por sí mismo acerca del amor es muy superficial. Tendrá que enterarse por Dios de algo más profundo. Es decir, que tendrá que permanecer en la abnegación, en la que cualquier ser humano puede convertirse [...] en instrumento de Dios. De esta manera, cualquier ser humano puede lograr saberlo todo acerca del amor; del mismo modo que cualquier ser humano puede lograr saber que él, como cada ser humano, es amado por Dios (434-435).

Así, se opera un doble triunfo, una doble victoria: por un lado, permanecer en la abnegación de la seriedad de la relación con Dios y, por otro, “encontrar verdadera y sinceramente toda su gloria en ese no poder por sí absolutamente nada. ¡Qué maravillosamente podrá hablar del amor semejante ser humano!” (436). Aquí se descubre el propósito de haber cumplido esta condición hacia dentro en el modo en que debe hacerse el elogio del amor: “en la medida en que se pueda, ganar a los seres humanos para él: llamar su atención respecto de [...] lo supremo” (436). El elogio del amor eleva la condición humana: “el que hace el elogio del amor aviene a todos, no en una pobreza común, ni tampoco en una común mediocridad, sino en la comunidad de lo supremo” (436).

El movimiento hacia fuera, el segundo eje de la deliberación, sigue un proceso similar al movimiento hacia dentro del primero:

Con abnegado desinterés se anonada hacia fuera convirtiéndose en un siervo inútil: no se da importancia hacia dentro, puesto que no es nada, ni tampoco se da importancia hacia fuera, puesto que no es nada; no es nada delante de Dios, y no olvida que es delante de Dios donde él está (436).

La actitud, la pasión que acompaña el movimiento hacia fuera es el “sacrificado desinterés” (436), que no es otra cosa que la abnegación volcada hacia fuera, ya que es la consecuencia de la actitud hacia dentro de la abnegación y, por consiguiente, se trata de “una y la misma cosa” (437). No obstante, se necesita el sacrificado desinterés en el movimiento hacia afuera de hacer el elogio del amor, porque “precisamente es una obra del amor querer hacer el elogio del amor en el amor a la verdad” (437). Según Kierkegaard, lo amoroso es: “en el amor a lo verdadero y a los seres humanos estar dispuesto a hacer cualquier sacrificio para pregonar lo verdadero, sin estar dispuesto, por el contrario, a sacrificar ni lo más mínimo de lo verdadero” (437). El que quiera anunciar algo verdadero “debe estar dispuesto a renunciar esencialmente al instante” (437) a la manera de San Pablo, que no buscó ganar a los hombres para sí sino para la verdad, “precisamente en el autosacrificio y el desinterés se renuncia a todos los medios instantáneos, con los cuales uno gana el instante para perder la verdad. El apóstol, pues, está arraigado en lo eterno” (438), y se vale para ello de las fuerzas mismas de la eternidad. Por su apego al instante, Kierkegaard critica duramente la actualidad de su tiempo, crítica todavía plenamente vigente:

¡Ay, parece que el tiempo de los pensadores ha pasado! La tranquila paciencia, la lentitud humilde y obediente, la magnánima renuncia al efecto instantáneo, la distancia de la infinitud respecto del instante, y el amor devoto de su pensamiento y su Dios, necesario para pensar un solo pensamiento: eso parece desaparecer, está prácticamente en camino de convertirse en una ridiculez para los seres humanos.

“El hombre es” de nuevo “la medida de todas las cosas”, entendiéndolo en el sentido del instante. [...] Así se ha rebajado el patrón monetario de lo que significa ser un ser humano (439-440).

Continuando con su oposición a lo instantáneo, Kierkegaard afirma que “el amor en el sentido de lo instantáneo no es ni más ni menos que amor de sí” (441) y que “el auténtico amor es el de la abnegación” (441), por ser ella la que renuncia al instante y a lo instantáneo. Esta renuncia al instante por amor a la verdad le granjea al verdadero amoroso la oposición y el odio del mundo, cuyo paradigma es el “ser amable” (441) que Kierkegaard caricaturiza admirablemente y cuya amabilidad, en el fondo, constituye “una traición a lo eterno” (442). El verdadero amoroso, por el contrario, se ama a sí mismo en cuanto que vive para Dios, ya que amar a Dios es también amarse a sí mismo en la verdad; por no estar dispuesto a diluir la verdad, es tomado por un antisocial que rehúsa ser parte de la mayoría. Recordando a Sócrates, el filósofo danés dice que aquel “hablaba acerca del *amor al feo*”, como bromeando, sin negar que amar fuera también amar al bello, para lo cual no era necesaria ninguna recomendación. Traspuesto a sus términos, el bello es el amado y el amigo y el feo es el prójimo “al que *hay que* amar. *Hay que* amarlo, de esto nada sabía aquel sabio sencillo, no sabía que existiese el prójimo y que había que amarlo; [...] El prójimo es el objeto no-amable (445). Concluye Kierkegaard que, “cabalmente, el auténtico amor es el amor al prójimo; y no consiste en encontrar el objeto amable, sino en encontrar amable el objeto no-amable” (445). Amar lo no-amable constituye el “hacia fuera” del sacrificado desinterés que da testimonio y hace elogio del amor, sin que tenga que intervenir el arte de la palabra a la manera del poeta y el orador. Así, sólo el amor auténtico puede hacer la obra del elogio del amor. El amor en acto es su propio testimonio.

3.6.11 El amor se reduplica

Kierkegaard inicia su conclusión a las *Las obras del amor* agradecido con Dios y satisfecho de haberla “acabado a la medida de nuestros deseos” (447), lo que anticipa que no incluirá temas nuevos. Cita la frase de San Juan: “Queridos, amémonos unos a otros” (1 Jn 4, 7) y observa que ella no posee ni “la severidad del deber” (447), ni “la impetuosidad de la pasión poética o de la inclinación” (447). Por el contrario, tiene “una cierta melancolía, conmocionada por la vida y atenuada por lo eterno” (447), que lleva al danés a afirmar, “como si el apóstol [lo] dijera” (447), que “amar a los seres humanos es [...] lo único por lo que merece la pena vivir; sin este amor, propiamente no vives; [...] es además el único consuelo beatífico; y [...] la única señal auténtica de que eres cristiano, porque en verdad no basta con la confesión de fe” (447). Se requieren pues obras, las obras del amor, pues “el amor, cristianamente entendido, es mandado” (447) por Dios. Pero se trata un mandamiento que se renueva constantemente y que permanece nuevo, sin ningún cambio en absoluto, hasta el último día: “el único cambio puede consistir en que el amoroso tenga cada vez más confianza con el mandamiento, hasta hacerse uno con el mandamiento, cosa que él adora” (448). En otras palabras, para el cristiano, la interiorización del mandamiento del amor llega a la intimidad de su

relación con Dios y lo lleva a la acción, a la efectiva expresión del amor que tiene en sí, como una necesidad existencial más que un deber impuesto por un mandato divino. “Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento” (Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, # 18).

Como si se tratara de algo que se le acaba de ocurrir, Kierkegaard presenta el tema central de su conclusión:

Y sólo una cosa más, acuérdate del *cristiano igual por igual, del igual por igual de la eternidad*. Este cristiano igual por igual es una determinación cristiana tan importante y decisiva, que yo desearía terminar si no cada obra, en donde según mis capacidades desarrollo lo cristiano, sí al menos *una* obra con este pensamiento (448).

La categoría cristiana de lo igual por igual ha sido presentada implícita o explícitamente por el danés a lo largo de *Las obras del amor*; implícitamente, en la formulación misma del mandamiento: “amarás al prójimo como a ti mismo”, se puede leer “amarás al prójimo igual que te amas a ti mismo”; explícitamente, en varias oportunidades, siendo la primera aquella de la deuda mutua e infinita de amor, “una reciprocidad que es infinita por ambos lados. [...] ¡Qué maravilloso igual por igual se encuentra en esta infinitud!” (222). Kierkegaard quiere aquí profundizar más en esa categoría y comienza por criticar una concepción acerca del cristianismo como algo “blandengue de un cierto amor mimado. Todo es amor y más amor” (448), sin que se caiga en cuenta también de la severidad de Dios como educador en el amor:

La cosa no puede ser más simple. El cristianismo ha suprimido el juicio igual por igual: “Ojo por ojo y diente por diente”; pero ha colocado en su lugar el cristiano igual por igual de la eternidad. El cristianismo desvía completamente la atención de lo externo volviéndola hacia dentro, y convierte cualquier relación tuya con otros seres humanos en una relación con Dios, de suerte que tanto en uno como en otro sentido obtengas igual por igual. Entendiéndolo cristianamente, un ser humano, a fin de cuentas y esencialmente, en todas las cosas ha de habérselas tan sólo con Dios, aunque haya de permanecer en el mundo y en las circunstancias de la vida terrena que le han sido asignadas. Ahora bien, este tener que habérselas con Dios en todo [...] es a la par el consuelo supremo y el máximo esfuerzo, la suavidad y severidad máximas. Esta es la educación del ser humano; ya que la relación con Dios es una educación, siendo Dios el educador. Mas la auténtica educación debe ser cabalmente tan severa como sabe, y viceversa. [...] Esto es precisamente lo que hace Dios: gobierna el mundo entero y educa con su mirada a estos innumerables seres humanos. Pues ¿qué es la conciencia? En la conciencia está Dios mirando al ser humano, de suerte que el ser humano no pueda por menos de mirarlo en toda circunstancia. Así educa Dios. [...] Así, Dios es el educador; su amor es la máxima suavidad y la máxima severidad. [...] La severidad de Dios es suavidad para el amoroso y el humilde, pero su suavidad es severidad para el de corazón duro. [...] Mira, esta es la unidad del rigor y de la dulzura: el hecho que te relaciones con Dios en toda circunstancia representa la máxima suavidad y la máxima severidad (449-450).

Kierkegaard toma las palabras de Cristo al centurión: “Que te suceda como has creído” (Mt 8, 5), para expresar esa dialéctica suavidad-severidad: por el lado de la suavidad, “Si crees en la salvación, entonces te salvarás” (450); por el lado de la

severidad, “A pesar de todo, quizás tú no tengas fe, [a lo que] el cristianismo repetirá inmutablemente: ‘Que te suceda como creas’. ¡Qué severo!” (451). Y concluye:

Es eternamente cierto que te sucederá como creas; más la certeza de la fe, o la certeza de que tú, precisamente tú, crees, debes obtenerla a cada instante con la ayuda de Dios, luego no de un modo externo. [...] Mira, esta es la contienda de la fe, contienda en la que todos los días tendrás ocasión de probarte. El Evangelio no es la ley; el Evangelio no quiere salvarte por medio de la severidad, sino por medio de la suavidad. Solo que esta suavidad quiere salvarte, no engañarte. Por eso hay severidad en ella (452).

La no identidad directa entre Evangelio y ley, le permite a Kierkegaard afirmar que “*si este igual por igual rige en relación con aquello que del modo más terminante debe llamarse Evangelio, cuánto más no lo hará cuando el propio cristianismo anuncia la ley*” (452-453). Por ejemplo, con relación al mandamiento del perdón a los demás para obtener perdón por las propias faltas, que se encuentra incluso en el Padrenuestro, el danés expone:

La idea del cristianismo es que el perdón *es* el perdón; tu perdón es tu perdón; tu perdón hacia otro es tu propio perdón; el perdón que tú das es el que recibes; pero no al revés, el perdón que tú recibes es el que das. [...] Dios no te perdonará ni más ni menos, ni de otra manera que como perdones a tus deudores. Figurarse que uno mismo obtiene el perdón, a pesar de ser reacio a perdonar a otros, es sólo una alucinación. No, no hay una concordancia más exacta [...] que la que hay entre perdón y perdón. [...] Sin embargo, uno se imagina que en lo tocante a él mismo se relaciona con Dios, y que, en cambio, en la relación que mantiene con el otro ser humano se relaciona simplemente con el otro ser humano, en lugar de relacionarse en toda circunstancia con Dios. Por eso, *acusar a otro ser humano ante Dios es acusarse a uno mismo, igual por igual* (453).

Tan severo es el cristianismo que “incluso hace valer una aguda desigualdad” (455), refiriéndose al pasaje evangélico: “¿Cómo es que ves la brizna que hay en el ojo de tu hermano y no ves la viga que hay en el tuyo?” (Mt 7, 3). Kierkegaard no pretende interpretar el pasaje en el sentido de que las faltas del prójimo contra nosotros sean siempre briznas frente a las nuestras que son siempre vigas, es decir, mucho más grandes; ni, por otra parte, pretende que las faltas del prójimo contra mí siempre me parezcan más grandes que lo que son, cuando se trata realmente de simples briznas. No, la viga en el propio ojo no es sino el hecho de ver, de juzgar la brizna en el ojo de mi hermano:

El igual por igual más estricto tendría que consistir en que el hecho de ver la brizna en el ojo ajeno fuera una brizna en el propio ojo. Sin embargo, el cristianismo es todavía más riguroso: esta brizna, o el verla de modo sentenciador, es una viga. Y aunque tú no veas la viga, y aunque no la vea ningún otro ser humano, Dios la ve. ¡He aquí que una brizna es una viga! ¿Acaso esto no es severidad? [...] Sin embargo, cuando consideras que Dios, entendiéndolo cristiana y verdaderamente, está en todo, que todo gira única y exclusivamente en torno a él, no te será difícil llegar a comprender esta severidad; comprenderás que ver la brizna en el ojo de tu hermano en presencia de Dios (y Dios, sin lugar a dudas, está siempre presente) es un crimen de lesa majestad (455).

Lo que ocurre es que los seres humanos, aún los mejores, tienden a olvidar “la omnipresencia de Dios al relacionarse con otros seres humanos: olvidan que Dios está presente en la relación” (456). Kierkegaard contrasta el igual por igual mundano con el igual por igual cristiano. El primero es: “cuida en definitiva de hacer con los demás lo que los demás hagan contigo” (456). El igual por igual cristiano es, por el contrario: “lo que hagas con los demás, eso hará Dios contigo” (456). El danés lleva el igual por igual cristiano hasta el extremo de que no tiene nada que ver conmigo aquello que los demás me hagan y que, como un eco que resuena, Dios repite conmigo aquello que yo haga con los demás:

Entendiéndolo cristianamente, tú no tienes absolutamente nada que ver con lo que los demás hagan contigo, no te atañe; significará curiosidad, impertinencia, falta de concentración, mezclarte en cosas completamente ajenas a ti, tan ajenas como si te encontraras ausente. Lo único que tiene que ver contigo es lo que tú haces con los demás, o bien el modo como acoges lo que los demás hacen contigo; la dirección es hacia dentro, esencialmente sólo tienes que habértelas contigo mismo ante Dios. Este mundo de la interioridad, la reproducción de lo que otros llaman la realidad, es la realidad. El cristiano igual por igual pertenece a este mundo de la interioridad; [...] Porque, entendiéndolo cristianamente, amar a los seres humanos es amar a Dios, y amar a Dios es amar a los seres humanos. Lo que haces con los seres humanos, lo haces con Dios, y por eso Dios hace contigo lo que tú haces con los seres humanos. [...] Pues Dios es él mismo propiamente este puro igual por igual, la pura reproducción de cómo eres tú mismo. [...] La relación de Dios con el ser humano significa que a cada instante se hace infinito aquello que a cada instante se halla en el ser humano. [...] Todo lo que dices y haces a los demás seres humanos, sencillamente eso es lo que Dios repite, y lo repite con el incremento de la infinitud: Dios repite la palabra de gracia o de sentencia que enuncias acerca de otro (456-458).

Pero Kierkegaard es consciente de que tiene que cuidarse de ser malinterpretado en su posición en torno al igual por igual cristiano en dos sentidos. Por una parte, en el sentido de que si un hombre se porta bien con su prójimo, Dios le deba el mismo trato. En otras palabras, el hombre no puede hacer méritos ante Dios: “precisamente lo primero que aprendes al relacionarte con Dios en toda circunstancia es que no tienes ningún mérito en absoluto” (458-459). Este es la principal enseñanza del luteranismo. Recordemos que, en la concepción kierkegaardiana del amor, ha sido Dios quien, al sembrar el amor en el corazón del hombre, le ha permitido a éste, sin ningún mérito de su parte, relacionarse en amor con los demás seres humanos. Por la otra parte, no debe tenerse una malsana “angustia mortal por escuchar lo que la eternidad repite” (459). Recomienda al cristiano, eso sí, tener un “temor y temblor inolvidables, y esto por más que se repose en el amor de Dios” (459), similar a la representación que tiene un niño bien disciplinado de la severidad de sus educadores, y “hablarle a Dios solamente de la gracia” (459), es decir, ser efectivamente misericordioso con los demás, alcanzando así misericordia para sí mismo.

Conclusiones

Como lo anticipamos en la introducción al presente trabajo, haremos ahora un resumen de las aportaciones que el filósofo danés Sören Kierkegaard ha hecho en su libro *Las obras del amor* hacia la comprensión del amor al prójimo teniendo en cuenta que este es para ser vivido, puesto en práctica, no para ser cantado. Creemos que, por su carácter existencial, no es posible encasillar la concepción kierkegaardiana del amor bajo alguna posición teórica de la ética, sin implicar por ello relativismo alguno: no es de autosacrificio, ni de comunión; ni de don, ni de necesidad; ni absolutamente imparcial, ni parcial; ni simétrica, ni asimétrica; ni teleológica, ni deontológica. Como dice la profesora Ferreira: “ningún enfoque particular puede hacerle justicia a la caracterización de las obras del amor que ofrece Kierkegaard, y cualquier enfoque considerado aisladamente simplemente conducirá a un error de interpretación” (2001, p. 260).

Para el danés, por ser esencialmente inagotable, el amor es esencialmente indescriptible en su totalidad y sólo se puede conocer por sus manifestaciones, sus frutos, sus obras. Para conocerlo así, es necesario creer en él y buscar que se manifieste; por eso, la señal definitiva del amor “será el amor mismo, el cual es conocido y reconocido por parte del amor en otro [ya que...] solamente el que permanece en el amor puede conocer el amor” (34).

A diferencia del paganismo, el cristianismo descubre y conoce la categoría del *prójimo* como objeto único del amor (*ágape*) hacia los seres humanos y caracteriza tanto al amor erótico (*éros*) como a la amistad (*philia*) como manifestaciones egoístas del amor de sí, basadas en la predilección y, por ende, en la exclusión de los demás. Kierkegaard, en todas las categorías de la obra, contrasta el amor cristiano y el mundano, pero tan sólo a modo de conclusión nos concentraremos sólo en su concepción del amor cristiano y de sus obras. A diferencia del amor de predilección que nace del impulso y la inclinación, el amor auténtico (el amor cristiano) es mandado, ordenado por Dios y, solamente por virtud de ser asumido como deber, es liberado de toda angustia frente al cambio, la dependencia y la inconstancia, pues goza de la protección eterna y gozosa de Dios que es el garante de que el mandamiento se pueda cumplir, es decir, de que se pueda realmente amar al prójimo. “La relación con Dios es la señal por la que se conoce como auténtico el amor a los seres humanos” (152). Así, el amor cristiano está fundado en el amor de Dios que constituye la determinación intermedia entre amante y amado, una tríada que evoca la Trinidad misma, la divina comunidad de amor. El prójimo son todos los seres humanos,

sin distinción ni excepción alguna y, antes que cónyuge, hijo, familiar, amigo, vecino (o enemigo) que son determinaciones más detalladas, cada ser humano es prójimo por ser incondicionalmente igual que el amante ante Dios. El amor cristiano es también un amor que, por obedecer un mandamiento divino, se caracteriza por su espíritu de sacrificio, su abnegación, en el cumplimiento de los deberes (tareas) particulares que el amar al prójimo en su especificidad impone. El prójimo no es la humanidad sino personas concretas, esto es, todas las que se vean. Pero el mandamiento debe ser apropiado por cada uno reconociendo que es a él a quien Dios habla, para ponerlo por obra: *“amar a Dios significa amarse de verdad a uno mismo; ayudar a otro ser humano a que ame a Dios es amar a otro ser humano; ser ayudado por otro ser humano para amar a Dios significa ser amado”* (137). Nos dice Muñoz, quien caracteriza el amor en Kierkegaard como exigencia ética radical, que

El objeto del amor –el amado en el sentido amplio de la palabra- deja de ser aquello que determina si hay o no amor en la relación. Al ser Dios el común denominador –la determinación intermedia- en la relación, es decir el tercero en la relación que sostiene la relación, la exigencia consiste en que cada quien en la relación se relacione primero con Dios y que remita siempre su relación a Dios. Esta exigencia equivale exactamente a la misma exigencia de amar en la relación primero al prójimo, pues para Kierkegaard amar al prójimo es amar a Dios (2005, p. 57).

El amor cristiano procede de un corazón limpio y de una fe sincera. El corazón limpio no es otra cosa que un corazón profunda e incondicionalmente ligado a Dios. Ésta es la base de su libertad, a diferencia de la libertad para amar de la concepción mundana que no es otra cosa que ser arrastrado por la pasión y el placer de la entrega al amado y que está signado por esa temporalidad. El corazón que ama a Dios no está sujeto al tiempo. La fe sincera proviene de una relación sincera con Dios que le permite al hombre conocerse a sí mismo y amar al prójimo, en concreto, pues el amor auténtico no depende del objeto del amor sino de sí mismo- *“la tarea no consiste en encontrar el objeto amable sino [...] en encontrar amable el objeto así ya dado o elegido y en que se pueda seguir encontrándolo amable, cambie lo que cambie”* (197) – esto es a lo que se refiere Kierkegaard con el deber de amar a todos los seres humanos que vemos. Finalmente, la experiencia del amor es el reconocimiento de haber contraído una deuda impagable a favor del amado, “por el hecho de dar infinitamente” (217), deuda que impone como tarea aquella de permanecer en deuda, evitando el egoísmo de la comparación.

Habiendo descrito en qué consiste el amor cristiano al prójimo y sus implicaciones en la primera parte de su obra, Kierkegaard dedica la segunda a examinar una serie de determinaciones

que constituyen, propiamente, lo que ese amor obra, lo que hace el amor, comenzando por edificar. “Así es el amor. Lo que el amor hace, eso es; lo que es, eso hace” (337). Edificar significa construir desde los cimientos y no hay otro cimiento que el ya puesto por Dios, el amor mismo, lo que significa que el amoroso presupone el amor en los demás y entre más perfecto lo presuponga “tanto más perfecto será el amor que él ama haciéndolo avanzar” (265). El amoroso hace avanzar el amor siendo paciente, sin envidia, no buscando su interés, no alegrándose con la injusticia sino con la verdad, excusándolo todo, creyéndolo todo, soportándolo todo, siendo humilde –todas éstas determinaciones del edificar enunciadas en el capítulo 13 de la *Primera Carta de San Pablo a los Corintios*. Que todo lo cree y todo lo espera son dos determinaciones paralelas del amor, la primera referida al presente y la segunda al futuro, que consisten en creer y en esperar *siempre* el bien en el otro, actitudes que dependen no de un conocimiento de unos hechos relativos al amado sino de una decisión existencial por parte del amoroso y que determinan la permanencia del amoroso en el bien, “en la bienaventuranza del amor” (294), y así no resulta nunca ni engañado ni avergonzado. Que el amor, salvo el de Dios, no busca lo suyo implica que el amoroso asume una actitud desinteresada respecto del amado, renunciando a lo propio, a la reciprocidad, y amando al otro en su particularidad, diversidad que es don de Dios, buscando su “máximo beneficio” (330) que consiste en ayudar a que el amado llegue a ser libre e independiente, es decir, que llegue a ser lo que es –la realización plena del ser humano en la antropología kierkegaardiana. Y todo ello sin que el amado perciba que ha sido ayudado.

Otra determinación de la edificación que obra el amor consiste en que cubre la muchedumbre de los pecados y lo hace ante dos situaciones: respecto de los pecados que no conoce del amado, no busca conocerlos, es decir, no los descubre o sea que los cubre y, respecto de los pecados del amado que sí conoce, asume tres actitudes: guarda silencio, es decir, no los propaga; busca explicarlos con una razón benigna; y los perdona –con todo ello los cubre. Pero también el amoroso impide que el pecado del amado llegue a existir y esto lo logra rodeando de amor al amado, es decir, “lo sofoca en el nacimiento” (356). El beneficio para el amoroso es que, en el igual por igual de la eternidad, sus propios pecados serán cubiertos.

Que el amor permanece significa que es eternamente fiel y puede serlo porque no se desmarca del amor de Dios o, lo que es lo mismo, del Dios que es amor y que constituye y funda la determinación intermedia en la relación entre amoroso y amado. Aún el amor que ha sido rechazado o que ha terminado en ruptura por parte del amado, no termina para el amoroso sino

que este se mantiene fiel, gracias a “las fuerzas de la eternidad” (367). Esta permanencia en el amor es condición ineludible de la futura y posible reconciliación con el amado –el amoroso no tiene que “desandar” un camino pues no ha roto con el Amor.

La misericordia que es otra obra del amor no consiste en tener mucho dinero ni en tener la capacidad para ayudar, pues la vocación a la misericordia es también para los desposeídos e impotentes, sino en la forma en que se da el dinero o se preste la ayuda y en que efectivamente se ejercite la misericordia, dando o haciendo.

La reconciliación del amoroso con su enemigo (el poco afectuoso, lo llama Kierkegaard) consiste en dar una doble batalla y en lograr una doble victoria. La primera batalla es contra el mal de que ha sido objeto por parte de su enemigo y consiste en “conservarse él mismo dentro del bien para que el mal no lo domine” (401) y si logra permanecer en el bien sin asumir una actitud orgullosa, ha vencido. Evita la actitud orgullosa dándole a Dios la gloria, es decir, reconociendo que Dios lo ha mantenido en el bien. La segunda batalla consiste en ganarse al enemigo en la “reconciliación en el amor” (401); lucha del lado de su enemigo contra sí mismo, buscando sólo la reconciliación del enemigo porque él, el amoroso, ya está reconciliado pues nunca se ha desmarcado del Amor. Así, teniendo como paradigma el amor de Dios, aquel que no tiene necesidad de ser perdonado es quien ofrece la reconciliación en la verdad de la injusticia cometida, interponiendo una instancia superior –la relación con Dios, ante quien se humilla, ganándose a su enemigo quien, en reconocimiento de haber sido vencido, también se humilla, pero ante el bien, no ante el amoroso.

El amor impone el deber de recordar a los difuntos, evocando su memoria en un proceso que se parece más al revivir que al recordar propiamente. Pero esta tarea respecto de los difuntos sirve de modelo de cómo debemos comportarnos en amor con quienes están vivos en su total desinterés, libertad y fidelidad, ya que la impasibilidad e inmutabilidad del difunto transfiere la carga de llevar adelante la relación amorosa a quien hace la evocación, al amoroso exclusivamente.

La obra de hacer el elogio del amor consiste en mantener una actitud de amar la verdad y se comunica no con palabras sino con la propia vida y la manera como se vive. La obra de hacer el elogio del amor se realiza en dos direcciones simultáneas, cada una con su correspondiente actitud fundamental o si se quiere, pasión: “‘hacia dentro’ en abnegación” (430) y “‘hacia fuera’

con sacrificado desinterés” (436). El movimiento de abnegación interior le permite al amoroso descubrir a Dios y relacionarse con él como instrumento suyo al reconocer su propia total incapacidad. El sacrificado desinterés no es otra cosa que la abnegación volcada hacia afuera; es el amor sacrificado por lo verdadero y por pregonar lo verdadero, en amor por los demás.

Para el cristiano, la interiorización del mandamiento del amor llega a la intimidad de su relación con Dios y lo lleva a la acción, a la efectiva expresión del amor que tiene en sí, como una necesidad existencial más que un deber impuesto por mandato divino. La relación con Dios es una educación en el amor, siendo Dios mismo el educador, obrando en la conciencia y mostrando lo que es el amor. Kierkegaard finaliza la obra con una exposición acerca del igual por igual de la eternidad en varias instancias entre las que se destaca, como vimos arriba, el caso del perdón afirmando: “tu perdón es tu perdón; tu perdón hacia otro es tu propio perdón” (453). Es tan cierto este igual por igual de la eternidad que “la relación de Dios con el ser humano significa que a cada instante se hace infinito aquello que a cada instante se halla en el ser humano”, pues Dios lo repite, “con el incremento de la infinitud” (458). Tan severo es el cristianismo que “incluso hace valer una aguda desigualdad” (455), la de que ver o juzgar el pecado en el otro equivale a tener una viga en el propio ojo frente a la brizna en el ojo del otro. Nadie puede olvidar nunca que, al relacionarse con otro ser humano, Dios está presente en la relación haciendo valer siempre el igual por igual. El profesor Larrañeta concluye:

Dios es amor y manda amar al otro desde esta interioridad radical de la decisión amorosa. El objeto amoroso cuenta menos, porque lo definitivo del amor es su interioridad apasionada e inquebrantable. Si el cristianismo tiene algún sentido, es por su interioridad (230).

Bibliografía

Adorno, Theodor W., "On Kierkegaard's doctrine of love" en Conway, Daniel W. y K.E. Gover, editores, *Søren Kierkegaard, Critical Assessments of Leading Philosophers*. London: Routledge, Vol II, 2002, pp. 7 – 21.

Agustín, San. *Las confesiones*. Madrid: San Pablo, 1998.

—. *Conocer y Amar: El amor en los libros VIII y IX de La Trinidad , De Trinitate*. Traducción de María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón. Bilbao, España: Editorial Desclée de Brouwer, 2000.

—. *Nos hiciste, Señor, para ti: Kempis Agustiniano*. Selección de Tonna-Barthet, O.S.A., Antonino y traducción de Francisco Mier, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Álvarez Lacruz, Alfredo. *El Amor: de Platón a Hoy*. Madrid: Ediciones Palabra S.A., 2006.

Anderson, Carl. *A Civilization of Love*. Nueva York: HarperCollinsPublishers, 2008.

Arendt, Hannah. *El Concepto de Amor en San Agustín*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro S.A., 2001.

Benedicto XVI. *Deus Caritas Est*. Bogotá: Instituto Misionero Hijas de San Pablo, 2005.

Biblia de Jerusalén. Bilbao, España: Editorial Española Desclée de Brouwer, S.A., 1967.

Brun, Jean. *Sócrates*. Traducción de José Antonio Robles. México, D.F.: Publicaciones Cruz O., S.A. 1995.

Cardona Suárez, Luis Fernando. «Seminario de Kierkegaard: Interioridad y Pasión (Notas).» Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Enero de 2009. 16.

Carroll Keeley, Louise. "Loving 'No One', Loving Everyone: The Work of Love in Recollecting One Dead in Kierkegaard's *Works of Love*" en *International Kierkegaard Commentary, Works of Love*. Ed. Robert L. Perkins. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1999, pp. 211 - 248.

Cuervo, Oscar Alberto, "Kierkegaard y la Comunicación Indirecta", www.sorenkierkegaard.com.ar, ene./2010.

Dreyfus, Hubert L. "Kierkegaard on the Self". *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Ed. Edward F. Mooney. Bloomington: Indiana University Press, 2008, pp. 11-23.

Evans, C. Stephen. *Kierkegaard, An Introduction*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2009.

—. *Kierkegaard's Ethic of Love*. New York, New York: Oxford University Press, 2004.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, España: Editorial Ariel S.A., 1999.

Ferreira, M. Jamie. *Love's Grateful Striving*. New York: Oxford University Press, Inc., 2001.

Furtak, Rick Anthony. *Wisdom in Love*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.

Guerrero Martínez, Luis. *Kierkegaard: Los Límites de la Razón en la Existencia Humana*. Ciudad de México, México: Publicaciones Cruz O. S.A., 1993.

Hannay, Alastair. "Spirit and the Idea of Self as a Reflexive Relation" en *International Kierkegaard Commentary, The Sickness unto Death*. Ed. Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 1987, pp. 23-38.

Howland, Jacob. *Kierkegaard and Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2006.

Jansen, Nerina, "Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication" en Perkins, Robert L. (Editor), *International Kierkegaard Commentary, Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, Mercer University Press, Macon, Georgia, U.S.A., 1977, pp. 115-128.

Johann, R.O. "Love". *The New Catholic Encyclopedia*. Farmington Hills, Missouri: The Gale Group, Inc., pp. 825-830.

Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, Librería Editrice Vaticana, 1981.

Kierkegaard, Sören

—. *El Concepto de la Angustia*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial S.A., 2007.

—. *La Enfermedad Mortal*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero 1969. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2008.

—. *Las Obras del Amor*. Trads. Demetrio Gutiérrez Rivero y Victoria Alonso. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.U., 2006.

—. *Migajas Filosóficas o un poco de Filosofía*. Trad. Rafael Larrañeta. Madrid: Editorial Trotta S.A., 1997.

—. *Sobre el Concepto de Ironía*. Trad. Darío González. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2000.

—. *Temor y Temblor*. Trad. Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza Editorial S.A., 2001.

—. *The Diary of Soren Kierkegaard*. Ed. Peter Rohde. New York: Citadel Press, 1988.

—. *The Essential Kierkegaard*. Ed. Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Kreeft, Peter. *The God Who Loves You*. San Francisco: Ignatius Press, 2004.

—. *Before I Go*. Lanham, Maryland: Sheed & Ward, 2007.

Larrañeta, Rafael. *La Interioridad Apasionada*. Salamanca, España: Editorial San Esteban, 1990.

Martens, Paul. "'You Shall Love': Kant, Kierkegaard and the interpretation of Mtthew 22:39" en *International Kierkegaard Commentary, Works of Love*. Ed. Robert L. Perkins. Macon, Georgia Mercer University Press, 1999, pp. 57 - 78.

Mooney, Edward F. "Introduction: A Socratic and Christian Care for the Self". *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Ed. Edward F. Mooney. Bloomington: Indiana University Press, 2008, pp- 1-8.

Mooney, Edward F. "Postscript Ethics: Putting Personality on Stage". *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Ed. Edward F. Mooney. Bloomington: Indiana University Press, 2008, pp. 39-47.

Muñoz Fonnegra, Sergio, "La Exigencia Ética. Sobre la Doctrina del Amor en Kierkegaard" en *Estudios de Filosofía*, No. 32, Medellín, Colombia, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Agosto de 2005, pp. 41-59.

Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Traducción de Carlos Pujol. Editorial Planeta, S.A., 1986.

Perkins, Robert L., "Introduction" en *International Kierkegaard Commentary, Works of Love*. Ed. Robert L. Perkins. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1999.

Platón. "El Banquete" en *DIALOGOS III*. Traducción de M. Martínez Hernández. Madrid: Editorial Gredos S.A., 2008, pp. 185-287.

Reale, Giovanni. *Eros, Demonio Mediador*. Trads. Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2004.

Piety, M. G. "The Dangers of Indirection: Plato, Kierkegaard and Leo Strauss". *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Ed. Edward F. Mooney. Bloomington: Indiana University Press, 2008, pp. 163-174.

Robinson, Dave y Oscar Zarate. *Introducing Kierkegaard*. Cambridge: Icon Books Ltd., 2006.

Rudd, Anthony. *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Torralba Roselló, Francesc. *El Camino Espiritual de Sören Kierkegaard*. Madrid: San Pablo, 2008.

Viallaneix, Nelly. *Kierkegaard, El único ante Dios*. Trad. Juan Llopis 1974. Barcelona: Editorial Herder S.A., 1977.

Watkin, Julia, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, Lanham, Maryland, U.S.A., Scarecrow Press Inc., 2001.